

موقف العقل والعلم والعالم

مِنْ رَأْيِ الْعَالَمِينَ

وَعِبَادَةِ الْمُرْسَلِينَ

تأليف

مُصْطَفَىٰ صَبِيحِي

شيخ الاسلام للدولة العثمانية سابقا

الطبعة الثانية

١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

وَلَرُّ

لأحياء التراث العربي

بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة المؤلف

إلى روح والدي ...

كان أعظم أمانيك في أمري .. رحمة الله عليك وعلى والدي التي لم تكن تساهمك فقط ، بل تسابقك فيما يرجى فيه رضى الله تعالى ، حتى انى كنت أقنعها قبلك - وأنا في ملتقى الشباب والصبأ - بأن تأذن لى وتستأذنك في السفر لأول مرة إلى قيصرية المشتهرة بملهاها بين مدن الأناضول ... كان أعظم أمانيك أن أجتهد في طلب العلم وأصبح عالما من علماء الدين . وكنت في رغبتك هذه أشد شرها من المهومين^(١) حتى انك لما أتيت الاستانبول من بلدنا توقاد ورأيتني مدرسا في جامع السلطان محمد الفاتح - الذى كان في عهد الدولة العثمانية كالأزهر الشريف بالقاهرة وأفضل من الأزهر الحاضر - وأنا يومئذ في الثانية والعشرين من عمري ، قلت لبعض أصدقائك عنى : « استأذنى لطلب العلم في الآستانة بعد القيصرية^(٢) » فإلبت أن حصل على شهادة العالمية وتربع على كرسى التدريس . وكان الواجب عندى أن يستمر في التعلم حتى يبلغ الثلاثين على الأقل » .

[١] منهومان لايشعان طالب علم وطالب دنيا (الحديث) .

[٢] أخذت العلم في القيصرية عن الشيخ محمد أمين الدورى الشهير بداماد الحاج طرون أفندى ، وقبلها في بلدنا توقاد عن تلميذ أستاذى في القيصرية الشيخ أحمد أفندى زولية زاده الى آخر التصورات من شرح الشمسية للقطب الرازى ، وأخذت في الآستانة عن محمد عاطف بك الأستانبول وعن أحمد عاصم أفندى السكولجنوى الذى كان وكيل الدرس في المشيخة الإسلامية والذى زوجنى بنته بعد أن توليت التدريس . فأولئك أساتذتى وشيوخى تقدمهم الله برحمته .

وقد كنت رحمك الله على حق في استقلال مكتسباتي العلمية ، لكن استعجال القدر في أمري ظهرت حكمته بعد أن عاينت ما كان ينتظرني من وقائع الحياة الهامة . ثم كان ثأني مالم يسرك من موقفي يومئذ أني توليت وظيفة التدريس بمرتبة من الحكومة ، وكان هذا على الرغم من أنك لست بذى ثروة تكفلني وأسرقي المستقبل . وبالقياص على هذا لأرتاب في أنك لو كنت حياً يوم توليت منصب المشيخة الإسلامية في الدولة العثمانية ما ازدادت مكانة عندك وحصولاً على مرضاتك .

ولكنك لو رأيتني وأنا أكافح سياسة الظلم والهدم والفسوق والوروق ، في مجلس النواب وفي الصحف والمجلات قبل عهد المشيخة والنيابة وبعدها ، وأدافع عن دين الأمة وأخلاقيها وآدابها وسائر مشخصاتها ، وأقضي ثلث قرن في حياة الكفاح ، ممانياً في خلاله ألوان الشدائد والمصائب ومغادراً المال والوطن مرتين في سبيل عدم مغادرة المبادئ ، مع اعتقال فيما وقع بين المهجرتين ، غير محس يوماً بالندامة على ماضيت به في هذه السبيل من حظوظ الدنيا ومرافقتها - لأوليتني إعجابك ورضاك .

وهذا الكتاب الذي وضعته في سنواتي الأخيرة سنوات التوقف في المهجر عن الجهاد السياسي متفرغاً للجهاد العلمي الديني ، والذي كتبت فيه ما يحتاج المتعلم المسلم إلى معرفته من المسائل العلمية والفلسفية لتسلم عقيدته الدينية وتصمد أمام تيارات الزيف المصري وناضلت أشتاتاً من أهل العلم والأدب في الشرق والغرب أحياء وأمواتاً^(١) وقد توغلت في طريق الجهاد حتى جاهدت مع الدين ناضلتهم ، عجمة قلبي عند الكتابة ... هذا الكتاب أرجو أن يكون مما يرضيك ويتفق مع ما كنت تتوقع مني بعد طلب العلم ، وأنا أحاسب في رضاك هذا رضى ربي سبحانه وتعالى^(٢) .

[١] وبعضهم كانوا أحياء في أثناء تأليف الكتاب ثم ماتوا قبل نشره .

[٢] رضى الرب في رضى الوالد (الحديث) .

أما رضى الله مباشرة فذاك أجل وأسمى من أن يكون مبتغى مثلى من أقل عباد الله بواسطة كتاب مثل كتابى من أقل الكتب .

ثم إلى الفئة القليلة الذين يرغبون فى قراءة كتابى هذا رغم ما تضمنت قراءته من إمتاع الفكر وشغل غير قليل من الوقت ... إلى الذين يرغبون فى قراءته مهتمين به ، لا قائلين بعد إجابة نظرات عابرة فيما اتفق لأعينهم من صفحاته ، مامعناه :

« مالنا وللتثبت فى العقيدة الدينية الضائعة بين العقلية القديمة والحديثة المتأثرة من تيار الشكوك التى أصدرها الغرب المسيحى من ناحية واللا دينى من ناحية إلى شرقنا الإسلامى ، كما يُصدر سائر بضائمه ، وكان فى طليعة هذا النوع من الصادرات المتعلمون على النظام الحديث ... مالنا وللتثبت الذى يصل بنا هذا الكتاب إليه ويستأصل جذور تلك الشكوك فى ادعاء مؤلفه ؟ فهل فيه للفقر ما يقوته أو يكسوه فى دنيا المجاعة والعري ، وللعامل المجهود ما يخفف عنه نقل العمل ، وللمهموم ما يعلله ويسليه ؟ وبالاختصار : هل فيه ما ينفع الإنسان فى هذه الدنيا الدنية المرتدية برداء المدنية ؟ » أقول :

إن بين الدين والدنيا مسألة العلم لا يمكن أن يتخلى عنها متعلمو البلاد كما لا يمكن أن تتخلى البلاد عن المتعلمين . فهذه المسألة هى التى تكون رابطة بين الدين والدنيا وتمنع الدينويين أن يتخلوا عن الدين ، لأن مرجعه إلى فلسفة ما بعد الطبيعة التى هى الفلسفة العالية رغم المستخفين بها من فلاسفة الغرب والمحاولين إخراجها من العلم وحصر العلم فيما يستند إلى التجارب الحسية ، وتبهمهم معالى هيكىل باشا فى مقدمة كتابه « حياة محمد » الأستاذ فريد وجدى بك على طول مجلة الأزهر . ونحن سنثبت فى غير موضع من كتابنا هذا بعون الله وتوفيقه أن العلم الذى يستند إليه الدين أفضل من علم الماديين . وهنا نكتفى بأن نقول سلفاً أن النفس الناطقة التى هى مناط العلم ليس

إلا أمراً ميتافيزيقياً كالعلم نفسه يعجز الطبيعيون عن إدراك ماهيته ، ولذا قال (شاتوبريان) : «إن الإنسان حيوان ميتافيزيقي» وفيه امتياز على سائر الحيوانات .. وناهيك في اتصال الدين الوثيق بالعلم قول الله عز وجل «إنما يخشى الله من عباده العلماء» .

قلنا إن مسألة العلم تتوسط بين الدين والدنيا وتربط أحدهما بالآخر فيحتاج إليها طالب كل من الطرفين ، وإن كان كتابي هذا يعنى العلم من ناحية اتصاله بالدين كما أنه أى كتابي يعنى بناحية كون الدين حقيقة من الحقائق مقطوع النظر عن نفعه في الدنيا والآخرة .. وهذا كما قد يكون العلم مطلوباً لنفسه من غير ملاحظة نفعه للدين أو الدنيا فهو يستغنى بما فيه من لذة الروح عن غاية أخرى ، ويكون مدعو هذا القصد من العلم كثيراً وأصحابه أقل من القليل .. وإني قوى الأمل في أن كتابي يخدم مع أهل الدين هذه الطائفة القليلة الوجود من الراغبين في العلم .

فبقيت الطائفة المتعلمة التي يكون مقصودها من طلب العلم الحصول على شهادة العلم لا العلم نفسه ، فإذا استفادوا بتلك الشهادة شيئاً من الدنيا كالمال والجاه والشهرة كان ذلك شهادة على شهادتهم التي تحتاج إلى شهادة ... بقيت هذه الطائفة لا يعينهم الدين ولا صلته بالعلم ولا مبلغ هذا العلم من القوة والأهمية ، وهم الذين يكونون على كثرتهم وتجارهم الراجعة ، رمزاً لفقر البلاد وإفلامها المعنويين .

ولقائل أن يقول لي وأنا مشغول البال بالمتعلمين المتوقع منهم أن يكونوا قراء كتابي: إن للبلاد في هذه الآونة شغلا شاغلا عن قراءة الكتب مهما كان مبلغ أهميتها في الدين والعلم وفي فصل النزاع بينهما قدماً في الغرب وحديثاً في الشرق الإسلامي منذ تفاني في تقليد الغرب .. وهو شغلها بالسمى في الاستقلال والتخلص من تحكم الدول الكبيرة الغالبة في الحرب الأولى والثانية العالميتين ، فهي تسمى قبل كل شيء وترجيحاً على كل شيء أن تتخذ لها مكاناً بين الدول سوية تعيش في الدنيا كما يعيش

غيرها في مأمن من التدخل والمعدوان ... وجوابي على هذا القول يحتاج إلى تبسط في البيان على الوجه الآتي :

يا إخواني المسلمين في المشرق والمغرب ويا أئم الدول الصغيرة قدما أو بعد أن كانت دولة شامخة : إنا أضعنا الدنيا ، وبقينا العوبة في أيدي ثلاث دول كبيرة من الكبار ، أولاها ثلاثة الأتافي وثالثها شر من أولاه ؛ وقد سنحت لنا بأجمعنا أثناء الحرب العالمية الثانية المنتهية انتهاء لفظيا ، فرصة أقل ما كان في انتهازها أن لانقع في ندامة من جرب الحرب وأن لاتتطفل على الغالب تطفنا اليوم ، فرصة فطن لها من فطن فتقدم مثالا لغيره يدعوم إلى الواجب ، وكان كزيادة فرصة على فرصة ، ولكنهم خذلوه وضيعوه مع الفرصة : وهذه كلمة حق أقولها ولو كره المبطلون ، لعلمها تنفعني يوم ينفع الصادقين صدقهم .

أضعنا الدنيا وأضعنا الفرصة فأصبحنا العوبة في أيدي الدول الكبرى الثلاثي فعلن ما فعلن في الحرب وقتلن من قتلن فيها من ملايين البشر .. والآن وقد مضت على انتهاء الحرب ثلاث سنوات لا يزال الموت الذي فتحت الحرب أبوابه على مصراعها ، يأكل من سكان الأرض الباقين بعد الحرب الصارخة صراخ النفخة الأولى الميته من صور إسرائيل .. يا كلهم بأنبيائها الصامته من الجوع والعري والتشريد .. مع أن هذا النوع من الموت أعم وأشمل لغير المحاربين .. فاذنبهم يشتركون في تبعات الحرب التي لم يشتركوا فيها غالبين ولا مغلوبين ؟

ولم تقعن الدول المحاربة بإثارة هذا النوع من الموت على العالم في السلم بعد الحرب بل ابتدعوا نوعا آخر أدهى وأمر ، وهو أنهم أسسوا مجمعا مسمى بهيئة الأمم دعوا إليها مندوبين من كل دولة صغيرة وكبيرة ليحكموا فيها على من يشاءون من الأمم بما يشاءون ظلما وعدوانا ويقسموا وبال الظلم والمعدوان بين مجموع الهياة ، حتى جعلوا من حق هذه الهياة وفي وسعها أن تنزع بلادا من أهلها وتمنعها قوما غيرهم من غير

حرب ، ولكن كزكاة الظفر للحرب العالمية الثانية المنتهية ، وإن لم تكن صلة هذه الحرب بتلك البلاد ولا بأهلها .. كما ترى هذه الحالة في فلسطين التي تمنحها هيئة الأمم مشردى اليهود الافقيين لينشئوا فيها دولة .. حتى إن أمريكا وروسيا الحليفتين ضد الألمان في الحرب وضد العرب بعد الحرب والجارتين من ورأئهما في هيئة الأمم كثيراً من الدول الصغيرة ، لو اتفقنا على إنشاء دولة يهودية في ألمانيا أو اليابان كان له شيء من المناسبة والمقولية .. لكنى أرى تلك الدول الصغيرة التي انحازت إلى جانب الكبيرتين الظالمتين في مسألة فلسطين أحق إلى التعمير والتشهير من أمريكا وروسيا وأحق من هبقة في موقفها المؤيد لخصوم الدول العربية الظالمين^(١) .

[١] كلنا يعلم فتنه اليهود السلطة على المسلمين منذ عهد الصحابة رضوان الله عليهم بل من عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا الذي يحاربون فيه العرب لاغتصاب فلسطين من أيدي أهلها بقوة المهاجرين إليها من أبناء دينهم المشردين في مختلف بلاد العالم لاسيما أوروبا المسيحية .. يحاربون اليوم ليمسكوا فلسطين ويختلفوا لهم فيها دولة ، بعد أن كانوا بين سكان تلك البلاد قلة ضئيلة ، في استطاعة الحاكمين فيها فرونا طويلة قبل الحروب الصليبية وبعدها من العرب والترك أن يطردوهم أو يذبوهم في أممهم . أما فتنه اليهود على النصارى فهي أعظم من فتنهم على المسلمين وأعمق لإنها فتنه متعلقة بدينهم لا من حيث أنهم حاربوا النصرانية وحاربوا سيدنا المسيح نفسه أشد وأصرح من محاربة سيدنا محمد ، حتى أنهم قتلوه فيما يعتقدون .. بل من حيث أن ضررهم على الديانة المسيحية بعيد الأثر جداً . فلما قتل المسيح في عقيدة النصارى ثم قام حياً ورفع إلى السماء سبب ذلك عندهم التباساً بين ألوهية الله وبوة المسيح ، التباساً يفسد عقيدة النبوة والألوهية معاً ، فأخذوا يعدون المسيح ابن الله أو الله نفسه يعدون الواحد ثلاثة والثلاثة واحداً ، ومعناه أنهم جعلوا العقيدة النصرانية بمجمع النقاى والسخافات .

ينجلي من هذا البيان مبلغ تأثير اليهود في إفساد ديانة المسيحية بسبب تصديقهم بقتل المسيح عليه السلام .

وزاد في الفساد فساداً والسخافة سخافة تضحية الله بنفسه في قتل المسيح توصلاً به إلى الدفوع عن ذنوب البشر . والله متعال عن أن يكون له مثل ضلال المعتدين له هذه التضحية — كما أن عقيدة الدين الأصلي المنزل من عند الله على سيدنا المسيح براء من هذه السخافات الطارئة على المسيحية بعد رفعه إلى السماء ، بأيدي المحرفين المشرفين في التحريف اسرافاً ليس وراءه اسراف — فيجعل الله من نفسه كبش القداء لمصلحة المذنبين من عباده كأنه هو المذنب والمذنبون هم العافون

وقد كان أجدر وأجدى للدول الصغيرة المضيعة للفرصة التي أشرنا إليها من قبل أن يجمعن شملهن بعد الحرب على الأقل فيعقدن فيما بين مجموعتهن حلفا رائعا ويصبحن بفضل عدهن الكثير رغم ما في آحادهن من الصغر ، قوة رابعة في خارج الدول الثلاث الكبرى الغالبة في الحرب .

أضعنا الدنيا وخسرناها فلا نخادع أنفسنا بالاعتماد على قوة المستند العنق وسلاح المنطق ، فهذا السلاح الذي كثيراً ما أدافع عنه في هذا الكتاب ، إن كان يجدي كل أحد في إثبات الحق أمام الحاكم العدل فلا يجدي أمام الحاكم بالقوة . فلو سمعنا لأن نتقوى نحن أيضاً - ولا بد أن نسي ونجتهد في تعلم أسبابها - فلا نتقوى بقدر ما تقوى الألمان وتعلمت واجتهدت . ولو بلغنا مبلغها في العلم والاجتهاد والاستعداد لما يكفينا ذلك في بلوغ الغلبة النهائية كما لم يكف الألمان ، ولو سبقناهم واكتشفنا سلاحاً أمضى من القنبلة الذرية فلا يمهلنا حكام الدنيا المتغلبون لاستكمال تجاربه كما لم يمهلوا الألمان وكانت مزية الحلفاء الناجحين في الحربين العظيمتين ، مزيتهم التي لا تبارى : أن كانوا سابقين غيرهم في التحكم على أمم الأرض والاستيلاء على القواعد سبقاً زمانياً .

أضعنا الدنيا مع قوتنا البعيدة التدارك اليوم ، فلا نتوقع من بعد خيراً فيها ولا نأمل من سباع الإنس الضواري إلا ولا ذمة .

== عن ذنبه بدلا من ذنوبهم والله الذي يملك العفو عن الذنوب مات في عقيدة التضحية فليس هناك من يتولى العفو عن المذنبين غير المذنبين أنفسهم ، وليس هناك من يحيي الله الذي مات ، فلو قلنا ان احياء الله بعد موته كان بيده لم تكن التضحية تضحية .

ولما كنت قلت عن مسيحي أمريكا ورئيسهم ترومان الذين انحازوا في مسألة فلسطين إلى جانب اليهود وجانبوا العرب والحق .. كنت قلت عنهم إنهم أبعد الناس عن الفكرة الدينية كعدمهم عن الفكرة على الحق والعدل .. لولا أني وجدت لعمالهم هذا الذي لا يوجد له مثل في السخافة ، اللهم الا ما في عقيدة المسيحيين من تضحية الله بنفسه للعفو عن المذنبين والمجرمين من البشر الذين يدخل فيهم اليهود قتلة المسيح المودود ابن الله أو الله نفسه ، دخولا أوليا .

ومما يؤسف له أن الدول الكبرى الغالبة التي وقعت البشرية بعد انتهاء الحرب بفلبتها تحت رحمتها ، أرادت إشراك الصغريات في جنائهم الحرية المفسدة للحياة المهلكة للحرث والنسل الجائعة للعالميا تضيق على أهلها بما رحبت .. فخصتها أى الصغريات على إعلان الحرب على الألمان وهم في حالة سكرات الموت من الانهزام وفي غيرسمة الوقت لأن تصل إليهم ضربة من المحاربين الجدد ولو على آخر رمق من حياتهم . فكان معنى إعلان هذه الحرب اشتراك الألمان الغالبين إن لم يكن اشتراكا فعليا في الحرب ، وبالاختصار حركة غير شريفة طلبا لمرضاة الغالب عليه يتصدق على الدخيل من زكاة الظفر . وقد نال هذا الرجاء المبني على خدمة القوى ضد الضعيف ما يستحقه من الخيبة .

وكانت مصر طالبت الإنجليز في غداة الحرب الكبيرة الأولى أيضاً باستقلالها ، مستندة في تلك المطالبة إلى مساعدتها في الحرب ضد الدولة العثمانية التي كانت مصر تابعة لها وموقف الإنجليز منها موقف الفاصب .. كما استندت في مطالبتها الثانية إلى مساعدتها ضد الألمان في الحرب الثانية التي لاناقة لها فيها ولا جمل^(١) سوى التهميد للاشتراك في الغنيمة بعد غلبة الإنجليز على الألمان بفضل مساعدة مصر .

أما موقف مصر في مساعدتها الأولى للإنجليز فكان عبارة عن مطالبة الفاصب بضمن المساعدة . وأعجب منه أنها رمتنى لما هاجرت إليها رفضاً لحكومة مصطفى كمال الذي كان يُعد في ذلك الزمان عدو الإنجليز ومكرها على الجلاء من الآستانة . فكأنهم عابوني بمشايعة المغلوب في معارضة الغالب في حين أنهم لاعيب عليهم في مشايعة الإنجليز الغالبة وخذلان تركيا المغلوبة وإن كانوا جد غالطين في توهم

(١) كما خرج هذا التعبير أثناء الحرب من لسان شيخ الأزهر المراغى وسبب اشتماز الإنجليز .

الخصومة بين مصطفى كمال والإنجليز ثم في افتراضه غالباً عليها في تلك الخصومة ،
وجد ظالمين في رمي بدائهم ودائه .

عود على بدء ... ضيعنا الدنيا حين ضيعنا الدين في الصيف . فهمتنا اليوم أن
نتمسك بديننا ونكسب الآخرة . وهذا الكسب هو الذي لا يمكن الأفوااء الدينيين
من أعداء الدين أن يبارونا فيه ، والذي لأدعو نفسي وأخواني المسلمين إليه بدافع
القنوط من الفوز الديوى ، فلو فرنا بالدنيا كان ما أدعو إليه أهم منها أيضاً .. لما تولى
عمر بن عبد العزيز الخلافة قال ما معناه : « بلغت المنتهى في اكتساب الدنيا فهمتى
اليوم كسب الآخرة ! » فهذا الكسب هو الصفقة الراجعة التى لاصفقة تعدلها والتى
تموز الملوك . وإذا كان كسب الآخرة هو مهمة الناجح في كسب الدنيا فلأن يكون
مهمة الذين خسروها أولى .

ربما يوجد بين القراء المسلمين لاسيما مسلمى هذا العصر من يشق عليهم التسليم
بضياع الدنيا بل قد يوجد فيهم من لا ترضيهم الآخرة المجردة من الدنيا مهما جل نعيم
الآخرة وضؤل بجانبه نعيم الدنيا الفانية . . ولى كلام معهم أيضاً وطريقة توصلهم إلى
الجمع بين سعادة الدارين التى لا بجانبه الإسلام القائل بلسان نبيه : « ليس بخيركم
من ترك دنياه لآخريته ولا من ترك آخريته لدنيائه حتى يصيب منهما جميعاً فإن الدنيا
بلاغ الآخرة » ولسنا نحن بفاقدى الأمل في حالتنا الحاضرة كل فقد إن كنا رجالا
مستكملي العزم في تدارك ما فاتنا من كلا الأمرين . وإنى أعلنت إلى هنا كيف أضمتنا
الدنيا بتقصيرنا فيما كان يجب أن نعمل به على حسب ما حدث للدنيا من الأوضاع
الجديدة ، ولم أذكر شيئاً عن تقصيرنا في الأزمنة الطويلة المتقدمة على الأوضاع
الأخيرة . . ذلك التقصير الذى استمر إلى الزمان الحاضر وهياً لنا خسارة الدنيا
والآخرة . وقد لفت الأنظار هنا إلى الخسارة الأولى فقط لما تجلت هى أمام كل عين

بصيرة فأهبت بالمسلمين إلى الاحتفاظ ببقية مافي أيديهم من قوة الإسلام صوتاً لهم من خسارة الدارين .

أما إذا أرادوا أن يكونوا أقوياء في الدين والدنيا معاً ويُبعثوا إلى الحياة مرة ثانية قبل مميت الآخرة ، فطريق الوصول إلى هذه الغاية في موقفنا هذا الذي لا أمل لنا ولا قدرة على سباق الأمم الغالبة في الحريين المذكورتين ، بالسلاح هو التمسك بديننا وأخذ القوة من قوته حتى القوة الدنيوية إلى حد أن تغلب الغالبين ؛ لأن الإسلام أقوى الأديان وأوفقها للعقل الذي يغلب بفضلُه غُلبُ الدنيا . والقارىُ يتبين هذه النقطة الأساسية من هذا الكتاب ، ويتبين منه أيضاً أن غلاب الدنيا في الحروب الأخيرة يحاربون الأمم بسلاح العقل ، حتى إذا قام العقل يحارب دينهم الذي لا يتفق مع العقل كسروا هذا السلاح واستسلموا للدين ولكن لا بد أن يكون هذا الدين الذي سبب قتل العقل وكسره ، مكسوراً أيضاً وعلى الأقل متهماً بقتل العقل .

ومع هذا فالقوم أصحاب هذا الدين المكسور والعقل المكسور يقومون بمجانب الأعمال . ونحن السليعى العقل والدين من اصطدام بعضهما ببعض بل المتقوى ديننا يعقلنا وعقلنا بديننا عاجزون أمامهم . فإن كان الدين قوة والعقل قوة فلماذا لانستفيد قوتين منهما سليمتين في حين أنهم يستفيدون من قوتها مصطدمتين ؟ وماذا ينقصنا بالنسبة إليهم حتى وقمنا في هذا المعجز المقيم ؟

وقد يقال إنهم لا دين لهم أو بالأصح لا دين لرجال الدولة والسياسة والعلم الذين يهودونهم ويسوقونهم .. لا دين لهذه العناصر العقلية فيهم حتى يقع الاصطدام بين دينهم وعقلهم فيكون العقل في واد والدين في واد وتكون السلطة في غير جانب الدين . وهذا هو الشكل المبرر عنه بفصل الدين عن السياسة والدولة . وسيجيء بحثه منا في هذا الكتاب مع نتيجة البحث القائلة بعدم جوازه في الإسلام . فهل هذا سبب قوتهم وتقدم بلادهم كما يدعى المدعون أيضا .

وجوابه أن فصل الدين وإقصاءه عن السياسة أخذ يُعمَل به من زمان قديما في مصر
وتاما في تركيا الجديدة ولم يُر من تأثيره في تقدم الملكيتين ما يستحق الذكر .
وإنما يُرى أعظم تأثير الفصل في إفساد الأخلاق حيث لا يمكن ادعاء بقاء الأخلاق
على نزاهتها في البلاد المقطوعة صلة حكومتها بالدين كما لا يمكن ادعاء وجود واسطة
لصيانة الأخلاق من السقوط، أفضل من الدين . ولهذا أصبح التقدم المشهود في بلاد
الحضارة الجديدة مليئا بالفسق والفجور، حتى أن اتساع الميدان للفسق والفجور في تلك
البلاد يعدّ من لوازم تقدمها . فإن كانت حاجة أمة في أخذ حصتها من التقدم
والنهوض في الحضارة الجديدة ، مسلّمة لحد لزوم الإغماض عما تستقبه تلك الحضارة
من فوضى الأخلاق ، فنحن المتأخرين نلام بالتقصير في مهمتنا ونكون حريّا أن
يتمبرنا المتقدمون دونهم في مرتبة الإنسانية ، وإلا فالأمر بالعكس ونحن أسعد منهم
وفوقهم .

ولا يقتصر حال هؤلاء الأمم المتقدمة المتحضرة في القبح ، على شيوع الفسق
والفجور في بلادهم بل ينضم إلى مثالهم الداخلية اعتيادهم الظلم والظفر على أهل البلاد
التي تطاولت أبديهم إليها ينغصون عليهم المعيشة والحياة في بلادهم ويشاركونهم في
اجتناء منافعها محرّمين على أهل البلاد ما يملكونه لأنفسهم من حقوق الإنسان
ومتوسلين في كل ذلك بكل وسائل من الجبر والسكر والخديعة . ونحن نسمع الفينة
بعد الفينة عن بعض الواقفين على أخلاق الإنجليز شعبا وأمة لا حكومة، أنهم مخلصون
في صداقة من يتصادقون معهم من غير بنى جلدتهم على الرغم من كون حكومتهم مع
الأجانب أخدع من الضب وأخبث من الثعلب وأعيث من الذئب . لكن رأي أن
لا يكون أصدق تمثيلا وتمييزا عن الأمة من حكومتها ، لاسيّا إذا كانت حكومة برلانية
مبنية على الانتخاب الحر لأن الحكومة الإنجليزية إن لم تعلم السكر من أمتها فن أي
حكومة تعلمته ولا حكومة أمكر منها ؟ اللهم إلا أن تكون تعلمته من الشيطان .

ونحن لانعترف بكون الأمم المتحضرة الحاضرة التغلبة على الدنيا بنياً وعدواناً بعد الحصول على أسباب تلك الغلبة من الاكتشافات العلمية والأساليب الدبيرة .. لانعترف بكونهم أعقل الأمم .. أما متدينوهم فلاصطدام عقولهم بدينهم ، واستسلامهم لذلك الدين ، وأما ملاحظتهم فلقصور عقولهم عن فهم الدين الذى هو فى طليعة الحقائق العالية العقلية كما يتبين من هذا الكتاب ولأن العقول من صاحب العقل الراجح أن لا يكون ظالماً ضاراً لأى واحد من بنى آدم . قال أحد ذوى العقول الكبيرة :

نهانى عقلى فلا أظلم وغزى مكافى فلا أظلم

وعلى رواية (حلى) فى البيت بدلا من (عقلى) فالحلم أيضاً بمعنى العقل كما فى قوله تعالى « أم تأمرهم أحلامهم بهذا » ويلزم أن تكون زيادة العقل فى الإنسان تتنافى مع الفسق والفجور أيضاً . ولذا قال الله تعالى حكاية عن أهل جهنم : « لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير » فلا نسلم بكون أصحاب الحضارة الجديدة الفاجرة القابضين على زمام الدنيا أعقل الأمم .

نعم لعقولهم تقدم فى الماديات لا فى المعنويات . فلهم النصيب الأوفر من عقل ينفع صاحبه فى الدنيا ويستفيد منه شرار الناس أكثر من خيارهم ، وعقولهم من جنس عقل الشيطان الذى لما أمره الله تعالى مع الملائكة بالسجود لآدم فسجدوا وأبى ، زعم أنه أعقل من الملائكة يدل على إباطه قائلًا : « أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين » مع أن العقل السليم لا يتصور لأحد أن يجادل الله خالقه وخالق عقله ، فكان ما اكتسبه الشيطان من عقله هذا الخاطئ الذى حفظ شيئاً وغابت عنه أشياء ، أن أصبح رجياً ثم أذن له أن يكون من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم ليفى من بنى آدم من كان لهم عقل مثل عقله وغاية مكتسبة مثل غايته ، كما أن غاية عقلاء الحضارة الجديدة أن يعيشوا ويموت غيرهم .

هذا حال أهل الديانة في الغرب المتحكم على الشرق السلم ومرجعه التوغل في الضلالات . وعقلاؤنا المثقفون من المسلمين الجدد يقتدون بالغرب ويعتبرون هذا الاقتداء عماد النهضة والثقافة لهم .

نخطي في هذا الكتاب الذي يشرح كل هذه الضلالات ويعالجها ويحل كل عقدة ارتباك في عقولنا بمقل الغرب المسيحي والغرب اللاديني : خطة الانصراف عن تقليد الغربيين الذي دب ديبه وهبت عاصفته ثم رست ورسخت في أدمغة كتابنا المصريين وبعض علماء الدين . نخطي وهي خطة النجاة للمسلم الجديد - ترك التقليد الذي كان قبل نشر هذا الكتاب خطة المسلم الجديد ، وخطي هذه ضد الخطة التي أوصى بها الدونكيشوت الجديد - كما سماء الأستاذ سيد قطب - في كتاب « هذه هي الأغلال » فهو لم ير التقليد الموجود كافيا ، فأوصانا بالتفاني في تقليد أوروبا الموجهة كل سعيها للحياة في هذه الأرض كالساعة السمينية القوية الحالية عن فكرة التطلع إلى سماء الدين والأخلاق ، فإن كان قد يفهم من الأرض ما يركبونه من الطائرات ويقربهم إلى السماء فليس ذلك إلى الله تعالى بأجنحة من الدين وفضيلة الأخلاق ، والتطلع إلى الله على قول صاحب الكتاب كفيل بإفساد الحياة !!

نترك التقليد في العقيدة الدينية وتقدير صلتها بالعلم في معناه الصحيح ، فنملك استقلالنا في العقيدة التي هي أساس الأعمال الصالحة والتي استقلالها يتقدم على الاستقلال السياسي للأمم الإسلامية ، والمسلم المتعلم إنما يكون مسلماً متعلماً بالاستقلال في العقيدة الدينية ولا يجوز للمسلم المتعلم تقليد غيره من المسلمين في العقيدة فإظنك بتقليد غير المسلمين . وهذا الكتاب يكفل لهذا المسلم المتعلم إن شاء الله بهذا الاستقلال . وليس ذلك من صغاب الأمور عليه ، لا يكلفه شيئا سوى استعمال عقله بحرية غير مقيدة بغير الدقة والاهتمام في فهم مباحثها .

فالمسلم قوتان : قوة من دينه وقوة من عقله ولا قوة لمن لا دين له من دينه ،

والمسيحي في حرب مستمرة بين دينه وعقله المتعارضين ، فينقص كل منهما من قوة الآخر ولا يدخل في قلب صاحبه إلا مفتوت المضد ، في حين أن قوتى الدين والعقل سليمتان في قلب المسلم متحالفتان . أما الذين يقلدون الغربيين في الشرق متدينهم وملاحذتهم مما فلهم قوة التقليد فقط .

وبعد اقتناع المسلمين المتعلمين بمقيدة الإسلام اقتناعا يتفق مع العقل والعلم الصحيحين يكونون مسلمين حقيقيين ويسهل لهم الحصول على ما يحتاجون إليه أيضا من العمل بأحكام الشريعة الإسلامية ، إذ العمل مبنى على العقيدة التي لا يتعب بها الإنسان أصلا بعد استيقانها بعقله وفهمه ، بل تكون له منها قوة يشرح بها صدره ويستعين على القيام بالناحية العملية التي ليست بسهولة في حد ذاتها سهولة الناحية الاعتقادية ، لانطوائها على تكاليف وتضحيات .

وبانضمام العمل إلى العقيدة يحصل الكمال في الإسلام وينتفع المسلم المامل بدينه في الدنيا قبل أن ينتفع به في الآخرة . أما العقيدة المجردة من العمل فهي لا تجدى المسلم في دنياه غير إعانتها على العمل لو عمل ، وتكون جدواها في آخرته إنقاذه من عذاب الأبد ، إن أمكنه الاحتفاظ بها طول عمره سليمة من غير أن يعمل بمقتضاها ، كما أن العمل من غير عقيدة مستبعد غاية الاستبعاد وعديم الفائدة بالرة في آخرته . والمسلمون في زماننا يتلاومون فيما بينهم بالتقصير في العمل عازين إليه تأخيرهم المشهود ، مع أن تقصيرهم في العقيدة التي لا تقبل التقصير أصلا أشد من تقصيرهم في العمل ، وهو داؤم الذي أصيب به الكثرة الساحقة من مثقفهم ففاقهم عن الصلاة والصيام ، وعاق حكومتهم عن العمل بقانون الإسلام في بلاد معدودة من البلاد الإسلامية استبدالا به قانون فرنسا أو غيرها^(١) أو تمديلا في قانون الاسلام يتضمن الخروج

[١] دار الإسلام في عرف الفقهاء تطلق على البلاد التي يحكم فيها بقوانين الإسلام ويسمى خلافها دار الحرب .

عليه باسم التسهيل على الأمة أو التوفيق بمصلحتها ، حتى ان الكثيرين يعجبهم فصل الدين عن الدولة ، وحتى كان الشيخ الأكبر المراعى لا يبعد الفقه من الدين ولا التغيير في أحكامه تغييراً في الدين^(١) وكان كل هذه المحاولات يتظاهر أصحابها بالخروج على الجود في الإسلام طلباً للسهولة والمصلحة والتجديد في ناحية العمل ، لكن الحقيقة أنهم خارجون على الإسلام نفسه من ناحية العقيدة أي ناحية الإيمان به الذي هو أساس العمل بأحكامه ، ولهذا مهل عليهم التغيير في أحكامه العملية ، ولهذا أيضاً عُني في هذا الكتاب بالناحية الاعتقادية وصرفت كل جهدي في تثبيتها ، وإنما قلت ان محاولى التجديد في أحكام علم الفقه طلباً للسهولة والمصلحة العامة غير عادياً من الدين ، يريدون الخروج على الدين نفسه لأننا نراهم قد يجترئون أيضاً على تغيير وتجديد في عقائد الإسلام الثابتة بالكتاب والسنة ، ومثاله إنكارهم المعجزات الكونية للأنبياء ، فهل في ذلك أيضاً تسهيل على المسلمين وخدمة لمصلحتهم ، أو في الاحتفاظ بالمقائد سالمة عن التغيير تشديد عليهم كأنهم أنفسهم يأون بتلك المعجزات؟ وكأن في إنكارها أو تأويلها بما يخرجها عن الإعجاز تخفيفاً وتسهيلاً على الله الذي هو مظهرها على أيدي أنبيائه ؛ وكان الشيخ المنكر لرفع عيسى عليه السلام إلى السماء المنصوص عليه في كتاب الله ونزوله في آخر الزمان المنصوص عليه في الأحاديث النبوية يصمد بنفسه في السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق لو اعترف بالرفع والنزول ؛ فيضطر إلى تأويل القرآن برفع روحه ورفض ستين حديثاً في نزوله رواها ثلاثون صحابياً ؛ وهل المحاولون رد النبوات إلى المبقرية - لكون النبوة وما يلزمها من المعجزات خوارق والتباس خوارق العادة عليهم بخوارق العقل المستحيلة - لا يدركون مبلغ خطورة الضلال في الاعتقادات معرضين عن درمها وتمحيصها إلى أن يتجلى لهم

[١] لهذا البحث تفصيل وتمحيص يأتي في الباب الرابع من الكتاب .

الحق ويمتاز من الباطل^(١) وهل الكسل في درس العقيدة الدينية للطائفة القادرين على الدرس والتنقيب أو على الأخذ من القادرين ، يقاس بالكسل المتعلق بتأدية العمل المؤدى إلى التقصير في القيام بحقها ، أم له مغزاه النبوي عن عدم الإيمان بالدين أو عدم التحرج من أن يكون إيمانهم خليطا بالشك ؟

أما إذا عاد المسلمون إلى سيرتهم الأولى وصاروا مسلمين حقيقيين ، يتقدمهم خاصتهم المتعلمون في متانة الناحيتين ، فيكونون خير مثال لعامة في أعمار الساجد بالعبادات والمصارعة إلى الحيرات واجتناب المفكرات ، ويكون الكل المجموع من خاصتهم وعامة خير نموذج للأمم العالم - في فضائلهم الخلقية ومبادئهم الإنسانية فتقصر المسافة بين أغنيائهم وفقرائهم كما تذوب الفروق القومية في وحدتهم الإسلامية. وقد أثبتنا في الباب الرابع من الكتاب أن الإسلام جنسية مستجمة للوازم الجنسية لايدانيه في هذه الميزة أي دين فتحصل بين كل مسلم ومسلم من مجموعهم الذي يناهز ثلاثمائة مليون نسمة شركة تضامن وتعادل لايفضل عربيهم على أعجمهم ولا أبيضهم على أسودهم إلا بالتقوى ولا يحب مسلم لأخيه المسلم إلا ما يحب لنفسه . . تضامن أصدق وأزهد وأسمى مما في شركة الشيوعية العالمية الحديثة والماسونية القديمة ، لتكون الغاية من هذا التضامن كسب الآخرة قبل كسب الدنيا ، يتمسك به على أنه واجب ديني ، وكون الديمقراطية التي فيه أصح من الديمقراطية القائمة على الدعايات والمخادعات .

[١] مما يدل على عظم خطورة الناحية الاعتقادية في الإسلام التي هي الناحية العملية ، بالنسبة إلى الناحية العملية ، مع كون الثانية أصعب من الأولى . . أن شارب الحمر بالفعل أو الزاني بالفعل مثلا لا يكفر مادام يعد نفسه آمنا فيما فعله ، ويكفر من لم يزن ولم يضرب الحمر فعلا ولكنه أباحها .

فالديمقراطية الإسلامية التي هي وضع إلهي تشرع بالمسئولية عند الله قبل الناس ويتسع صدرها لصالح البشر جميعا كما كان الله للجميع في المثل الفرنسي ولا تعمل لحساب قومها على حساب أقوام أخرى ... لا بد أن تفوق الديمقراطيات الموضوعة بأيدي رجال سياسيين وأن تخدم أكثر منها الخير البشر ، والفائدة التي تضمنت لحساب الفقراء تصل إليهم مباشرة وطوعا من الأغنياء الذين جعل الله في أموالهم حقا للسائل والمحروم .. تصل إليهم ولا يبقى معظمها في أيدي السماسرة السياسيين الذين ابتدعوا ما ابتدعوه من الديمقراطية الشيوعية والبلشفية لإنقاذ الفقراء من أسر الأغنياء ، فأصبحت النتيجة وقوع الفقراء والأغنياء جميعا في أسر أولئك السماسرة .

وأصدق ناحية القول عن البلشفة التي ينساق إليها الفقراء وأصحاب القلوب المتألمة بآلامهم من كل أمة ويقلق هذا الانسياق بال كل دولة ، على الرغم من أن حال الفقراء في بلاد البلشفة أو بالأصح حال عامة الناس غير المديرين لتلك البلاد ، لا تزال في ظلام دامس ، لاسيما من ناحية الحرية التي هي أعز ما يملكه الإنسان ، فربما يتمكن غير البلشفي من الدخول في البلشفة ولا يتمكن من الخروج عنها في ديارها ...

أصدق ناحية القول عن البلشفة التي ينساقون إليها رغم خطرها ، أنها دلت على إفلاس الديمقراطية القومية المقيمة من حيث أنها لا تقبل الانضمام إليها من خارج القوم ، لكونها مؤسسة على الفوارق العنصرية لا على المبادئ الفكرية الباحة لكل من يمتنعها . ولهذا ترى الديمقراطيين القوميين إذا أرادوا أن يتوسعوا ويجمعوا لهم قوة مكتسبة فوق قوتهم الطبيعية ، احتاجوا إلى اعتناق أحد المبادئ الفكرية والمذاهب الاجتماعية منقسمين إلى أحزاب ، حتى أن الروابط الحزبية تتغلب على الرابطة القومية فتحدث الجدال والخصام بين أفراد قوم واحد . وكل هذا يدل على أن الإنسان (٢ - موقف العقل - أول)

من حيث أنه إنسان ينحاز إلى زملاء الفكر والروح ، وبه يتحقق معنى المدنية الخاصة بالإنسان . فهذا الإنسان قد يقع في طريق البحث عن المبادئ الفكرية والمذاهب الاجتماعية قضاء لحاجته الروحية وتقويًا بالزملاء المسكتسبين الذين لا يحد لهم حدود ، في الشيوعية .

فانسياق الناس إلى البلشفة التي لها جاذبية المساواة وإلغاء الطبقات ، مع ما فيها من خطر الحد الشديد من الحرية والطفان على الفضيلة والأخلاق .. عبارة عن الغلط في الاختيار من الديمقراطيات المبنية على مبادئ الفكر ، ولو اختاروا الديمقراطية الإسلامية لوجدوا فيها ما يبحثون عنه من غير تورط في أي خطر .

فالمسلمون إن كانوا مقدرين حق التقدير أن دينهم أقوى الأديان في تأسيس رابطة بين العقل وعقيدته ورابطة متينة أخرى بين طبقات المتدينين به .. إن كانوا مقدرين قوة الروابط التي تجمعهم أقوى أمم الدنيا بغير سلاح ، رأوا أن دينهم مستعد لأن يملئوه بأفكارهم وأفعالهم أفضل مبدأ وأصلحه لدعوة البشرية إلى تحت رايته ليكونوا أخوة متعاونين على البر والتقوى لا على الإثم والعدوان ، لا يدانيه مبدأ القومية الضيق ولا مبدأ الشيوعية المنافق ، فكيف يكون الروس بفضل تمسكهم بمبدأ البلشفية التي تأخذ قوتها الممتازة من فقراء العالم في كل أمة المنجذبين إليها ومن يرحبونهم من أصحاب القلوب .. أقوى الأمم الحاضرة ، ولا نكون نحن المسلمين أقوى منهم بفضل التمسك بالإسلام ؟ فهل ميزة السوفييت في كون باطنها مخالفًا لظاهرها^(١) ؟ أم في

[١] فقد نقل الأستاذ التابسي في (أخبار اليوم) عن أمريكي سماه (ر . ا . ت) قضي سنوات في موسكو قبل الحرب وأثناء الحرب لا يذكر أنه رأى في أحد شوارعها واحدا يتسم وأن الجميع يسرون وكأن حملا ثقيلًا من المهوم يركب رؤوسهم وأكتافهم .

ومن أدلة كون الروس السوفييت لا يتفق باطنها مع ظاهرها .. من أدلته الواضحة المنفضة وقوف هذه الدولة في مسألة فلسطين التي يتازع فيها اليهود العرب ، بجانب اليهود ومساقتها =

كونها تقضى حاجة الجسم فقط إن صح أنها تقضيها؟ في حين أن الديمقراطية الإسلامية تقضى حاجة الروح أيضاً ، أم في كونها - أى الديمقراطية السوفيتية - إباحية مستهترة في مناسبات الرجال مع النساء؟ كما كانت المدنية الأوروبية قريبة منها في هذا الاستهتار ، يحتضن الرجل من اشتهاها من النساء الموافقات فيراقصهن في المحافل والأندية بين ظهرائى أزواجهن أو اخوانهن ، وهل عيب الإسلام في كونه غيوراً على أعراض النساء يصونهن عن مظان الانزلاق؟

وإنى أخاف أن يكون الأمر كذلك في عصر العقول الخفيفة والوجوه الصفيقة . كان الإنسان في الماضي يحذر من أن يكون خليع العذار ، فأصبحنا في زمان تمشى الفتيات في الشوارع خليعات الإزار أو أشباه الخليعات ؛ وكان يقال «العينان تزنيان» ثم رأينا توسع الزنا إلى الأيدي والأعضاء والصدور والخصور ، وكان يقال :

وكنّت إذا أرسلت طرفك رائداً لقلبك يوماً أتبتك المناظر

رأيت الذى لا كله أنت قادر عليه ولا عن بعضه أنت صابر

فأوشك من كثرة انضمام البعض إلى البعض أن يكون الكل مقدوراً عليه . ومما يؤسف له بل يُبكي أن هذه الحالات الخليعة أخذت تسرى إلى المسلمين ، بدلا من سراية ما في الإسلام من الإباء والاحتشام إلى غير المسلمين .

فإن كان مايعوق المسلمين في عصرنا عن تدارك ما فاتهم من مجد الإسلام القديم بالطريقة التي شرحناها .. الاستسلام لتيار الشهوة الخليعة والاستهتار في الاختلاط الجنسي في المجتمعات والخلوات . ذلك التيار الآتى إلى بلادنا مخترقاً لسد الحياء الإسلامى وناقلاً للغبلة الموعودة لسلحفاة في ميادين المجد إلى سلاح الشيطان الذى ما أبس من بنى آدم إلا أنهم من قبل النساء كما في الحديث النبوى ...

= الدولة الأمريكية في الاعتراف بدولتهم الزعومة التى لو تأسست - لأفدراته - كانت أحق بوصف الرأسمالية من أى دولة أخرى .. فأين يبقى إذن ما هو المعروف من أن أول مبادئ البلاشفة الشيوعيين عداوة الدول الرأسمالية . ؟

إذا كان الأمر كذلك فخلال لنا التأخر في قوافل الحياة أبد الأبد، والله لا يهدي القوم الفاسقين . على أن التمسك بالإسلام وتأييد التمسكين به المحافظين على آدابه وشعائره واجب الأمم الإسلامية ، لا لاكتساب الغلبة في مضمار الحياة المادية .. بل للدفاع أيضاً عما بقي لهم في حالتهم الحاضرة من الوجود واستقلال الوجود ولو في قافلة المتأخرين .. وهذه البقية تدوم مأنوم، بفضل وجود التمسكين بالإسلام حيال ضغط الطبقات المادية الظالمة المؤدى إلى انفجار مظلوميتها ثم وقوع الظالم والمظلوم في هاوية الشيوعية والبلشفة . فالإسلام لاسيا إسلام الطبقات الفقيرة هو الحاجز الحصين اليوم دون خطر الوقوع فيها . فلو كانت الطبقات الغنية أيضاً مسلمين حقيقيين لزال الخطر تماماً وحصل الظفر . أما الثقافة المجردة عن الدين واتخاذها سلاحاً للبرء الأخطار فحاملوها إذا استنفوا يخوضون في الفسق والفجور ، وإذا افتقروا أصبحوا دعاة الخطر بعينه .

وإني أدعو علماء الدين إلى أن يكونوا رسل هذه الديمقراطية الإسلامية فيقوموا بالسمي البليغ لترغيب المسلمين في تعديل ما بينهم من الفروق الشاسعة الاجتماعية التي تجعل لأصحاب الطبقات السفلى حياة كحياة الاحتضار المقيم وتكون خطراً على أصحاب الطبقات العليا مستعداً للانفجار في كل يوم وليلة .. والتي تنتصب منظرًا فظيماً وسدًا منيماً لاستقرار الأخوة المطلوبة بين المسلمين لاسيا في هذا العصر الأخير المليء بالفتن والتسويات .

فإن قام علماء الدين بهذا الإصلاح الاجتماعي الذي نرى البلاد الإسلامية في حاجة إليه لاسيا مصر .. أسدوا أعظم خدمة للفقراء والأغنياء بل الدين نفسه أيضاً الذي واجبهم الخاص حراسته وإعلاء شأنه ، لأن معظم أهل الطبقات الدنيا الذين هم السكينة في الأمم والذين تروهم الشيوعية الزمنية ، يزعمون مالا طاقة باحثه في هذا الزمن من دوام سلطة القادرين على العاجزين ودوام طاعة الآخرين للأوليين ، قائماً على الدين

لكونه أمراً بطاعة أولى الأمر والمحافظة على الأمن والأسرة والملكية وناهياً عن الفتنة والثورة .. حتى يقال ان الدين هو أعظم ضمان للبلاد يصونها من الشيوعية والبلشفة . ونحن نقول إن هذا من عظيم فضل الدين على البلاد ، لكن معناه من ناحية أخرى يتم على كون الدين يحمي الطبقات العليا من ثورة الكتلة المظلومة فيعمل على إدامة سلطة القلة عليهم ويظلمهم مع الظالمين المتخالفين عن حقوق الفقراء على الأغنياء .

فيجب على علماء الإسلام رفع التهمة عن الدين تهمة كون الأغنياء يحافظون على طبقتهم المتنازة في ظل حماية الدين مع حرمان الفقراء عن هذه الحماية محكومين على الصبر والسكوت وممنوعين عن التوصل بالقوة إلى حقوقهم المضنية .. وهذا التفريق بالنفع والضرر على الرغم من أن الدين إن كان باقياً في هذا الزمان فعند غير الطبقات العليا .

يجب على علمائنا رفع التهمة عن الدين تهمة الظلم على الفقراء وعلى نفسه في خذلان أنصاره ونصر غير الناصرين لأنصاره ... بأن يسدوا النصح التوصل إلى المترفين ويقولوا : الإسلام الذي يصونكم من الثورة جعل في أموالكم حقاً للفقراء إن لم تؤدوه عن طيب نفس وتدعوهم في بأسائهم فلا يحتملها الزمان إن احتملوها ، وإن كانت نتيجة عدم الاحتمال خسارة الثائرين مع الثور عليهم وانتفاع غيرهما من تجار المبادىء المصرية الهدامة الماهرين .. ثم يرفعوا العقيرة لإيقاظ المترفين عن نومهم المقيم على شفا جرف خطر يدهمهم في الدنيا قبل الآخرة ، من قبيل مواطنهم الذين يبيتون في ظلامين من الجهل والليل ويظالون على جرتين من حرارة الشمس وحمى الأمراض ، يلبسون الاسمال ويشربون الأوحال التي لا يسوغ شربها لذة أو طبا .

وفي آخر كلمتي إلى القراء الكرام أخلص ما بعثني على تأليف هذا الكتاب مما رأيته في مصر التي آوتني بعد مغادرة بلادي فأصبحت بدلا منها يعينني ما يعينها من خير أو شر ويتحتم عليّ أن أخدمها بما يتوقع من مثلي شيخاً من مشايخ الإسلام حنكه الزمان ولم يفت في عضده ما لقيه من الشدائد في سبيل المصارحة بكلمات الحق والصدق - التي تكون على الأثر أكثر مرة - مع التنقيب في درس مسائل العلوم المتعلقة بحياة الإسلام العلمية النافعة في صيانتها من تيار الإلحاد الحديث ، فأقول :

إن دولة الترك المسلمة التي دافعها بسيفها عن حياض الإسلام ضد أعدائه يستغرق الثلثين من تاريخه وتندرج في ذلك - عند التحقيق - أدوار الحروب الصليبية الموجهة إلى البلاد الإسلامية والنتيجة بالنسبة إلى تلك الأدوار في ردها على أعقابها ... هذه الدولة كان آخر سلاح حاربها به الدول الوارثة لصفائ تلك الحروب ، نشر الإلحاد القائم على العلوم والمبادئ المادية بين أبنائها المثقفين ونشر المبادئ القومية بين العناصر المندرجة تحت لوائها .

وقد وجد أول هذين السلاحين عوناً للأعداء في قلب تركيا ، فكان استعماله كفتح الحصن من داخله ، كما وجد السلاح الثاني رواجاً عظيماً في أطراف تركيا . وكفى السلاحان في القضاء على دولة الترك المسلمة المجاهدة^(١) .

[١] وهذا السلطان عبد الحميد آخر من تولى السلطنة العثمانية بمعنى الكلمة وحكم مدة ثلث قرن على البلاد الواسعة التي من ضمنها الأقطار العربية ، إلى أن خلع في ثورة دبرها حزب الاتحاد والترقي ، وتفرقت تلك البلاد بعده أيدي سباً في حروب متعاقبة . . .

هذا السلطان كان سداً منيعاً لنزول المهاجرين اليهود إلى فلسطين ، وكان من المصادفات التي لها مغزى أن بلغ السلطان قرار البرلمان على خلع ، قرره صو اليهودي نائب سلايك الذي اختارته لهذه المهمة الحياة المتنازعة لها من طرف البرلمان المؤلفة من خمسة رجال من الشيوخ والنواب المختلطين الدين والنصر . . . والتي سبق له الحصول قبل إعلان الدستور في تركيا على مقابلة السلطان مندوباً من اليهود الصهيونيين ، فاتحه فيها رجاء الملتحق بمسألة الهجرة إلى فلسطين مع تقديم هدية موعودة =

وكنت لما كنت في بلادى كالتحت هذين السلاحين على طول فترة انتقال الحكم فيها إلى أيدي الملاحدة وكان ظنى عند مغادرة تركيا مهاجراً إلى بلاد العرب التي جاء نور الإسلام إلينا منهم ، أنى أستريح من مجاهدة الملاحدة . لكنى وجدت الجوانثاقى بمصر أيضاً مسموماً من تيار الغرب ، فشق هذا على نفسى أكثر مما شق على موقف تركيا الجديدة من ذلك التيار ، كما شق وقوفى على أن اخوانى العرب يفضلون تركيا هذه على تركيا القديمة المسلمة ، فرأيتهم توغلوا في تقليد الغرب وسابقوا الترك في الافتتان به . والانتقال الشاثر في تركيا حصل عندهم في شكل هادى ومن طريق التأثير والتجديد في الأزهر ، فترى مجده الشيخ محمد عبده الذى ناظره الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » وقال في مناظرته : « إن الدين يخالف العقل والعلم لأنه الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحى ونبوءة ومعجزة وبعث وحشر وحساب وثواب وعقاب وكلها غير محسوسة ولا معقولة ، وأن المدو الحقيقى للأديان في هذا الزمان لم يعد منها بل صار خارجاً عنها ، فهو عدو جديد أخرجه التمدن الجديد ... »

هذا الشيخ الذى ناقش ذلك الأستاذ في الماضى البعيد رآه في الماضى القريب يؤلف الأستاذ محمد صبيح كتاباً مسمى باسمه ويضع في غلاف الكتاب لوحة تصور إيغل الباريسية مع مآذن الجامع الأزهر تقتبس رؤوس الثانية ضياء من رأس الأولى ؛ ويحكى المؤلف في كتابه بكل إعجاب كيف قضى الشيخ على علماء الأزهر القدماء وعلومهم وكتبهم كما سيحىء تفصيله في كتابنا هذا .

وكما ترى الأستاذ فريد وجدى بك الذى ناقش الشيخ التفتازانى المرحوم دفاعاً

== قدرها خمسون مليوناً من الجنيهات الذهب لحزبة الدولة وخمسة ملايين منها لحزبة السلطان الخاصة على تقدير قبول المشول ، فلقى رجاءه رداً عنيفاً من السلطان مقروناً بإخراجه من حضوره في سخط واحتقار . . . فهل يعرف إخواننا هذه المواقف السابقة لقسطنطين في الماضى القريب ويقارنونها بالحالات الحاضرة ؟

عن الانقلاب الكمال اللاديني في تركيا ، وقال : « فنجن الذين شهدنا هذه الآفة الاجتماعية يحرم علينا أن نصغر من شأنها أو نغربها غير مكترئين ، فإننا سنمر في كل الأدوار التي مر بها الأتراك متى جاء دورنا في نهوض حقيق صحيح . فإن لم نتعلم مما دخل فيه الأتراك درساً فلا أقل من أن نعجب به مع المعجبين . »

وناقشني هذا الأستاذ بعد سنتين منكرًا لمعجزات الأنبياء ومضيفًا إليه عند النقاش إنكار البعث بعد الموت ، وقال : « ... ولد العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التي كانت تساوره فتغلب عليها ودالت الدولة إليه في الأرض فنظر نظرة في الأديان ومرى عليها أسلوبه فغذف بها جملة إلى عالم الميتولوجيا (الأساطير) ثم أخذ يبحث في اشتقاق بعضها عن بعض واتصال أساطيرها بعضها ببعض ، فجعل من ذلك مجموعة تقرأ لا لتقدس تقديساً ، ولكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التي كان يستعبد لها الإنسان نفسه ويقف على صيانتها جهوده غير مدخر في سبيلها روحه وماله .

» وقد اتصل الشرق الإسلامي بالغرب منذ أكثر من مئة سنة فأخذ يرتشف من مناهله العلمية ، ويقتبس من مدنيته المادية ، فوقف فيما وقف على هذه الميتولوجيا ووجد دينه ماثلاً فيها ، فلم ينس بكلمة لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله ولكنه استبطن الإلحاد متيقناً أنه مصير أخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية .

» وقد نبغ في البلاد الإسلامية كتاب وشعراء وقفوا على هذه البحوث العلمية فسحروهم فأخذوا يهينون الأذهان لقبولها دسًا في مقالاتهم وقصائدهم غير مصارعين بها غير أمثالهم تقادياً من أن يقاطعوا أو ينفوا من الأرض . »

فيفهم من هذا ومما يأتي أن الدين في مصر مع ما فيها من الجامع الأزهر وغيره من المعالم والمعاهد القديمة في حالتها الراهنة ، ومع كون دستورها الجديد لا يزال ناطقاً بدين الدولة .. لفي حالة عجيبة ، لا من ناحية العمل بأحكام الشريعة الإسلامية

وقوانينها فحسب ، بل ومن ناحية الاعتقاد والاعتراف بأصول الدين الملخصة في الإيمان بالله ورسله واليوم الآخر .

فمعجزات الأنبياء المدودة من الخوارق التي تستند إليها نبواتهم غير معترف بها عند المبرزين من العلماء الذين اتخذتهم مصر الحديثة أئمة في الدين مثل الشيخ محمد عبده والشيخ رشيد رضا والشيخ الأكبر المراغي واقتدى بهم الكتاب من كبار المؤلفين مثل الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريد وجدي بك الذي يعمد آيات المعجزات ، بل آيات البعث بعد الموت أيضاً من التشابهات غير المحكمات .. إلى صفارهم مثل الدكتور توفيق الطويل القائل في كتابه « التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام » ص ٢٧ :

« رأى ابن خلدون يخالف الاتجاه الحديث الذي ينكر الكرامات وخوارق العادات وبؤول المعجزات بحيث تبدو متفقة مع منطق العقل متمشية مع سنة الكون مسائرة لطبيعة الأشياء » مع أن المعجزة المؤولة بما يتمشى مع سنة الكون لا تعود معجزة فتأويلها به واعتبارها بدون تأويل غير متفقة مع منطق العقل يرجع إلى إنكارها .

ثم إن نبوات الأنبياء تنهار بانهميار المعجزات لاشتراكهما في علة المخالفة لسنة الكون . ولذا جاء تعريف الشيخ محمد عبده بالنبي - كما يأتي نصه في الباب الثالث من هذا الكتاب - خالياً من خصائص النبوة المعروفة مثل الوحي والملك المرسل والكتاب المنزل والمعجزة . والنبوة المهارة تتحول في لسان الاتجاه الحديث إلى « المبقرية » فيعتبر أنها ماخسرت من ميزتها !.. فهذه حالة مصر الحاضرة - المستورة المكشوفة - في عدم الاعتراف بوجود الأنبياء .

أما عدم الاعتراف بوجود الله فله علامات أبرزها تصريح الأستاذ فريد وجدي بك - كما سبق نصه وسيذكر ذكره في هذا الكتاب عند مناسبات كثيرة - بأن في

الشرق الإسلامى نوابغ من الكتاب والشعراء اتصلوا بالغرب وعلومه فأروا دينهم مقذوفاً به مع سائر الأديان إلى عالم الأساطير ، فلم ينبسوا بكلمة لأن الأمر أكبر من أن يحاولوه ولكنهم استبطنوا الإلحاد متيقنين أنه مصير اخوانهم كافة متى وصلوا إلى درجتهم العلمية ، وهم اليوم مشتغلون بتهيئة الأذهان إلى قبول مااستبطنوه دسا في مقالهم وقصائدهم ، غير مصارعين به غير أمثالهم . والأستاذ نفسه منهم وفى طليعتهم وإن كانت لاينسى تفرقه منهم بطريقة يتسع لها قانون الدس ، حسبك مايفادى به دستوراً علمياً يردده دائماً فى مجلة الأزهر التى يديرها ويرأس تحريرها منذ بضع عشرة سنة : من أن العلم لايعتمد بمقول لا يؤيده محسوس كخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ونبوءة غير منظورة ووحى ومعجزة وبعث وحشر وحساب وثواب فى الجنة وعذاب فى النار ، وكلها - مما عده الأستاذ فرح أنطون منشىء مجلة « الجامعة » عند مناظرة الشيخ محمد عبده وانطبق عليه دستور الأستاذ فريد وجدى بك العلمى - غير منظورة ولا مقولة .

وحسبك أيضاً تحليل الأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر قارئيه بما ينتظره من الغربيين المشتغلين بالبحوث النفسية أنهم سيكتشفون وجود الله فيما يكتشفون . والجهور من القراء يسرون بهذه المواعيد ولا يفطنون لما دس فيها الكاتب النابغة من أن وجود الله لم يثبت إلى الآن بالطريقة التى تقنع العلم توفيقاً لدستوره المذكور آنفاً .

ونرى دعاية الأستاذ ، دعاية وبالأسف ضد الديانة ، تتخطى من فوق منبر الأزهر إلى ساحة الأدب ، فيكتب مقالة فى مجلة « الرسالة » بعنوان « الدين فى معترك الشكوك » والمجلة تضعها فى صدرها ، يعلن فيها الكاتب أن الدين قضى عليه قضاء لايرجى له البعث إلا من طريق استحضر الأرواح . وهو أن الدين إن كان يعيش الآن فإنما يعيش فى قلوب السذج من العامة ... فلا يحرك هذا الإعلان الذى ينمى الدين ويتضمن أشنع دعاية ضده ، ساكناً فى مصر بين أوساط المتعلمين ، وكيف

يحرك والناعى مندوب الأزهر ومثله فى عالم الصحافة ؟ فيا خسارة البلاد التى تسمى للتخلص من استثمار الإنجليز ، وأفظعُ الاستثمار الغربى الذى أفسد الدين والأخلاق - ولا شك فى مجيء هذا الفساد مع الإنجليز - نجيم فى عقول مثقفها ..!

وهل كان يخطر بالبال أن يكون هؤلاء المثقفون - ومعهم سادة الأزهر - ينكرون معجزات الأنبياء إلا معجزة القرآن لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، على أن يكون إعجازه أيضاً غير مفهوم منذ أزمنة طويلة خلت ؟ كما صرح به الأستاذ الأكبر المراعى فى مقالة نشرها فى الفترة المتخللة بين مشيخته الأولى والثانية على صفحات « السياسة الأسبوعية » و « الأهرام » وقال فيها : « وقد انقضى عهد الذين أدركوا الإعجاز من طريق الذوق وآمنوا بالقرآن بسبب هذا الإدراك ، ونحن الآن نقيم على الإعجاز أدلة عقلية ونقول انه تحدى العرب وأنهم عجزوا ، وهذا يدل على أنه من عند الله . » فيرد عليه أولاً : لماذا لا يعترف هذا الشيخ بإعجاز القرآن حالا وبنفوذ فى نفسه وهو شيخ أكبر المعاول الدينية والعربية الذى يستوجب أن يكون فهمه للمرية وللقرآن أكثر من غيره ؟ لماذا لا يعترف بإعجازه حالا فيحيله على الماضى ؟ فهل هو الذى أعجز العرب القدماء لا يعجز العرب الحاضرين ؟

ويرد عليه ثانياً : أن مسألة إعجاز القرآن على هذا لا تقوم على أدلة عقلية أيضاً ، وإنما تنقلب مسألة تاريخية وتقدر قوة ثبوتها بقدر قوة ثبوت المسائل التاريخية ، ومثلها مسألة معجزات الأنبياء مطلقا ، فلماذا إذن يعترف بمعجزة القرآن ولا يعترف بغيرها من المعجزات ؟ ولا محل لاستضعاف التاريخ فى تلك المعجزات لتأييدها بتصديق القرآن المنقول إلينا تواتراً والمسلم إعجازه متحدثاً للعرب الماضين .

ومعنى إعجاز القرآن على قول معالى هيكل باشا وزير المعارف سابقاً ورئيس مجلس الشيوخ حالا أنه معجزة عقلية إنسانية بلغت أسمى ما يستطيع الإنسان أن

يملفه . قال في « حياة محمد » ص ٤٤ من الطبعة الثانية :

« حياة محمد حياة إنسانية بلغت أسمى ما يستطيع الإنسان أن يبلغ ، وقد كان حريصاً على أن يقدر المسلمون أنه بشر مثلهم يوحى إليه ، حتى كان لا يرضى أن ينسب إليه معجزة غير القرآن ويصارع أصحابه بذلك . وقلنا عند الكلام عن قصة شق الصدر إنما يدعو المستشرقين والمفكرين من المسلمين إلى هذا الموقف من هذا الحادث ان حياة محمد كلها حياة إنسانية سامية وأنه لم يلجأ في إثبات رسالته إلى مالجأ إليه من سبقه من أصحاب الخوارق . وهم في هذا يمجدون من المؤرخين العرب والمسلمين سنداً حين ينكرون من حياة النبي العربي كلها ما لا يدخل في معروف العقل . »

وهذا القول من معاليه يستهدف انتقادات كثيرة نحصيلها إن شاء الله في الباب الثالث من هذا الكتاب ونقتصر هنا على القول بأن خلاصته تنزيل إعجاز القرآن ، الذي أتى به وكان أكبر وقائع حياته المقيّدة بأنها حياة إنسانية لم يدخلها خارقة من الخوارق - إلى استطاعة إنسانية ، وإن كانت أسمى ما يستطيعه الإنسان ، في حين أن القرآن نفسه يصرح بأنه فوق استطاعة البشر وأنه كلام الله . وهل يظن معالي الباشا أن القرآن الذي لا يستطيع الإنس والجن أن يأتوا بمثله مجتمعين ، في استطاعة محمد صلى الله عليه وسلم أن يأتي به من عنده ؟ أما إتيانه به من عند الله على أنه كلام الله فهذا ما لا يدخل عند الباشا في معروف العقل وأنه يكون القرآن على هذا التقدير من الخوارق التي ينكرها معاليه ولا يراها جذيرة بأن يلجأ إليها محمد صلى الله عليه وسلم . أما قوله حكاية عنه ، بعد التنبيه على أنه بشر مثلهم : « يوحى إليه » فقد كنت قلت أنه جار على قلم معاليه استرسالاً يسائر فيه نظم الآية القرآنية ويحتمى به عند اللزوم في ضمن قانون الدس ، إذ لو لم نقل هكذا كان ذلك القول من الحاكي خروجاً عن حدود معروف العقل ، ومن المحكى عنه لجوءاً إلى مالجأ إليه من سبقه من أصحاب الخوارق ،

وكلاهما مالا يرضاه الباشا . فلا محل لاحتمال كونه جادا في الاعتراف بالوحي ، لأنه متناقض مع سعيه لتزويه صلى الله عليه وسلم من الخوارق ... كنت قلت هكذا وكان لي الحق في ذلك تأليفاً لأقوال معاليه عن حياة محمد صلى الله عليه وسلم المنقولة آنفاً ، بعضها مع بعض ... لو لم يكن مفهوماً من آخر مقدمة كتابه أنه يتشجع أمام العلم فيعترف له صلى الله عليه وسلم بالوحي ... فإذا بقي قوله « يوحى إليه » مناقضاً لما أضاف إليه من الجمل .

وكان الأستاذ فريد وجدي بك وهو من غلاة منكري المعجزات بدعوى أنها مخالفة للعقل وسنة الكون كما ادعى هيكل باشا ، حتى أن الأستاذ فريد ينكر البعث بعد الموت للسبب نفسه ... كان هذا الأستاذ أنكر إعجاز القرآن بألفاظه ومبانيه في مقالاته التي كتبها دفاعاً عن فتنة ترجمة القرآن الثائرة في تركيا النقلية ، قائلاً : « إنه لم يتحدد أحداً ببلاغته وإنما تحدى الإنس والجن أن يأتوا بمثله في حكمته وشريعته » مع أن الأستاذ يعرف أن أمماً إسلامية لم تعجبهم شريعة القرآن فاستبدلوا بها شرائع الغرب قبل استبدالهم ألفاظاً أعجمية بألفاظه ومبانيه ، والأستاذ الذي ناصرهم في تبديل ألفاظه لم يؤاخذهم يومئذ على تبديل شريعته ... فنكرو المعجزات ، كما يفرقون بين الكتاب والسنة فيعولون على الكتاب ولا يعولون على السنة توسلاً إلى إنكار أحاديث المعجزات لتبيننا محمد صلى الله عليه وسلم ... يفرقون أيضاً بين لفظ الكتاب ومعناه ، فيتمسكون بمعناه ويخذلون لفظه ، ويتمسكون بلفظه ويخذلون بمعناه على حسب ما يقضى به هوى التجديد العصري المتسكع .

وعلى كل تقدير في موقف الكثرة من كتاب مصر وعلمائها الجدد إزاء معجزة القرآن خصوصاً ومعجزات الأنبياء عموماً ، فالنبوة لا تزيد على مرتبة المبقرية وهي ليست بمرتبة النبوة المعروفة في الإسلام وفي سائر الأديان ، كما أن النبي الذي عرفه الشيخ محمد عبده بإنسان فطر على الحق علماً وعملاً بحيث لا يعمل إلا حقاً ولا يعمل

إلا حقاً على مقتضى الحكمة... الخ » ليس بالنبي المعروف . فالنبوة مقضى عليها عند أصحاب القول السائد في مصر الحديثة من الكتاب والعلماء ، منحلة في بوتقة التأويل . وقد عرفت موقف مسألة الألوهية المخدولة عند أصحاب « مجلة الأزهر » و « الرسالة » في معترك الشكوك ، قبل موقف النبوة .

فالدين بكلا ركنيه الأساسيين مقدوف به في نظر الأوساط المثقفة المصرية بيد العلم الحديث الذي لا يؤمن بغير مائت بالتجربة الحسية ، إلى عالم الأساطير .. لا فرق بين مصر وتركيا الحديثتين في غلبة الإلحاد على الديانة إلا من حيث أن الانقلاب اللاديني تأسس في تركيا جبراً من الحكومة مفاجأة من عهد مصطفى كمال ، وفي مصر بالنشر والدعاية المدسوسة من حملة الأقلام والمحابة من الحكومة المرتبطة هي الأخرى بمحابة من الغرب الذي هو رأس هذه الفتنة المدبرة في الملكتين ، فأنجلترا انتهزت فرصة كون تركيا في عداد الدول المغلوبة في الحرب العالمية الأولى ، فساومتها بواسطة مصطفى كمال الذي وجدته أنصع أهل لهذه المساومة على الاحتفاظ باستقلالها في مقابل التنازل عن الخلافة والتجرد عن الدين والمشي في السياسة الدولية من وراء الإنجليز ، كأنها مولى العتاقة لها ، وتسنى انتشار الإلحاد في مصر تحت حماية الإنجليز من غير ثمن مقابل يذكر .

نعم ، إن تركيا الجديدة أخسر صفقة وأسوء عاقبة من مصر التي أدركت ماتصمر الإنجليز من البغض العميق نحو المسلمين فأخذت تقابل البغضاء بالبغضاء وتكرهها بكل قوتها على أن تكف يدها عن مصر في حين أن تركيا دخلت في حماية الإنجليز ووصايتها وكفرت بنعمة الله التي كانت لها في بمد عنها حين كانت دولة إسلامية .

ولقائل أن يقول: تجلو الإنجليز بعد الحرب العظمى الثانية عن مصر ، لأنها بلغت رشد هافي الاعتماد عن الدين ولم تعد تحتاج إلى شيطان الوصاية^(١) فالإنجليز عدو الإسلام وعدو الدولة العثمانية وصديقة تركيا الجديدة .

[١] بعد أن أدخل — هذا الشيطان — النزاع الغربي بين الدين والعقل في عقول المثقفين =

تسافر بعثة أزهرية إلى أوروبا لطلب العلم فيقول الأستاذ الأكبر المراغى فيما يقول عند توديعهم في محطة القاهرة : « إن المقول تنظر إلى الأديان نظرها إلى شيء تاريخي خال عن الحياة » ويتكرر ذكر العقل والعلم في كلامه مناوئاً للدين . وتسكتب « السياسة الأسبوعية » عن أعضاء البعثة المؤلفة من الشبان المدرسين في الأزهر : « أنهم سيواجهون نهجاً في البحث جديداً وهو أن يطالب الإنسان ليكون بمحثة صحيحاً بأن ينكر كل ما يعرفه وأن لا يثبت شيئاً إلا إذا قام عليه دليل من التجربة والملاحظة والاستنباط » ثم تقول : « إن أساس المنهج العلمى الصحيح الشك فى كل شيء » ويقول الأستاذ الكبير أحمد أمين بك فى كتابه « قصة الفلسفة الحديثة » : « إن قانون التناقض الذى يقول به المنطق الشكلى القديم والذى يقرر أن الشيء يستحيل أن يكون وأن لا يكون فى آن واحد ، يجب عليه الآن أن يزول من أجل حقيقة « هيغل » العليا التى تنسجم فيها التناقضات التى ذهب إلى أن كل شيء يكون موجوداً وغير موجود » وهذا الأستاذ يكتب فى مجلة « الثقافة » التى هى مجلة لجنة التأليف والنشر « إن علماء التوحيد لم ينجحوا فى مهمتهم ^(١) ، كما أن الأستاذ فريد وجدى بك رئيس تحرير مجلة الأزهر ينادى بالطمأن فى علم هؤلاء العلماء المسمى بعلم الكلام .

== من أهل البلاد التى استعمرها فلبنس الامر عليهم أيضا ، وألبس جنودها برانيط الفريزين . فسكان الجالين أنابوها نائبة عنهم ناطقة بأن من تشبه بقوم فهو منهم ، ويكاد من يرى هؤلاء الجنود والضباط فى الشوارع والمراكب لا يفتنح بمجلاء الانجليز عن مصر

[١] يقول ان علم التوحيد برهان لمن يعتقد لا لمن لا يعتقد ، وبذكر حكاية نابليون مع جلسائه من العلماء الملحدين على سفينة فى ليلة بدية فقال لهم انظروا أيها الرفاق ما أبدع هذه النجوم وما أجملها فمن أبدعها ؟ قال ملحد : نحن لانسأل هذا السؤال وما يدور فى ذهنك لا يدور فى أذهانتنا انما نسأل نحن كيف تطور هذا العالم وكيف وصل إلى ما نرى أن برهانك أيها الامبراطور دليل جميل لك . وكان هذا الجواب الذى لنا كلام عليه فى محل آخر من هذا الكتاب ، أقفم نابليون فى زعم مجلة الثقافة .

ويقول الأستاذ الأكبر المراغى : « ليس علم الفقه علم الدين ». وتنقل « الأهرام » عن الأستاذ الكبير عبد المجيد سليم مفتى الديار المصرية سابقاً ووكيل لجنة الفضولين المسمين أنفسهم « بلجنة التقريب بين المذاهب الإسلامية » أنه قال تصديقاً لقول رئيس اللجنة على علوبة باشا وزير المعارف السابق ^(١) « إن مذاهب الأئمة المجتهدين مبنية في الواقع على السياسة » وفي هذا القول إساءة الظن بأئمة الشريعة الإسلامية مثل أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل رضوان الله عليهم ، أى إساءة . وفي أهرام ٢٨ فبراير سنة ١٩٣٦ قول الأستاذ الأكبر المراغى لوفد الشبان العراقيين : « إن من ينظر في كتب الشريعة الأصلية بمين البصيرة والحذق يجد أنه من غير المعقول أن تضع قانوناً أو كتاباً أو مبدأ في القرن الثانى من الهجرة ثم يجرى بعد ذلك فتطبيق هذا القانون في ١٣٥٤ هجرية . »

أقول إن القوانين التى وضعتها أئمة الشريعة الإسلامية في القرن الثانى الهجرى وأخذوها من الكتاب أو السنة .. إذا كان عيبها عند شيخ آخر الزمان قدمها إلى هذا الحد فإذا يكون عيب مأخذها وهو أقدم منها ؟

وترى الأستاذ فريد وجدى بك يفسر الإيمان بالغيب المثنى عليه في كتاب الله ، بالإيمان بخلاف الواقع . ويكتب أستاذ مصرى من باريس إلى لجنة المباراة الصحفية

[١] والفارى يرى في محل من هذا الكتاب أن الجامعة قررت في عهد وزارة على علوبة باشا ، أن تكون شارات حراسها من صور آلهة المصريين القدماء فتكون شارة كلية الزراعة إله الزراعة وشارة كلية الطب صورة إله الحكمة وهلم جرا . . . فكتب صديقى الشيخ المفور له عبد المجيد اللبان شيخ كلية أصول الدين مقالة في الجرائد يستنكر هذا القرار ويلقت نظر الجامعة والوزارة إلى واجبهما نحو دين الدولة الذى هو الإسلام البعيد كل البعد عن الوثنية ورموزها ، فلم تسعاه وسكتت مشيخة الأزهر عن تأييد شيخ الكلية فاستقرت شارات الآلهة وشكر الله وحده سعى الشيخ اللبان . . . فلعل الباشا رئيس لجنة التقريب بين المذاهب مستعد لتوسيع هذا التقريب إلى ما بين مصر الإسلامية والفرعونية .

بإقاهرة مقالة يستحق بها الجائزة الأولى يوجب فيها على رجل القرن العشرين أن ينبذ العقلية الغيبية ويطاردها في كل مكان حتى تستوى له عقلية علمية ، ويريد بالعقلية الغيبية العقلية الدينية ، ثم ينحى بالألعة على علماء أصول الدين القائلين بأن العالم يسير على نظام وضعه الله تعالى له وهو قادر على تغيير ذلك النظام الذى فطره وأبدعه ، مع أن نظام العالم (فى ادعاء الكاتب) من طبيعة الأشياء ليس مفروضاً عليها من خارجها ، وهؤلاء العلماء لم يفهموا أن النظام الطرد فى العالم وتسلسل الملل ومعلولاتها أدل على القدرة اللامتناهية من ذلك التصور الركيك الذى يحمل من قدرته تعالى وسيلة لتغيير النظام . وصاحب المقالة الذى يعجبه تسلسل الملل والمعلولات إلى مالا نهاية له ، لا يدري أن التسلسل فى جانب الملل المترجمة إلى الماضى باطل عند العقلاء القائلين بوجود الله ليقطع هذا التسلسل الذى اهتدت عقولهم إلى بطلانه ويكون مبدأ له تنتهى فيه السلسلة ، فى حين أنه لا توجد علة أولى فى مذهب التسلسل إلا وقبلها علة .. أو أنه يدريه ولا يعترف ببطلان التسلسل مقتضياً فى ذلك أثر الشيخ محمد عبده الذى حكم بأن كل ما قيل أو يقال فى إبطاله فهو من قبيل الأوهام الكاذبة ، وكان خطأ الشيخ فى حكمه هذا عظيماً ، كما أن مسألة إبطال التسلسل فى الملل أصبحت من رؤوس مسائل هذا الكتاب . والشاهد هنا أن الآراء المؤدية إلى نقي النبوة والألوهية تنفق سوقها فى مصر الحديثة وتمهد لأصحابها مراکز عظيمة بقدر عظيمة الأخطاء التى تضمنتها .

ومن المظاهر المؤيدة لفكرة الإلحاد المستورة المكشوفة بمصر ، شغل الفلسفة الوضعية التى هى أحدث فلسفة الإلحاد فى الغرب ، وأشدها فى انطبع وإخفاء المكيدة للدين ، لا يخفف عن سوائه السوء نقد الأستاذ المقاد الخفيف فى كتاب « الله » عن هذه الفلسفة . مكاناً هاماً فى قلوب كبار الكتاب ، مع فكرة فصل الدين عن السياسة الذى يستلزم إلغاء المادة من الدستور الناطقة بأن دين الدولة الإسلام ، اكتفاء بدين

الأمة، إن كان يبقى دين في الأمة الراضية لتجرد حكومتها من الدين .
وكل هذه الحركات المختلفة الساعية لتهيئة الأذهان إلى قبول فكرة الإلحاد ،
منشؤها عدم إيمان العلم الحديث بوجود ما ليس منظوراً بالميون مما عدده الأستاذ فرح
أنطون عند مناظرة الشيخ محمد عبده في سالف الزمان ، وإيمان المثقفين المصريين عن
صميم قلوبهم بهذا العلم الذي هو العدو اللدود الراهن للأديان ، كما قال الأستاذ فرح ،
ولم يزل قوله نافذاً إلى الآن ، حتى إن أستاذ مجلة الأزهر لم يمدّ - فيما نقل عنه - عند
تعداد أسباب التأليف رقم ٥ - ردود الشيخ محمد عبده عليه، كلمة منبوسة .

ومن فروع الإيمان بالعلم الحديث المنكر لغير المحسوسات إنكار فضيلة الشيخ
شلتوت عضو جماعة كبار العلماء ومجمع فؤاد الأول للغة العربية ولجنة التقريب بين
المذاهب الإسلامية ، وجود الشيطان الرجيم الذي نستعيز منه كل يوم في الصلوات
الخمس ، وإنكاره لرفع سيدنا عيسى ونزوله في آخر الزمان ، بل إنكار الأستاذ
الأكبر الراغب أيضاً .

وزاد في الإشكال الديني الناشئ عن قصر التعويل على ما ثبت وجوده بالتجربة
الحسية وعدم الثقة بالدليل العقلي الذي كان علماء الإسلام يعتمدون عليه في إثبات
وجود الله ، فزاد في الطين بلة أن نقل الدكتور غلاب أستاذ الفلسفة في كلية
أصول الدين ، عن أحد علماء الغرب ، نقداً يتم على عدم صحة ذلك الدليل من
الناحية العقلية أيضاً ... وإن كان الدكتور غلاب نقله في سياق النقد على برهان
« ديكارت » ، ولم ينبس بكلمة في الرد عليه ، تصديقاً لقول الأستاذ فريد وجدي بك
المرار الذكر ، الذي يرى الرد على ما فعله العلم الحديث بالأديان من قذفها جميعاً إلى عالم
الأساطير ، أكبر من أن يحاوله محاول ، مع أن ذلك البرهان برهان علمائنا بعينه
وسيجيء تفصيله وتخصيصه في محله .

وهذا الكتاب يمدد هذه الشبهة ويذيبها إن شاء الله بمونه وتوفيقه ويجدد كل ما طرأ عليه الخراب في الشرق الإسلامي من نواحي الإيمان الديني المبني على أساساته العملية القديمة ، مهما كان الخراب عظيماً متولداً من استيلاء الإيمان بالعلم الحديث على مكان العلم القديم في القلوب ... يجدد كل آثار الخراب ويسترد مركز الإيمان القديم إليه ، في كفاح وحرب مشنونة ، إن لم تكن على العلم الحديث فملى متعلميه وعلماؤه الضالين في تقدير قيمة ذلك العلم ومعرفة حدوده . ولم يهمل الكتاب بين مساعيه في مكافحة الضلالات وإزالة الشبهات الحديثة معالجة ما قدم منها وانتقل من الماضي إلى الزمان الحاضر محتفظاً برواجه في سوق الضلالات الاعتقادية لكونه جديداً في بطلانه لم يف عليه الدهر رغم قدمه ، فكأن بطلانه أعاشه وأفاض عليه الجدة في نظر المصريين المزمين بالأضاليل ... ونعني بهذا مسألة وحدة الوجود التي لم نأل جهداً في درسها واكتشاف منشأها واستئصالها بمون الله تعالى وقولنا هذا الذي هو عبارة هنا عن الدعوى المجردة ، يتجلى في الباب الثاني من هذا الكتاب إن شاء الله على القارىء المجد الصابر لا صاحب النظر العابر .

هذا ما يتعلق بتعمير الدين وتعزيزه في نواحيه الأساسية الاعتقادية المحتاجة إلى التعمير بعد الخراب وتعزيز بعد الاستهانة . أما ما طرأ على الناحية العملية والاجتماعية فحسبك في تقدير مبلغه من الفساد أن تعرف مبلغ الضلال في عقليات القائمين بتنظيمها وعلى الأقل المتكلمين في أمرها فتقرأ مى في الجرائد أو تسمع من الراديو في الذكري الثلاثين مثلاً من ذكريات قاسم أمين صاحب الحملة على حجاب النساء ومؤلف كتاب « تحرير المرأة » ، مهزلة تأميل الثواب له من سفورهن .. نعم مهزلة تأميل الثواب له على الرغم من آيات الحجاب الموجودة في كتاب الله . وسنتكلم على هذه المسألة أيضاً في محله من الكتاب بما تستحقه من التفصيل . ومما يقضى العجب من تلك الذكريات أنها تحتوى الكشف عن كون حركة قاسم أمين مقرونة بتأييد الشيخ محمد عبده ،

فيقول الشاعر الكبير على الجارم بك خطاباً لقاسم صاحب الذكرى :

كنت في الحق للإمام نصيراً والوفى الصفي من أصحابه
نم هنيئاً فصر نالت ذرى المجد وفازت بمحضه وليابه
منك عزم الداعي وفضل المجلى وعلى الله ما ترى من ثوابه

لا شك للإسلام في كفر مستحل الحرام القطعي الذي منه رفع الحجاب عن النساء وجعلهن كالرجال في الظهور أمام الأعين ، بل أكثر منهم إلى أن يصبحن كأمسيات عاريات كما في حالة النساء الحاضرة بمد العمل برأي قاسم أمين مفتي الديار المصرية في النساء ، في حين أن كتاب الله يحرم عليهن إبداء زينتهن إلا لبمولتهن أو آبائهن أو آبائهن أو أخواتهن أو بنى أخواتهن أو نساءهن إلى آخر الآية الواردة في سورة النور بكل صراحة وتفصيل .

وإذا كان استحلال الحرام كفراً في الإسلام فإذا يكون دعوى استحقاق الثواب على استحلال الحرام ؟ ولذا سميناها مهزلة .

التعريف بمهراج الكتاب في نقد الأقوال :

لم أسلك في الذين انتقدت آراءهم في هذا الكتاب - وهم كثيرون - السبيل المعتاد في زماننا للتأليف ، لاسيما تأليف كتاب مثل كتابي في خطورة الموضوع وجلالته ، وهو أن لا يشتغل المؤلف في صلب كتابه بمناقشة كل من خالفه في رأيه بأقوالهم المذكورة في الكتب والنشورة في الصحف والمجلات ، بل يمرض لما يستحق منها التمرض في إشارة قصيرة على الهامش مع رقم صفحة الكتاب الذي يتضمن تلك الأقوال ، أو على الأكثر مع النقل من نصوصها في اقتضاب وغير كفاية ، حتى يحتاج من يريد من القراء أن يطلع على تمام النص أو ما يقوم مقام التمام ، إلى مراجعة ذلك الكتاب ليكون حكماً عدلاً في المقارنة بين المؤلف والمخالف . وفيه شغل للقارئ ربما يمدد شاغلاً فينصرف عن مراجعته ويكتفى بما نقل عنه نقلاً منقوصاً ويتقبله بغير حق كاللقبوس ، أو ينصرف في سبيل المراجعة عن الاستمرار في مطالعة الكتاب الذي بيديه ، أو على الأقل يتأخر في قضاء حاجته الذهنية عن أوانه ، وربما تتمذر عليه المراجعة بالمرّة .

وفضلاً عن هذا فقد رأيت في اختيار هذا الأسلوب في نقد الأقوال شيئاً مما ينافي الأمانة والصراحة ويشبه الخلس والدلس في عرض المسائل على الأنظار . أذكر مثلاً لهذا من كتاب « التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام » المنشور حديثاً للدكتور توفيق الطويل مدرس الفلسفة بجامعة فاروق ص ٩ .

فبعد أن عرّف الغيب نقلاً عن « كشف اصطلاحات الفنون » بالأمر الخفى الذى لا يدركه الحس ولا تقتضيه بدهاة العقل ، قال في الهامش :

« وقد رأى الأستاذ محمد فريد وجدى أن الغيب يقابل الواقع (مجلة الأزهر في الجزء الخامس من المجلد الثامن) ولكن هذا التعريف أحق فضيلة الأستاذ مصطفى صبرى شيخ الإسلام في الدولة العثمانية سابقاً فندد به في (القول الفصل بين الذين

يؤمنون بالغييب والذين لا يؤمنون) وقرر ص ١٤٩ ، بأن الغيب ماغاب عن الحاسة .
والذى يبدو لنا أن التعريفين ليس بينهما تناقض ، وإن كان كلاهما غير واف بالحاجة .
فنقول ماذا يفهم القارى من هذا القول ؟ يفهم أن كلاً منا ، أنا والأستاذ فريد
وجدى بك مخطئ في الإتيان بتعريف للغييب غير واف ، وزيادة على هذا الخطأ المشترك
فإنى مخطئ أيضاً في الحنق على الأستاذ فريد وجدى الذى جعل الغيب مقابلاً للواقع ،
لكون تعريفه لا يتناقض مع تعريفى . ونحن ننقل هنا نص الأستاذ فريد في الجزء
المذكور من مجلة الأزهر :

قال في مقالته التى كتبها على وفاة جميل صدق الفيلسوف (على تمبير الأستاذ)
المراق :

« أسلوب الفلاسفة الأولين الاعتداد بالمسلّمات العقلية والقضايا المنطقية والتدرج
منها إلى إدراك الملل الأولية (يعنى الإدراك المنتهى إلى الاعتراف بوجود الله) وهو
أسلوب أصبح لا يقيم أكثر المتعلمين على الطريقة الحديثة (وكأن الأستاذ يمدح بقوله
هذا المتوفى المعروف بالحامد) .

ومن أقوال الأستاذ عن المتوفى في نفس المقالة : « افتتن بمقررات العلم الطبيعى
وشغف حباً بالفلسفة المادية فخلعته عن العقائد الدينية ، ولم يستطع أن يتغلب على
عقائده الوراثة فيعلم أنه أصبح مادياً ، فوقف حائراً لا يدري بأى فريق يلتحق : بفريق
الذين يؤمنون بالغييب أم بفريق الذين يؤمنون بالواقع ؟ »

هذا قول الأستاذ فريد الذى أحقنى لكونه جعل فريق المؤمنين بالغييب الذين
أعنى عليهم الله في رأس كتابه والذين نحن المسلمين منهم ، مقابلاً لفريق المؤمنين بالواقع ،
ومعناه انه اعتبر الفريق الأول أعنى المؤمنين بالغييب ، مؤمنين بنير الواقع ، على الرغم
من أن الإيمان بالله داخل في الإيمان بالغييب دخولا أولياً ثم يأتي الإيمان بعلامته

وكتبه ورساله واليوم الآخر . فهل كل هذا إيمان بخلاف الواقع ؟ فالأستاذ فريد كاتب مجلة الأزهر يعيب على الفريق الثنى عليهم في كتاب الله ، مادحاً ضد هذا الفريق بأنهم المؤمنون بالواقع ، مع أن الفيلسوف الذي تظاهر الأستاذ بانتقاد عقيدته كان يتردد - على رأي الأستاذ - حائراً بين الفريقين ، غير جازم بتفضيل فريق الذين لا يؤمنون بالغييب على الذين يؤمنون به ، كما فضل الأستاذ فهو أشد في ارتباك العقيدة من الفيلسوف الزهاوي .. ولا أدرى لماذا لم يُبحث الدكتور الطويل ما أحق الشيخ مصطفى صبري مؤلف « القول الفصل » من حالة الأستاذ فريد وجدى في جمل المؤمنين بالغييب وغير المؤمنين عليهم سافلهم ومناورته القاذحة في الفيلسوف الملعون بما يشعر المدح ؟

وبعد هذا البيان يظهر خطأ الدكتور فيما لا يرى تناقضاً بين تفسيري للغييب وتفسير الأستاذ كاتب مجلة الأزهر الذي يتناقض مع رؤوس عقيدة الإسلام ، فضلاً عن تناقضه مع تفسيري .

أما كون الدكتور المؤلف يمد كلا من التعريفين غير واف بالحاجة لخطأ فيه ظاهر أيضاً بالنظر إلى اكتفائه في التعبير عن تعريف الأستاذ بأنه غير واف بالحاجة ، بل تعبير الدكتور نفسه غير واف بما يستحقه تعريف الأستاذ من التشدد في الرفض . وأما خطأ ذلك التعبير بالنسبة إلى تعريفى فإنى لم أقصد بما ذكرته في « القول الفصل » عن الغيب بما غاب عن الحاسة تعريف الغيب إلا بقدر ما يتبين به تحبط الأستاذ كاتب مجلة الأزهر في تفسير الغيب ، ولا أقول في تعريفه ، ولعله أيضاً لم يرد التعريف . لكنه فسره ولو عرضاً وإجمالاً وأخطأ فيه خطأ فاحشاً ، كما ذكرته واكتفيت في تصحيح ذلك الخطأ بحمل الغيب على ما غاب عن الحاسة لا عن الوجود كما يوحى تفسير المخطئ فيكون الغيب على تفسيري مقابلاً للشهادة كما ورد في قوله تعالى « عالم الغيب والشهادة » ويكون مغزى التفسير هو الرد على جملة مقابلاً للواقع المفهوم منه كون الإيمان بالغييب إيماناً بغير الواقع . وقد كفانى هذا التفسير في الرد على ذلك

الخطأ الفاحش ، كما فسره الفخر الرازى صاحب التفسير الكبير بما فسرتُ به أهى الغائب عن الحاسة وقال إنه رأى جمهور المفسرين .

هذا ، ولكون مقصودى مما ذكرته فى « القول الفصل » متعلقاً بتفسير الغيب ، بل من « القول الفصل » كله وغيره مما نشرته وأنشره إن شاء الله من الآثار ... تصحيحاً ما صادفته فى نشرات الماصرين المتفرقين من مناهل الغرب غير المصفاة ، من الأخطاء الضارية لعقائد الإسلام فى صميمها ، لا الاشتغال بتفسير الألفاظ وتفصيل المعانى والتكاثر بكليات العلوم والمعارف - اكتفيت فى تعريف الغيب بما يفى بحاجتى التى ذكرتها ، غير مبال بأنه قد لا يكون وافياً بحاجة غيرى ، كمن أراد التأليف فى موضوع الغيب فأتى بتعريف من « كشاف اصطلاحات الفنون » للهانولى أضيف فيه إلى ما غاب عن الحاسة « مالا تقتضيه بداهة العقل » ولا مانع من أن يكون هذا التعريف أفضل من تعريفى لمن أراد أن يأتى بتعريف للغيب يحدده تحديداً فنياً ويخرج منه ما غاب عن الحاسة فقط .

على أن لى أن أقول : لاشك فى أن المعنى المتبادر من الغيب فى كلام العرب وفى كتاب الله الذى نزل على لئهم وعلى ما تنساق إليه أفهامهم فى استعمال الألفاظ ، هو مقابل الشهادة ... أما ما تقتضيه بداهة العقل من غير المحسوسات فإن لزم إخراجها من الغيب - رغم كونه غائباً عن الحاسة - وإدخاله فى الشهادة ، فالمقول أن يكون ذلك من طريق إلحاقه بالشهادة تشبيهاً ، لا لكونه مشهوداً حقيقة .

ولى أن أقول أيضاً إن الله تعالى داخل فى الغيب الذى أثنى فى كتابه على المؤمنين به كما صرح به علماء الإسلام . ومع هذا فلا مغالاة فى القول بأن إدراك وجود الله مما تقتضيه بداهة العقل على ما ذهب إليه الفيلسوف العظيم ديكارت من أن الإنسان يدرك وجود الله بعد إدراك وجود نفسه وقبل إدراك وجود العالم ، وسيجىء بحثه فى هذا الكتاب . فالأولى بالجمع بين هاتين الدقيقتين أن يقتصر فى تفسير الغيب على

ما غاب عن الحاسة ، لئلا يكون الله خارجاً عن الغيب الذي يؤمن به المؤمنون ، على مذهب ديكرت أيضاً .

فهذا نموذج أسلوب النقاش الذي التزمته في كتابي ترجيحاً على الأسلوب المعتاد عند المعاصرين من أصحاب التأليف الذين يستأثرون لأقوالهم بمنع من سلب الكتاب مخاطبون منه خصومهم من غير أن يؤذن لهم بالدفاع عن آرائهم إلا بكلمات مقتضبة يهيمونها من دهايز الصفحلت (الهوامش) وقد رأيت نموذجاً المنقول من كتاب الدكتور الطويل ، فليقارن القراء بين الأسلوبين .

نعود إلى استعراض مناهج المؤلفين في كتبهم إزاء مخالفهم : وكما لا يعجبني عند النقل من الأقوال التي يراد نقدها أن لا يعطى حق النقل ، كذلك لا يعجبني الإعراض عن أقوال طائفة من المخالفين بالمرّة مهما كانت صلتها بموضوع الكتاب ، بل ومهما كانت قيمتها في نفس الأمر ، لعدم كون أصحاب تلك الأقوال من أكفاء المناظرة للمؤلف ، سواء كانوا من غير أكفائه حقيقة أو في زعم المؤلف . ففي هذا النهج الذي يهتم فيه بالقتال أكثر من القول بتصير ظاهر في مراعاة حق البحث العلمي ، ترجيحاً لمراعاة حظ النفس المتكبرة . ومن الناس من يتخذ من طبقات الناصب الحكومية طبقات في العلم يوشك من ارتقاها أن لا يصعد إليه صوت ناقد ، وإن رأيت مصر في طليعة بلاد لا تعدم أناساً من هذا الطراز أقاموا حولهم سياجاً من سمك الناصب الرسمية إذا استووا عليها سقط عنهم التكليف مثل غلاة الصوفيين المختلفين في مراتب الطريقة مرتبة تسقط التكاليف الشرعية عمن بلغها .

وقد سبق حين حدثت في تركيا الكمالية فتنة ترجمة القرآن أن كتب الأستاذ الأكبر المراغى مقالة طويلة في « السياسة الأسبوعية » وفي « الأهرام » يرتأى فيها ، لأجواز القراءة في الصلاة للأعاجم بتراجم القرآن على لغاتهم مع القدرة على قراءة الأصل

العربي ، بل ترجيح قراءة التراجم على قراءة الأصل ، فضلاً عن جوازها^(١) وكنت انتقدت تلك المقالة في كتابي « مسألة ترجمة القرآن » المنشور سنة ١٣٥١ هـ انتقاداً مفصلاً ، وكان الأستاذ لم يجب على انتقاداتي ؛ ثم تجدد النقاش على موضوع ترجمة القرآن بعد سنين بين بعض الفضلاء الذائدين عن حمى القرآن كالشيخ محمد سليمان والأستاذ محمد الهياوي^(٢) رحمهما الله وبين الذائدين عن حمى مشيخة الأزهر المروجة للموضوع ، مثل الأستاذ فريد وجدي ، فإذا بمقالة الأستاذ الأكبر المراغي القديمة قد نشرت في مجلة الأزهر مرة ثانية بعينها إصراراً على ما فيه من الأخطاء التي من جملتها عدم إصابة صاحب المقالة في فهم أقوال الفقهاء الأحناف التي كان يستند إليها . وقد نبهت عليها في كتابي المذكور ، فنجوهل للتنبيه والمذنب ، فلعله لم يرنى كفواً لمناظرته ! أما مسألة التصريح بأسماء الذين ناقشهم على آرائهم أو الكف عن ذكر الأسماء في الماصرين والاكتفاء بنقد الأقوال والآراء كما أشار به إلى بعض الأصدقاء وأصر بعضهم على ترجيح هذا الرأي قائلاً ان خلافه يخرج الكتاب عن وقاره فيجمله كتاب جدال وقيل وقال ويحلب عليه الحصومات - فهذه المسألة تحتاج إلى شيء من الإيضاح والتمهيد ، فأقول :

أيها القارئ الكريم ، ما أعظم المهمة التي أخذها هذا الكتاب على عاتقه ، وما أغمض المشكلة التي وعدك حلها وتحليلها قبل حلها ، أعني مشكلة إنقاذ الدين عن الشكوك المستولية على قلوب المتعلمين المصريين . لأن عملية التحليل الذي يتوقف عليه الحل تؤدي إلى نصب كلمات بنصها كتبها أصحاب تلك الشكوك في مقالة كذبي

[١] وما يلفت النظر أن هذه الفتنة على الرغم مما وجدت مظاهره من تطوعين في مصر مثل الأستاذ فريد وجدي والشيخ المراغي ، ما نجمت حتى في تركيا التي هي محل حدوثها

[٢] سمعت في تأييد هذا الأستاذ قصيدة لمحمد الحناوي لم يرقني روحها في صدق القول شيء مما سمعته بمصر من المرائي .

أو كتاب كذا أمام الأعين ، ثم إن الشكوك لا تُلقَى في الأكثر مريحة على أنها شكوك في الدين ولحقها يريد التشكيك والتوهين في عقائد المؤمنين، بل تُلقى على طريقة الدس وتهينة الأذهان التي يشتغل بها نوابغ الشرق من زمان كما سبق نقله من كلام الأستاذ فريد وجدى بك .

وبالنظر إلى كون أصحاب الشكوك راضين عن شكوكهم من ناحي القلوب إليها في عصر سيادة العقلية الربيبية في الغرب الذي هو قدوة الشرق الحديث في الثقافة ، فهم ليسوا في حاجة إلى أن أنبههم على أخطائهم وأذكروهم بأسمائهم في الكتاب مع أقوالهم التي أخطأوا فيها جنباً لجنب ، ليكون ضماناً لوصول التنبيه إليهم لمعلم يستفيدون منه . على أنى ضعيف الأمل جداً فيما إذا كان ينفعهم التنبيه ، مادامت الشكوك راسخة في رؤوسهم لاتساوهم ولا تقض مضاجعهم ، لكونها شكوكاً في الدين الذي لا يههمهم كما يههم المؤمن القديم ، وكونها في زعمهم شكوكاً مبنية على أسباب علمية غير مرجوة الدفع ، لاسيما إذا كان من تولى الدفع واحداً من علماء الدين الذين أصبحوا منذ أزمته طويلة غير مسموعى الكلم وامتاز من امتاز بينهم بروج القول، تابعاً لتيارات الضلال الحديثة لامتبعوا في معارضتها. وعلى كل حال فذكر الأسماء عند نقد الأقوال، أعترف بأنه لا ينعف القائلين ولا يؤثر فيهم غير إثارة الضغائن على الكتاب ربما تحول دون ذبوعه أو دون إذاعة من أراد الإعلان عنه .

أما القراء فهم لا يلفتهم كل كلمة تثير الشك في الدين على أنها تثيره أو على أن المثار شك ذو خطر على عقيدة الإسلام ، إلا بالقياس على خطورة مركز التكلم ، فلا ينجع ما بذلته في الكتاب من الجهود ليكون كفيلاً بتصحيح ما قسد من العقائد إزاء التشكيكات المصرية، مع دوام مراکز المشككين محفوظة في قلوب الناس ولو بالنسبة إلى كلماتهم التي تضمنت الزيف والإذاعة في العقيدة . فحقيقة الواجب الذي توليت القيام به ليست عبارة عن تأليف كتاب في علم أصول الدين يشرح مسائله أو يشرح طائفة

مهمة منها تشتت الحاجة في هذا الزمان إلى معرفتها على وجه الصحة ، وليس كتابي ككل كتاب على يحتذى خطته المعتادة ، وإنما الناية التي أهدف إليها مكافحة الشبهات المصرية المسطرة على مسائل تقوم عليها دعائم عقيدة الإسلام وغيره من الأديان، مع مكافحة أشخاص الثيرين لتلك الشبهات من الغربيين ومطبقها على عقائدنا من الشرقيين.. مكافحة الشبهات ومكافحة مثيريها معاً ، بل ومكافحة المكامن أيضاً التي ربما يستتر الثيرون وراءها، إلى أن يترزع مكان الشبهات مع مكان مثيريها في قلوب الناس كائنين من كانوا ... فتتهار الشبهات ومروجوها وتسلم عقيدة المؤمنين من شرورهم وتسويلاهم التي قد لا يحسونها بأنفسهم أو لا يقدرون قدر مضارها ، وموقفي منهم موقف المحارب ولا تكون الحرب خفية ، فإن كانت فأنا لا أعرف مزاولتها كما يعرفون . ثم لأنهم مشككون ويكفيهم العمل في الخفاء كالصيد في الماء العكر ..

فلا بد إذن من التصريح بأسماء الذين أناقشهم ... وقد قلت في مقدمة الكتاب التي أحصيت فيها أسباب تأليفه مبسوطه كل البسط : « ولما هاجرت بعد انقلاب تركيا إلى مصر وجدت فيها العلم الحديث الغربي الناظر إلى الأديان نظره إلى الأساطير، أنطق لساناً من علم أصول الدين الإسلامي وأعلى صوتاً .. » فكان من واجبي إثبات صدق هذا القول .. وقد كان معلوماً أن مهمة هذا الكتاب الرئيسية مكافحة اللادنيين وعاربها بطريقة علمية متجلية في القضاء على كل شك يرمي إلى الإلحاد . ومن المقول أن تتقدم هذه المرحلة التي هي مرحلة النفاة مرحلة أخرى يُشرح فيها وقوع الشرق الإسلامي في خطر من انسياب العقليات الغربية المناوئة للدين إلى أذهان المنقذين ، وإثبات هذا الخطر يتوقف على سرد شواهد من كلمات رجال يستدل بأهمية مراكمهم الرسمية أو الأدبية على أهمية الخطر .

وليس من حق القارئ المنصف أن يتوقع مني في هذا الكتاب عند نقد الأقوال التي لا يجوز الإغضاء عليها من رجال الدين أن أضع توطئة لعملية النقد في كلمات مقدمة

تتضمن مدح أصحاب تلك الأقوال وإكبارهم كما هو المعتاد في زماننا ... وفي ظني أن الأقوال التي تستوجب التعميق والاستنكار فلاشتغال قبلها بمدح وإكبار القائلين أصبح عادة متبعة بين نقاد الشرق الإسلامى بعد أن تمودوا تقليد الغربيين وهى من زيوف مدنيّتهم فيهتمون بالمصانعة أكثر من المصارحة ، مع أن في الشرق اليوم شخصيات وأسماء أكبر واتخذت قدوة في الزيف عن محجة الإسلام .. فالحق أو بالأولى من واجب رد الحق إلى نصابه ، الخط من مراكزم في القلوب بقدر ما حازوه منها بغير حق .

هذا واجب الكتاب ليطمئن على كونه نافعا للقراء المحايدين .. ثم إنى غير مسىء للذين أسارحهم ساعيا لإقامة ما في عقيدتهم أو فهمهم لعقيدة الإسلام من هوج ، ومصارحتى إليهم بالحق أنفع لهم من أن يفضوا على بسبب هذه المصارحة ، ومن كلمات الحكمة : « صديقك من صدقك لا من صدقك » . والمقصود الأسمى هو خدمة الدين والعلم بمغناه الصحيح وخلاصتها خدمة الحقيقة من غير مسايرة العادات والتيارات أو مراقبة المراكز . ولو كنت سايرت في خدمة الدين والعلم الاعتبارات الخارجية عنها لقلت مع القائلين المصريين أن العلم والدين ضدان لا يجتمعان وانصرفت عن تأليف هذا الكتاب أو جعلته كتابين مفترقين تفريقا لخدمة أحدهما عن خدمة الآخر ، كما فرق الشيخ الأكبر المراغى في خطابه للبعثة الأزهرية إلى أوروبا عند توديعهم في محطة القاهرة ، وسيجيء نقله في هذا الكتاب بنفسه .

ثم إن في عدم التصريح بأسماء الذين أناقشهم ، بعض التنكب عن مسلك الصراحة وأهم من ذلك أن القول الذى أريد نقده من غير تعيين صاحب القول قد يُظن أنى زدت على أصله أو نقصت أو غيرته وصوّرتة في صورة يسهل الرد عليه ، ولو ذكر نصه بين القوسين وأراد القارى أن يبين صحة النقل وتام مطابقته للأصل صعب عليه تعيين

عمل القول من غير تعيين القائل . فالأولى بمصلحة العلم وأمانة البحث ما اخترته من طريق الصراحة .

وأمر ثان : وهو أن البعض الآخر ممن قرأت عليهم من أصدقائي بعض أبحاث الكتاب وجد في أسلوب مناقشاته شيئاً من الشدة والقسوة ورأى أن التأثير على القارئ عند الملاينة يكون أكثر .. وجوابي عليه :

أن ردى على المخالفين صفتة في درجات مختلفة من الشدة واللطاف وأنه ليس تعنيفي وتشديدي موجهاً إلى القراء ، بل إلى الذين أناقشتهم ، وهم لا أمل لي في تحويلهم عن آرائهم الضالة المضلة بما جربتهم وجربهم غيرى . وإنما أنا أهزمهم وأقضى عليهم بوابل من النقد الملمى ولا غرو إذا كان الوايل قد تصحبه الرعد والبرق . وبذلك أكون مؤثراً في عقول القراء الذين يجرى النقاش في مرأى ومسمع منهم والذين عنيت بتأليف هذا الكتاب لأجلهم ، ولست بشاتم للذين صوبت نحوهم سهام النقد الحاسم . ثم إنى ما قسوت في القول إلا على الذين قست أقوالهم على أساس من أسس الدين أو علم من علومه أو طائفة من علمائه . وما فرطت في جنوب من ناقشتهم وفيهم المفرطون في جنب الله والمستهيون بالعقل والمنطق .

وقولى في الذين ناقشتهم « وهم لا أمل لي في تحويلهم عن آرائهم الضالة المضلة بما جربتهم ... » ، أذكر لهم مثالا من الأستاذ فريد وجدى الذى يرى اسمه كثيراً في هذا الكتاب فقد ناقشته على إنكاره لمعجزات الأنبياء في بضع مقالات من الطرفين منشورة في « الأهرام » قبل سنوات ، فلم يقلع عن رأيه بل أضاف إليه في ردوده على إنكار البعث بعد الموت . ومثالا آخر من فضيلة الشيخ شلتوت عضو كبار العلماء : انتقدت في « القول الفصل » قوله المنشور في « الرسالة » المنكر لرفع عيسى عليه السلام إلى السماء ونزوله منها في آخر الزمان ؛ فردّ على بجمس مقالات أخرى مصرّاً على إنكاره . وسيرى القراء جوابي على هذه المقالات إن شاء الله .

وأحدث مثال لعدم تأثير بيان الحق في قلوب المثقفين المصايين بالضلال المصرى
مهما كان الحق ظاهراً وبيانه مفجعاً ، أن الدكتور توفيق الطويل مؤلف « التنبؤ
بالغيب عند مفكرى الإسلام » يقول في هامش الصفحة (٢٧) :

« رأى ابن خلدون يخالف الاتجاه الحديث الذى ينكر الكرامات وخوارق العادات
ويؤول المعجزات بحيث تبدو متفقة مع منطق العقل ، متمشية مع سنن الكون ، مسيرة
لطبائع الأشياء ، وبهذا يمتنع وصفها بالخوارق . ويقال ان القرآن وحده هو الحجة
القطعية على نبوة الرسول وما عداه شبهة لا حجة . وقد تصدى لدفع هذا الاتجاه
الشيخ مصطفى صبرى وهاجم من أجله بعض أعلام المحدثين . »

وأنا أقول : ليس ابن خلدون وحده يخالف ماسماه الدكتور الاتجاه الحديث الذى
ينكر الكرامات وخوارق العادات ويؤول المعجزات بما يخرجها عن كونها معجزات
تتمشى مع سنن الكون وتسائر طبائع الأشياء ، بل جميع علماء الإسلام على خلافه
إلى أن جاء الشيخ محمد عبده ومن أخذوا منه ، لأن تأويل المعجزات بما يخرجها عن
خوارق المادة ، يخرجها أيضاً عن كونها معجزات ويؤدى إلى إنكار نبوات الأنبياء
مع المعجزات لما فى إزال الوحي والكتب عليهم وإرسال الملك إليهم خرقاً لسنن
الكون ، ولا تكون المعجزات معجزات بدون خرقها ، حتى ان القرآن الذى
يتظاهر الدكتور الطويل باستثنائه بين المعجزات والاعتراف بكونه وحده حجة قطعية
مع من قلدتم من المعترفين ، لا يكون حجة إن لم يكن كغيره من المعجزات خارقة
من الخوارق ، وهو متوقف على كونه كلام الله إذ لو كان كلام سيدنا محمد لا يكون معجزة
كما لا يكون خارقة . فعنى الاتجاه الحديث المنكر للكرامات وخوارق العادات والمؤول
للمعجزات بما يخرجها عن إعجازها ويرجع إلى إنكارها أيضاً اتجاه إلى رفض أساس
من أسس الدين . فكيف بتأسس هذا الفكر المترجم عن الكفر البائح والجهل الفاضح

في جامعة مصر الإسلامية وينشر بقلم مؤلف من مدرسيها من غير أن يلقى نكيرا من داخل الجامعة وخارجها ؟

أما ان المعجزات بدون تأويل ، لا تتفق مع منطق العقل فتخرق العقل والعادة معا ، فهو غلط ناشئ من عدم التمييز بين خارق العادة الممكن وخارق العقل المستحيل . وإني خصصت لتحقيق هذه المسألة وتوضيحها ١٥ صفحة « من القول الفصل » (من ٢٥ إلى ٣٩) ونهت فيها إلى أن التعللين المصريين لا يدرون أن دائرة الإمكان أوسع بكثير مما يظنون . والدكتور الطويل الذي يرى أنه قرأ كتابي ، لا أقول لم يفهم تلك الصفحات بل تمم أن لا يفهمها عناداً وإصراراً على عقليته الراسخة فيه تقليداً للملاحدة الغرب أو تقليداً للقلدين من أساتذته المصريين ، وهم يستهينون بالعقل والمنطق مستضعفين الأدلة البنية عليهما ، ثم يقولون عن المعجزات الخارقة للعادة وبعبارة أخرى لسنة الكون والتي لا مانع من اتفاقها مع العقل والمنطق : « لا تتفق مع منطق العقل » وليتهم قلدوا من علماء الغرب التكاملين بمنطق العقل ، وهم موجودون ومذكورون في « القول الفصل » .

« قال (ويليام استانلي جون) من كبار المنطقيين الإنجليز : « القدرة التي خلقت للعالم لا تمجز عن حذف شيء منه أو إضافة شيء إليه ، ومن السهل أن يقال عنه انه غير متصور عند العقل (لكونه مخالفاً لسنة الكون) لكن الذي يقال عنه انه غير متصور عند العقل ، ليس غير متصور إلى درجة وجود العالم .

« يعني لو لم يكن شيء من هذا العالم موجودا غير رجلين أحدهما ينكر المعجزات الخارقة ولا بتصور وجودها ، والآخر يؤمن بها فقال المؤمن للنكر سيوجد عالم كذا كان جوابه أنه غير متصور وكان نفي تصوره أشد من نفي تصور المعجزات .

« وأصل هذه الإنكارات يرجع إلى عدم الإيمان بوجود الله ، قال (استوارت ميل)

عند انتقاده لإنكار « هيوم » المعجزات : « إن من لا يؤمن بوجود فوق الطبيعة ولا يتدخله في شئون العالم لا يقبل فعل إنسان خارق للعادة على أنه معجزة ويؤوله مطلقاً بما يخرج به عن كونه معجزة » .

ومن كلامنا في « القول الفصل » : « نقول لمفكرى المعجزات الخارقة لنظام العالم وهم يدعون أنهم يؤمنون بالله : ليس واضح هذا النظام المسمى بسنة الكون هو الله ، فكيف تقيدون الله بالنظام الذى هو واضعه بقدرته وإرادته واختياره ، فهل يكون القادر المختار عاجزاً عن تغيير ما وضعه متى شاء ذلك ؟ أما انه لم يغيره فيما رأيناه وهو سنته التى لن تجد عنه تحويلاً ، فذلك بالنسبة إلينا . ومعناه أنا لا نقدر على تبديل سنة الكون ، فلا تكون النار إلا حارة محرقة لكل ما من شأنه الاحتراق بموجب نظام العالم ، ومصلحتنا فى استمرار نظامه أنا نتمتع عليه مطلقاً فى أمورنا وحاجتنا وتحصل لنا منه قواعد مضبوطة . ولكن نظام النار هذا مثلاً الذى نحن مقيدون به لا خالق النار وواضع نظامها ، ليس بمنع أن يجعلها الله برداً وسلاماً على نبيه وخليه إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه ، تأييداً لرسالته من عنده » .

قلنا هذا وأكثر من هذا فى صفحات « القول الفصل » التى أشرنا إليها وقراءها الدكتور الطويل ، ثم قال القول المذكور سابقاً كأنه لم يقرأها وافترض أن القراء لم يقرأوها أيضاً .

وقرأ الدكتور فى ص ١٢١ رداً على الشيخ رشيد رضا القائل بأن المعجزات الكونية شبهة لا حجة ، قولى : « إعتبر قول علماء المصريين حجة ، حين لا يعتبر معجزات الأنبياء حجة ، ولا تمير القرآن عن تلك المعجزات ، تارة بالحق وتارة بالبينات وتارة بالآيات الكبرى وتارة بالسلطان وتارة بالبرهان وتارة بالفرقان - حجة فى أنها

حجة». وقرأ بمدء الآيات التي تنطوي على هذه التعبيرات ، ثم قال قوله المذكور سابقاً :
« إن القرآن وحده هو الحجة القطعية على نبوة الرسول وما عداه شبهة لا حجة » .
ونحن نقول هنا إذا كان القرآن حجة قطعية على نبوة رسولنا لزم أن يكون
حجة أيضاً على أن معجزات الأنبياء غير القرآن حجة على نبوتهم ، بشهادة القرآن
في آياته التي أشرنا إليها وأحصيناها في « القول الفصل » . أفؤمنون بيمض الكتاب
وتكفرون بيمض ؟ أم تقولون أن القرآن شهد على نبوتهم فلا حاجة إلى شهادة
معجزاتهم التي هي شبهة لا حجة ، رغم تعبير القرآن عنها بأسماء عالية ؟ فإذاً يلزم أن
تكون نبوتهم قبل نزول القرآن قائمة على شبهة ، وإيمان من آمن بهم في عهدهم مبنياً على
شبهة ، ومعجزاتهم بعد أن نزل القرآن وأشاد بذكرها وتفنن في الإشادة أي تفنن ، لا تزال
شبهات . أمثل هذه اللوازم المتصلة بإنكار حجية المعجزات والتي ينقض بعضها
بعضاً تتفق مع منطق العقل حين لا تتفق المعجزات نفسها معه من غير تأويل يخرجها
عن كونها معجزات ؟!

ولو كان الدكتور الطويل وغيره ممن يصرون على تأويل المعجزات واعتبارها
شبهة لا حجة مثل الشيخ رشيد ، مصارحين بأنهم لا يأبهون بنصوص القرآن التي
أحصيتها في « القول الفصل » لكونهم غير مخلصين أيضاً في الإيمان بحجية القرآن -
لهان الأمر وانتهى الكلام .

وهذا هو الاتجاه الحديث الذي قيل عن أعلامه بمصر إن الشيخ مصطفى صبري
هاجمهم ، أما ما قيل في نفس الهامش عن مهاجمته بقسوة على تعريف الشيخ محمد عبده
للنبي ورد الدكتور الطويل عليه بالتخفيف ، فقد أرجأت التكلم عليه إلى محله ، وقد
طال الكلام هنا قبل الدخول في الكتاب ، وسبق الجواب على ما يرى في أسلوب
نقدى من القسوة . ولى جواب آخر عليه :

وهو أن ان موقفى فى الكتاب ليس موقف الواعظ ، ولو كان كذلك لكان

الرفق واللين أوفق وأجمع ، وكان للوعظ أهل غيرى من أهل اللسان العربى . لكن موضوع الكتاب علمى بحث تنفق فى سوقه الحقائق المجردة من كل تمويه وتظلية وتُقرع فيه الحججة بالحجة ، ولا بدع إذا كان صوت القراع والصدام شديداً ، لاسيما مع أصحاب الأقلام الذين طالما تلاعبوا بمقول قرائهم وباعوا الضلالة ببيع الهدى ، حتى أنهم إذا عرضوا على الناس الإيمان بالله عرضوه غير مستيقنين ، إن لم يكونوا مستبطنى الإلحاد . أو إذا عرضوا عليهم الإيمان بالرسول لانكون بضاعتهم فى ذلك غير سمسة للمستشرقين أعداء الإسلام . ولا شك أن إنقاذ القراء واجتذابهم من أيديهم يتطلب عملاً عنيفاً وصراعاً قاسياً .

فأما عند النقاش محاربون لعقيدة الإسلام محاربة مباشرة أو من وراء الحواجز ، واللين مع المحارب من شيمة الأحمق أو العاجز .

هذا ، وقد يخطر ببال بعض قراء الكتاب أن بعض المناقشات التى عنت به كان المحل الأولى به الصحف والمجلات ، لاسيما وفى ذلك عدم التأخر فى الرد على ما يستحق الرد من الأقوال والأفكار التى انتقدتها فى الكتاب ، عن أوانه . والجواب عليه أن تلك الأقوال المنتقدة نُشرت متفرقة فى أزمنة مختلفة ولقتت نظرى فأثرت فى نفسى تدريجاً ، حتى حصل عندى من مجموعها خبرة وقناعة بموقف مصر من الإسلام وحاجتها إلى ماقت به فى هذا الكتاب من تدقيق مسائل هامة متعلقة بأصول الدين وفلسفتها وإزالة شبه الزائعين فيها ، وقد عرضتها فى الكتاب شواهد فعلية لأنواع ذلك الزيغ المطلوب إزالته ، وكان الأولى والأوقع فى النفوس عرضها جملة والرد عليها جملة وتخليدها جملة فى كتاب ، لا تقريقها فى مقالات مفرقة على الأزمنة المختلفة والصحف والمجلات المختلفة والقراء المختلفين .

ولقد رأيت كثيراً من كبريات الصحف والمجلات الواسعة الانتشار واقعة تحت سيطرة كتاب متآزرين فى السعى لإضعاف نفوذ الدين فى المجتمع متلاعبين بأحكامه

وقواعده ، فلهذا لا تتسع صدور تلك الصحف والمجلات لمقالات الذود عن الدين برغبة صحيحة^(١) . وقد ضاق نطاق استطاعة مصر المالية إلى الآن عن تأسيس جريدة يومية إسلامية في حين أنها تملك عدة جرائد حزبية . أما المجلات الإسلامية بمصر فهي إما ضعيفة الانتشار أو ضعيفة التمسك بالمبدأ ، فقد رأينا مجلة (الإسلام) لم تحجم عن رثاء مصطفى كمال جاعل دولة الترك المسلمة لادينية ومأخى آثار الدين فيها حتى الحلف الرسمي باسم الله ، لما مات فبكت عليهم مع الباكيات وكما ذا بمصر من المضحكات . وعلى الرغم من أن كلمة التعريف بمنهج الكتاب في البحث والنقد تزداد طولاً على طولها بانتقال الكلام من مسألة إلى مسألة وتؤخر الدخول في الكتاب على قدر طولها - لا بد من إيراد مثال لعدم اتساع صدور المجلات المعروفة بين المصريين بمصر لمقالات الذود عن حى الدين وكرامة أهله، حتى بعد أن كان الاستغزاز إلى الذود وقع من جانب تلك المجلات بمقالات منشورة فيها ، فقد كتب الأستاذ فريد وجدى بك مقالة افتتاحية لمجلة « الرسالة » عدد ٦٠٢ عنوانها (الدين في معترك الشكوك) وكانت مقالة يُظن من خطورتها الناعية للدين أنها تثير عواطف شديدة في قلوب أهل الدين الذين لا بد أن يكونوا موجودين في هذه البلاد وعائشين ، مهما نوى الدين نفسه من زمان وانقضى عهده كما نصت عليه مقالة الأستاذ . وكانت هذه المقالة كالذكرى عن ميت قديم ربما لم يبق منه عظم بدون أن يدركه البلى ، وكانت كذكرى شماعة لا ذكرى حسرة أو رحمة ، والعلاج الذى ذكره صاحب المقالة لإحياء هذا الميت أشبه بالهزة

[١] فقد كانت جريدة « الأهرام » تنشر مقالين وتشييد بها أيام كانت تصدر تحت إشراف الأستاذ داوود بركات ، ثم تغير وجه الجريدة في استقبال ما أكتبته إلى حد أنها أبت في عهد أطون الجبل باشا الإعلان عن كتابي المسمى (القول الفصل بين الذين يؤمنون بالقلب والذين لا يؤمنون) المنشور في السنين الأخيرة مع استلام نسخة من الكتاب مهداة إليها اتباعاً لعادة الإهداء إلى الجرائد من مؤلفي الكتب ، فأعلن عنه كل جريدة أهديت إليها واطلعت هي على محتوياته وشذت (الأهرام) في الإباء عن الإعلان .

والسخرية أو الشعوذة منه بالعلاج ، ومع كل هذه التي تضمنتها مقالة الأستاذ فلم تحرك ساكناً والحركة التي أردت أنا إبداءها قد قوبلت بمحاولة الإطفاء والإخفاء من بعض شركاء الناعى الشامت الذين يظاهرونه من وراء الستار . وهذا هو المعنى الظاهر من كتابتى الرد على الأستاذ فريد وجدى وإرساله إلى « الرسالة » لنشره كما نشرت مقالة الأستاذ ، ثم إيا « الرسالة » عن نشره وانفهام إياها بعد انتظار النشر بأسابيع . ولم يكن نشر مقالة الأستاذ في « الرسالة » دون مجلة الأزهر التي هي مجلته نفسه ، صوناً للأزهر عن مثل تلك المقالة الماسة للدين ، بعد أن لم تصُن المجلة والأزهر عن كاتب المقالة طيلة سنوات تستغرق تمام عهد المشيخة الثانية للشيخ المراغى والشيخ مصطفى عبدالرازق وقسما من عهد مشيخة الطواهرى قبلهما ... بل اختير نشرها في « الرسالة » ليقراها المثقفون المصريون الذين لا يقرأون (مجلة الأزهر) وإن كانت تصدر تحت رئاسة واحد منهم .

وإني أريد أن أكتب هنا مقالتي التي لم تحظ عند « الرسالة » ، توفية للمثال حقه ، وقبل الشروع في المقالة أريد البحث عن سبب هذا الحرمان ماذا يمكن أن يكون :

لا تآني (الرسالة) نشر مقالة الدكتور زكي مبارك التي يعبر فيها عن علماء الدين بالجهلة كما يأتي نصه ، وتنشر مقالة الأستاذ فريد وجدى الذي يردد فيها ذكر أهل الدين الصادقين في إيمانهم بالله ورسله ، بادم (الاعتقاديين) ويصفهم بالسذاجة العامة ويرى الدين نفسه تحت شبهات لم تدع محلا للمقيدة بعد أن أخذ العلم ينتشر بخطوات واسعة وضعفت حجة الاعتقاديين أمام هذا التحدي^(١) .

[١] لا يقال إن مقالة الأستاذ فريد لم تجد محلها في صدر « الرسالة » لكونها مقالة اعتداء على الدين وأهله ، بل باعتبارها مقالة الماالبة التي تنجح في لإزالة الشبهات المصرية المتوجهة إليه ، بعد ما تبين عدم فائدة الماالجات القديمة ، لأنى أقول إن كان هذا زعم « الرسالة » في مقالة الأستاذ

تنشر « الرسالة » وسائر المجلات بمصر الراقية في أسلوبها الأدبي - كأن بين الأدب الراق وبين ضعف الدين نسباً - هذه الطعنات في الدين وأهل الدين على حين غفلة أو مسامحة من الشعب المتدين ، سواء كانوا مسلمين أو هوداً أو نصارى .. وعلى حين أكثر من مسامحة من حكومة البلاد التي لها دين رسمي - وليس الرسمي هنا بمعنى ضد الحقيقي - تنشر تلك المجلات مقالات الطعن في الدين ويتسع لها صدرها اتساعاً لا يخلو من الترحيب ؛ وتنشر « الرسالة » مقالات لمؤلف كتاب « لماذا أنا ملحد » أو تمتدح إليه في غاية من اللطف والمجاملة ، ولا تنشر مقالة الدفاع عن الدين رداً على المتدين . وإني أقرأ في الصحف شيئاً كثيراً عن حرية الصحافة في البلاد الديمقراطية وعن الاهتمام العظيم بشأنها ، فهل المقصود منها حرية خاصة بأصحاب الصحف التي هي صاحبة الجلالة كما يقولون ، من غير أن يستفيد منها غيرهم من أفراد الأمة إلا بشرط أن يدخلوا تحت حماية أصحاب الصحف ، فتكون حصّة الأمة من هذه الحرية الخاصة بالصحف مقصورة على قراءة ما ينشر فيها ، حتى إذا أنكرت صحيفةً فيما تكتبه حقاً أو روجت باطلاً أو مستكرامة وأراد أى واحد من القراء الرد على ذلك فالصحيفة حرة في نشر الرد أو وقفه بعيداً عن وقوف الجمهور عليه . فعلى الحكومات أن تعترف بحرية الصحف وليس على أصحاب الصحف أن يعترفوا بحرية النشر للناس ، فمن أراد الحصول على ذلك فليؤسس صحيفة لنفسه إلى أن ينقلب القراء كلهم صحفيين أو يسايروا أهواء الصحفيين !

فأنت إذا قنشت عن دخيلة الصحف والمجلات بمصر وجدت في أصحابها المدعين

== فريديكان الواجب عليها تصحيح خطئها الفاحش في ذلك الزعم بعدمطالعة مقالتي التي أحييت فيها مآثاته الأستاذ من المعالجة وأمت ما أحياه . فإن لم يكن تقدير « الرسالة » لمقالتي بهذا الحد الذي أقدره أنا لها ، فلا أقل من أن يعرضها على رأى العام بدلاً من إخفائها ، وإلا كان هذا اشتراكاً للرسالة مع الأستاذ في الجناية على الدين المصورة في صورة الخدمة له .

لحرية النشر كثيراً من أعداء هذه الحرية . نعم ، أنا معترف بمعدرة الصحف والمجلات إن لم تنشر كل ما ورد إليها من القراء ، ففيه ما يجدر بالنشر وفيه ما لا يجدر . والثاني ينقسم إلى ما لا يجدر لتفاهته أو مضرته أو لعدم توافقه مع مبدأ الصحافة . وأنا أسلم بحرية الصحف أيضاً في امتناعها عن نشر ما لا يتفق مع مبادئها ، بشرط أن تكون مصارحة لذلك المبدأ . أما المتسترون في المبادئ ففهم الطامة الكبرى ، وعليهم ينطبق قول أبي العلاء المروى : « نطق اللسان لا ينبئ عن اعتقاد الإنسان » وهم الذين ينشرون كل دعاية ضد الدين ، لاسيما إذا كان تحت ستار التعبير « بالغيب » ويكفون عن نشر كل دفاع عن الدين ، لاسيما إذا كان الدفاع قويا .

ولا محل لاحتمال أن يكون ردى على مقالة الأستاذ فريد وجدى بك لم يجب « الرسالة » لشدة لهجته ، إذ لا يكفي كون الرد شديد اللهجة مانعاً عن نشره إذا كان الردود كبيرة من الكبار . وأى ذنب أكبر من التشكيك في الدين ؟ وعند ذلك يكون التشدد في الرد عملاً بمقتضى الحال الذى يُهتَم به في قانون البلاغة ، وإن لم أكن أنا من البلاغ^(١) ولا بلام على الرد الشديد اللهجة إلا إذا كان مع ذلك ضعيف الحجّة . أما شدة اللهجة مع قوة الحجّة فلا يرغب عن نشر مقالة تجمع بينهما إلا ناشر يضمّر المخالفة لمبدأ المقالة ويتظاهر بعدم الموافقة على لهجتها . وفى ظنى الذى يوشك أن يكون يقيناً كان السبب في استنكاف « الرسالة » عن نشر ردى ما ذكرته في هذه الصورة الأخيرة وكان الذى لم يجب المستنكفين عن نشر الرد قوة حجته التى لا ندع استطاعة الجواب للأستاذ الردود عليه المتفق مع « الرسالة » في المبدأ ، لاشدة لهجته

[١] فإن كنت لم أحسن في ردى الشديد اللهجة على مقالة تصور ديني مهزوما في معترك الشكوك شر هزيمة ، بل ميتا مدفونا في قلوب السذج من العامة . . فهل أحسنت بمجلة « الرسالة » في دفن مقالتي في سلة الإهمال مانعة لها عن أن تجد محلا ولو في قلوب العامة بجانب الدين المدفون ، حين كانت المجلة فتحت صدرها لمقالة الردود عليها وحين كانت مقالتي وحيدة في الرد ؟

التي يمكن أن يتمثلوا بها ، وهي في الحقيقة شدة الوطأة . والمقصود من عدم النشر بحياة الأستاذ فريد وجدي من « الرسالة » وهي السلاح السري لشركة احتكار النشر في هذه البلاد التي يتعارف أصحابها فيما بينهم بتوافق المبادئ « غير مصارحين بها غير أمثالهم » كما يقول الأستاذ فريد وجدي - في مقالة أشرنا إليها وسنضعها موضع البحث - عن نوابغ الكتاب والشعراء في الشرق الإسلامي المستبطين للإلحاد المهيئين أذهان الناس لقبوله دساً في مقالاتهم وقصائدهم غير مصارحين بها غير أمثالهم ^(١) .

والآن نشرع في عرض مقالة الرد على الأستاذ فريد وجدي التي لم يجد محلاً للقبول في صفحات « الرسالة » ^(٢) ، على نظر القارئ وبها تنتهي الكلمة الطويلة المقدمة على الكتاب :

[١] أما احتمال كون مقالتي تستهل بصب الملام على الشيخ محمد عبده إمام مصر الحديثة ، لم يجب « الرسالة » وسبب الإعراض عنها ، فجوابي عليه أن مقالة الأستاذ فريد التي يتسع لها صدر « الرسالة » تحارب الأدلة القديمة التي كان يقوم عليها إثبات وجود الله لك الآن وتكسرها على زعم كاتبها من غير إقامة دليل جديد مقامها فتفضي على عقيدة وجود الله ولو إلى حين الحصول على ذلك الدليل الجديد . فكيف يصبر أصحاب « الرسالة » على هذا ولا يصبرون على ما في مقالة الرد على مقالة الأستاذ من كسر بعض الأصنام الجديدة المصرية . ولأن أوردت في هذا الكتاب انتقادات هامة على آراء هذا الإمام وتلاميذه الأخذين منه ، فالواجب على كل من يريد الانتصار له أن يجيبوا على تلك الانتقادات لأن يسدوا آذانهم لئلا يسموا الكلام ضده . فإن كان الدفاع عن كرامة الإمام محمد عبده وتلاميذه عند هؤلاء الأنصار أهم وألزم من الدفاع عن حياة الإسلام وكرامة أصول الدين فلا كلام لي معهم .

[٢] وكانت مقالة الأستاذ فريد أولى من مقالتي بكف « الرسالة » عن نعرها فائقة : ألا تسكني الأستاذ مجلته الأزهرية ؟

آخر وحي الغرب إلى الأزهر الحديث

عفا الله عن الشيخ محمد عبده لما أراد النهوض بالأزهر حارب علماء القدماء وفض المسلمين وخصيصاً الشباب المتعلمين من حولهم ... حاربهم حتى أماتهم أو على الأقل أنساهم نسيان الموتى ، فأصبح بفضل النهضة التي نادى بها الشيخ محمد عبده يقول رجل مثل الدكتور زكي مبارك « الرسالة » عدد ٥٧٢ : « نزعنا راية الإسلام من أيدي الجبهة (يريد بهم علماء الدين) وصار إلى أفلاننا الرجوع في شرح أصول الدين » ،

ولم تقف الحالة التي أدى إليها مشروع محمد عبده فيما ذكرنا من مرحلة الهدم ، بل ظهر الأستاذ فريد وجدي بك منذ سنوات على منبر الأزهر الناهض فحارب علوم العلماء الذين حاربهم الشيخ محمد عبده فقتلهم ، وقتل الأستاذ فريد علوم هؤلاء العلماء المقتولين وعلى رأسها علم أصول الدين ، حتى أنه قال في الجزء التاسع من المجلد الثاني عشر من « مجلة الأزهر » التي يديرها ويرأس تحريرها : « فإذا كان في الأرض دين تأبى طبيعته أن ينشأ فيه علم الكلام فهو الإسلام » .

وقد كانت النتيجة الطبيعية لإماتة علماء الدين وعلومهم التي يعتمد عليها الدين موت الدين نفسه ، فقد وقع ذلك أيضاً بفضل هذا الأستاذ ! وكم لعب في مقالاته دور النفي له وهو الذي كتب في مقالة قديمة له عنوانها « سيطرة الإلحاد على الأديان » : « تقدم الزمان وأفلتت الحكومات من سلطان رجال الدين ، فاقصر سلاح الدين على ما كان لديه من قوة الإقناع ، وفي هذه الأثناء كان العلم يؤتي ثمرات من استكشاف الجبهولات وتخفيف الويلات وترقية الصناعات وابتكارات الأدوات والآلات ويميل على تجديد الحياة البشرية تجديداً رفيعاً عن المستوى ، فشمع الناس بفارق جسيم بين ما انتهوا إليه في عهد الحياة الحرة وتحت سلطان العلوم المادية ، وبينما كانوا عليه أيام

خضوعهم لحفظة العقائد ، فأنهز الإلحاد فرصة هذا الشعور الجديد ، وازداد كلباً على مهاجمة الدين واستهتر في فظائمه فرمى إلى القضاء عليه القضاء الأخير .

وكتب قبل أسبوعين مقالة افتتاحية لمجلة « الرسالة » عدد (٢٠٢) بعنوان (الدين في معترك الشكوك) ردد فيها ذلك النمي قائلا :

« حفظ الدين وجوده في العصور الأولى للإنسانية بالفريزة الطبيعية ، فلم يجد العلماء في تاريخها كله جماعة مجردة عن الدين حتى فيما تقبوا عليه من عهودها الأولى قبل التاريخ . « ولما أجال الإنسان فكره في الوجود المحيط به ونشأت فيه خاصة النظر والاستدلال أيد الإنسان دينه بالعقل .

« ولما استبحر علم الكون ، وافتتن العقل بالبحوث المادية تحت تأثير المكتشفات الطبيعية في عالم القوى والنواميس ووضع الدستور العلمي ^(١) وظهرت آثاره في ترقى المعارف وتجنب الأخطاء التي كان دليلها مجرد النظر العقلي ، لم يعد للمنطق سلطان على الإنسان ، وأصبح الدين لا يستطيع البقاء إلا إذا كان له دليل من الوجود المحسوس . وصرح علماء القرن الثامن عشر والتاسع عشر بأن عهد الدين قد انقضى وأن بقاءه على الأرض مرتبط ببقاء السذاجة العامة ؛ فإذا نشر العلم على العامة رواقه زال الدين كما يزول كل ما ليس له أصل ثابت يقوم عليه .

« على هذا كان الإجماع منعقداً في العالم العلمي إلى زمان ليس ببعيد . فهل العقل يكفي لإيجاد الإيمان في المهد الذي نحن فيه ؟

« يكفي إذا كان يستمد مسلماته من العلم الكوني المحسوس ، أما والعقل الذي يعتمد عليه الاعتقاديون يقوم على مسلمات لازال في نظر العلم مسائل تموزها الحلول

[١] مراد الأستاذ من الدستور العلمي الذي يردده في مقالاته ان كل مقول لا يؤيده محسوس

فلا يعتد به .

كنشوء الكون والمادة .. الخ فما يقرره الاعتقاديون اعتماداً على أمثال هذه المسلمات لا يراه العلم جديراً بالاعتبار^(١) .

« ومعنى هذا أن الاعتقاديين في هذا العصر قد أصبحوا عزلاً من الأسلحة التي تصلح للكفاح في هذا المترك . فإذا لم يستكمل هذا النقص فلا يرجى الموضوع الذي هم بسبيله بقاء » .

ونحن نقول بمد التنبيه على أن مراد الأستاذ من الذين يسميهم الاعتقاديين هم المؤمنون بالدين : إنا نرى في هذا الكلام الذي نقلناه عن « الرسالة » بنصها ، نفي الدين بتمام معنى الكلمة من الأستاذ ترجمان لسان الأزهر واعترافاً منه بأن الدين ليس له في العصر الحاضر أصل ثابت يقوم عليه .

ثم أيد الأستاذ كلامه بقول (و . ميرس) مدرس علم النفس بجامعة كمبردج : « كنت مقتنعاً بأنه لو أمكنت معرفة شيء عن العالم الروحي على أسلوب يستطيع العلم أن يقبله ، ولن يكون ذلك بالتنقيب في الأساطير القديمة (يريد المعجزات المنقولة إلينا من عبود الأنبياء) ولا بالتأمل في علم ما بعد الطبيعة (كاستدلال علماء الكلام على وجود الله بالأدلة العقلية) ولكن بواسطة التجربة والملاحظة ، وبتطبيقنا على الظواهر التي تشاهد أساليب المباحث المضبوطة ، تلك الأساليب التي نحن مدينون لها بعمارنا على العالم المرئي المحسوس ، هذه المباحث لا يجوز أن تبنى على التأكيدات التي صدرت عن هذا الوحي أو ذاك ، بل يجب أن تؤسس ككل بحث علمي بمعناه الصحيح على

[١] يتمسك الأستاذ ورئيس تحرير « مجلة الأزهر » في مترك الشكوك الذي أثاره ضد الدين ، بما يتمسك به منكر الأديان القائلة بأن الله كان ولم يكن معه شيء . وأنه خلق العالم من عدم ، فيدعي المنكرون أن العالم قديم بعادته غير قابل للخلق والإيجاد ، والأستاذ رئيس التحرير يقيم لتلك الدعوى وزناً ، حتى بعد أن كشف العلم الذي يعتمد عليه الأستاذ في إثارة الشكوك ضد الدين ، عدم وجود المادة فضلاً عن قدمها الذي يتمتع معه عدمها ، والذي كان يقول به أديباء العلم إلى يومنا هذا . . وسيجيء منا في هذا الكتاب فصل خاص بحدوث العالم .

تجارب يمكننا تكرارها اليوم ، مؤملين أن نزيد عليها غداً ، ويكون الدافع إليها هذه القضية : إذا كان يوجد عالم روحاني ظهر للناس في أي عهد كان ، فيجب أن يكون كذلك قابلاً للظهور في أيامنا هذه . »

يشترط مدرس كبردج للاقتناع بصحة الأديان المنقولة إلينا من عهود الأنبياء والتي تستند إلى نزول الوحي عليهم بتلك الأديان من عالم غير عالمنا بمعنى من طرف الله فكان لهم على مايقولون اتصال بذلك العالم يشاهدون منه أموراً مثل ما نشاهد نحن من عالمنا الحاضر . فيشترط هذا المدرس الإنجليزي للتصديق بصحة وقوع تلك الحالات المروية عن الأنبياء ، أن يظهر لنا في هذا الزمان أيضاً مثل ما ظهر لهم فينزل علينا مثلاً الوحي من الله كما نزل عليهم ويظهر على أيدينا ما كان يظهر على أيديهم من المعجزات فكان الرجل يقول : لن تؤمن حتى تؤتي مثل ما أوتي رسل الله ، ويقول الأستاذ فريد وجدي بك في مقاله بعد أن نقل قول المدرس الإنجليزي :

« ونحن نقول هذا شرط العلم في قبول الأصول الاعتقادية (بمعنى في الاعتراف بصحة الأديان السماوية كاليهودية والمسيحية والإسلام) وهو شرط لا يجوز الاستخفاف به ولا إغفاله ، لأن العلم آخذ في الانتشار بخطوات واسعة وأساليبه المحررة (أى المحررة للإنسان من التقيد بالقيود الدينية) وآثاره الفاتنة أثرت في العقول أبلغ تأثير . وانتشرت معها شبهات لم تدع محلاً للمقيدة وضمفت حجة الاعتقاديين (بمعنى المؤمنين بالأديان) أمام هذا التحدى ضمفاً ظهرت آثاره في الجماعات وخاصة في البلاد الشرقية » .

ونحن نرى الأستاذ فريد يحكي في هذه الجمل ما وقع في الشرق لاسيما الشرق الإسلامي ولا سيما بين متعلميه المصريين من انتشار التجرد عن الدين ، يحكي ما وقع من غير تحميل تبعة الواقع على عاتق أحد غير الدين نفسه ، فكل ما منى

به الدين عند الأستاذ من الاندراش ناشئ من ضعف حجته أمام انتشار حجة العلم المشهود آثاره كل يوم بالتجربة ، في حين أنه لانصيب للدين من تأييد التجارب. فالعلم الحديث أصبح في زماننا ألد أعداء الدين الذي زاحه إلى أن قضى عليه القضاء الأخير ، وهذا القضاء أمر طبيعي على ما قاله الأستاذ من أن آثار العلم الفاتنة أثرت في العقول أبلغ تأثير . لكن هذه العقول لقيمة لها عندنا ، بل عند أصحابها أيضاً ، لكونها عقول الذين يقولون ليس للمنطق سلطان على الإنسان ويقولون ان مجرد النظر العقلي يكون دليل الأخطاء ، فهي عقول الذين خرجوا على سلطان العقل والمنطق . وهل يعرف أصحاب تلك العقول أن عدم كون الدين مؤيداً بالتجربة ليس لمعب في الدين بل في التجربة نفسها لكونها ميزاناً قاصراً على الماديات ، والدين أرفع شأنًا من أن يدخل في متناول هذا الميزان ، وإذا لزمتم التجربة للدين فلا يجربه إلا العقل الذي هو أيضاً منحة للإنسان من العالم العلوي كالدين ، والذي يسمونه العلم ويقوم على التجربة فإنما يكون نفعه في الماديات لا في الممنويات ، وكل مخترعات الغرب أمور مادية يستخدمونها في تطمين شهواتهم ومطامعهم ، فهم وإن كانت لهم عقول فلا يهتمون بها إلا للاستفادة منها في المنافع الدنيوية ، ولا ينقادون لأحكام العقل في غير ذلك ، ولهذا ترى مقلديهم منا كالأستاذ صاحب المقالة المنتشرة في «الرسالة» تتناقض آراؤهم في أمر العقل يحجلونه تارة ويحتقرونه أخرى كما سبق مثاله آنفاً ، واحتقارهم العقل ازاء التجربة حجة قاصرة ينطبق حكمها على عقول المحتقرين فقط . وعلى كل حال ففي عقول الثريين المهمكين في المادة وعقول مقلديهم منا خلال يستمعى على مداويه ، وهم رغم تبجحهم بفهم أسرار السكون لاسيما ما يكون كثير الاتصال بنا منها ، بعيدون عن فهم ماهية العقل كما أنهم بعيدون عن النجاح في معالجة الأمراض العقلية رغم رقيهم في الطب فلا يتصور منهم يوماً من الأيام أن يعملوا فيما عملوا ويمملون من الأعضاء الصناعية للإنسان ، غداً صناعياً مع أن صنع المج ليس صنماً للعقل .

نعود إلى ما كنا فيه : فاستاذ (مجلة الأزهر) يتفق مع استاذ جامعة كبرج - كما تبين مما نقلنا عنهما - على أن ثبوت الدين في نظر العلم يتوقف على كون أصوله الاعتقادية ككل بحث علمي بمعناه الصحيح مؤسسة على تجارب حسية يمكن تكرارها لكل من أراد ، فيجب أن لا تؤمن بوجود الله من دون أن نرى شخصه أو نسمع صوته يكلمنا كما يكلم واحد في التليفون أو الراديو على الأقل ، وأن لا تؤمن بالأنبياء الماضين إلا بشرط أن يأتينا ما أتاهم من الوحي أو الملك المبلغ عن الله أو الكتاب المنزل من السماء ، وإلا بشرط أن يظهر على أيدينا مظاهر على أيديهم من المعجزات المعبرة بالأساطير مادام هذا الشرط لم يتحقق إلى الآن ، ويجب أن تكون التجربة لصحة الدين وثبوته كتجربة كون النار محرقة أو كتجربة كون التيار الكهربائي قاتلاً إذا مس الإنسان أو الحيوان ، ويجب أن يتبين خطأ النكر للدين عند التجربة الحالية كما يتبين خطأ النكر لاحتراق النار أو خطر التيار الكهربائي .

ونحن نقول: لكن طبيعة الدين تأتي الشرط الذي اتفق على قبوله عقل الأستاذين وذوقهما ، فهو لا يكون إلا غيباً كما جاء في نص القرآن فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ، وما أحسن قول الشاعر التركي القديم :

غيبه إيمان كثير أي ملحد في دين كه سكا آخرتدن خط تمليق ايله حجت كلز
ومعناه : « آمن بالنبي أيها الملحد إن كنت تريد أن تكون مؤمناً ، وإلا فلن تأتيك براءة من الآخرة بالخط الفارسي أو الديواني كما تخطبه البراءات ! » والأستاذان المتفقان يحاولان في الشرط الذي وضعا للإيمان أن لا يبق امتياز المؤمن على الكافر ، فإما أن يتحقق شرطهما فلا يبق على الأرض كافر ، كما لا يوجد أحد ينكر كون النار تحرق يده عند مماسها .. وإما أن لا يتحقق شرط الأستاذين فلا يبق على الأرض مؤمن بالدين . لكنهما لا يدريان أن الإيمان يتجلى في الإنسان بهداية الله وتوفيقه ، فلا يزال

الناس منقسمين بين من شرح الله صدره للإيمان فيؤمن مستغنياً بأدلة العقلية عن غيرها ، وبين من جعل صدره ضيقاً حرجاً ليشترط على إيمانه بما يجعل الدين من الأمور المادية التي لا يختلف فيه الناس ولا يمتاز من ينتفع بعقله على من لا ينتفع . ولا يدرى هذا القسم الغافل أنهم لا يؤمنون حتى ولو تحقق شرطهم الذي لا يتحقق ، كما قال الله تعالى في الذين حُرِّموا هداية ربهم وحقت عليهم الضلالة : « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون وتقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون » .

وأنا لا أعجب من أستاذ كبرج ، وإنما أعجب من الأستاذ فريد وجدى بك الذى يقال إنه كتب فيما مضى تفسيراً للقرآن أو كتب القرآن مفسراً ، كيف لم ير هذه الآيات ! لكن المسألة إذا كانت في هداية الله أو الحرمان عن هدايته فلا عجب مطلقاً ، إذ ليس موقف من اشترط على الإيمان شرطاً بعد أن رأى هذه الآيات في كتاب الله ، بأعجب من موقف الذين نزلت الآيات المذكورة لبيان مبلغهم في عدم الاستعداد للإيمان . ولم يفكر الأستاذ الأول ولا الثانى الذى يصدق الأول في اشتراطه للاقتناع بالدين اقتناعه بوجود عالم روحانى وراء هذا العالم الجسمانى ، أن رأس الدين هو الاقتناع بوجود الله ، وأكبر شبهة الشاكين في الدين يكون في وجود هذا الرأس . وبعد الاقتناع بوجود الله فكل مشكلة سهلة الحل . فإذا لم ينفع الأستاذين مثول هذا العالم الجسمانى أمام أعينهما بكل عظمته وبداعة أنظمتة ، في الدلالة على وجود الله مالك هذا العالم وموجده ، فأولى بأن لا ينفعهما ظهور عالم آخر لأعينهما أخفى من عالمنا لكونه غير جسمانى ، وأولى بمن لا يعترف بحاجة العالم الجسمانى الذى

يكون وجوده في غاية الظهور ، إلى موجد ذلك العالم ومالكه : أن لا يعترف بالحاجة إلى الموجد المالك للعالم الثاني الذي ليس في الظهور للعيون بدرجة العالم الأول ، فيرتاب في وجود هذا العالم نفسه ، قبل أن يرتاب في وجود موجده ، ويعتبر ظهوره لعينه من قبيل الخيال الخادع .

ثم إن الأستاذ الثاني أعنى أستاذ مجلة الأزهر وكاتب المقالة في « الرسالة » بعد اعترافه بوجوب تحويل الإيمان بالغيب لإثبات صحة الدين في نظر العلم ، إلى الإيمان بالمعينة ... أشار إلى طريق الحصول عليه من اكتشاف العالم الروحاني الذي يسمى له طائفة من العلماء في الغرب منذ مائة عام ويزداد الأمل - أمل الأستاذ - يوماً عن يوم لغوزم في مساعيهم !

كان الأستاذ قبل تعيينه مديراً ورئيس تحرير لمجلة الأزهر يهاجم الدين ويهدمه بمول العلم الحديث الغربي . والنزاع بين العلم والدين معروف في الغرب ، ولم يكن الدين الذي ينازعه العلم دين الأستاذ ، ومع هذا كان ينقل ذلك النزاع إلى مابين العلم وديننا ، كأنه الآخر ليس دين الأستاذ أيضاً . فلما جرى به قبل بضع عشرة سنة إلى رأس « مجلة الأزهر » ليبنى الدين الذي هدمه لم يدبر ماذا يعمل . وليس بواقع منه طول حياته الكتابية أن يتنازل عن رأيه معترفاً بخطائه ، فلاح له أن يهاجم العلم الذي كان سلاحه عند مهاجمته للدين ، فاشتغل بذلك حيناً ، ولم يكن العلم علمه كما لم يكن الدين دينه ، وإنما الذي للأستاذ من هذه الأمور خالصاً صحيح النسبة إليه أن يكون واسطة الغرب إلى الأزهر في أحدث آرائه وأفكاره إن لم يكن آراء جميع العلماء هناك فليكن رأى بعض منهم . ثم ما وسع الأستاذ أن يفكر عدم إمكان القضاء على العلم الذي يقضي على الدين ، فأخذ يتزلف إليه من جديد بدعوى كون الاستمرار في مجارب البحوث النفسية واستحضار الأرواح الذي ينتظر منه التأييد للدين ، ممدوداً

من الاستمرار في الطريق العلمي ، والتأييد المنتظر من تلك التجارب تأييداً علمياً . فاهتم بهذه المسألة وذلك الانتظار حتى جمل « مجلة الأزهر » مجلة دعاية لاستحضار الأرواح وأداة لنشر وترويج أعمال المشتغلين به من الغربيين ، في الشرق . وأنا الذي^(١) كنت أتعقب مقالات الأستاذ في « مجلة الأزهر » وغيرها منذ ناقشته على إنكار معجزات الأنبياء . - وكان تعيينه لرئاسة المجلة قبل أن يحف مداد ذلك النقاش في صفحات الأهرام ، من عجائب مصر الحديثة التي تبرز عجائبها القديمة - حتى رأيت انتهاء نزاع العلم والدين في ذهن الأستاذ وهو القائد الصحفي الأزهرى الأعلى لفض هذا النزاع وحسمه ، إلى حالة النزاع للدين ، بل الحكم بموته ودفنه في قلوب من بقى على الأرض من العامة السذج ، الحكم بموته وعدم إمكان إعادة الحياة إليه إلا بشرط نجاح الغربيين المشتغلين باستحضار الأرواح في مهمتهم ، علمهم يحدون بين الأرواح التي يكشفونها أو يستحضرونها روح الدين أيضاً المفترقة من بدنه فيعيدونها إليه وينقذون البشرية من وباء الإلحاد ، إلحاد الخاصة العام إن لم يكن إلحاد العامة !..

أنا الذى أتعقب مقالات الأستاذ وأمثاله ممن يتلقون الوحى من الغرب حتى في الدين ، تاركين وحى الشرق الإسلامى وراءهم ظهرياً ، وأرى الصعوبات في مقابلة المقالات بالمقالات للدفاع عن تراثنا العلمى ، حجة من كون أولئك المستوحين المستعجلين في الشرق طلوع الشمس من مغربها ، تغلبوا في حلبة الصحافة واحتكروها فضاقت على أقلام غيرهم بما رحبت - قد كتبت كتاباً (هذا الكتاب) حللت فيه مشكلات

[١] صفة (لأنا) المبتدأ لاخير عنه ، والخبر (قد كتبت) الجائى بعد بضعة عشر سطراً . والكتاب يحتاج إلى وصف الضمير عند اقتضاء الحال وإن منعه ابن الحاجب رحمه الله في « كافيته » فاقلاً : « والضمير لا يوصف ولا يوصف به » ،

الأستاذ الاعتقادية، وذلك بمون الله وتوفيقه كل صعب في علاج مرضه العقلي العميق الذي هو مرض مصر الحديث والذي قد يكون سبب هلاكها في الدنيا والآخرة ، إن بقى على حالته الحاضرة ، وهو الكتاب الذي نشرت الباب الثالث منه قبل بضعة أعوام على شكل كتاب مستقل مسمى « القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون » وأرجأت نشر الكل المسمى « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين » إلى ما بعد أزمة الورق . وهذا الكتاب الذي كرس فيه حياة مشيبي حتى كان لي أزدل العمر بروح مستمدة منه ، أعزّه والذي أرجو أن يكون كتاب أعمالى يوم عرض الأعمال نسخة منه .. هذا الكتاب سأقدمه إلى مصر التى آوتنى بعد مفارقة بلادى .. أقدمه إليها لتقرأ وتتبّت عقيدتها الدينية المتزلزلة من تشكيكات سماسرة الغرب الشرقيين ، وليس ببعيد أن يسألها الله عن هذا الكتاب فيما يسألها عند يوم الحساب .

لا أشتغل بتقريظ كتابى إلى القراء المصريين فسيرونه ، وإنما أنقل هنا صفحة منه لتكون جواباً على مقالة الأستاذ المنشورة في « الرسالة » الذى نرى فيها الأدلة العقلية ونرى الدين المبني في الإسلام قدماً على تلك الأدلة . والجواب بهذه الصفحة من الكتاب المكتوبة من زمان المتقدمة على مقالة الأستاذ الجديدة ، معجزة الدليل العقلي الذى استهان به الأستاذ في مقالته . فقد كان حضرته منذ مدة مديدة يروج مسألة البحوث النفسية ويعرضها على الأنظار كلجأً للشاكّين في الدين مؤملاً منها إثبات الدين على الطريقة الحديثة العلمية المبنية على التجربة الحسية ، بعد ادعاء عدم كفاية إثباته بالطريقة العقلية لكونها طريقة قديمة ميتة ، فأحييت في الكتاب طريقة الإثبات التى أماتها الأستاذ وأمتّ الطريقة التى اعتمد على حياتها ، أمثها فيما يتعلق بمسألتنا ، وفق غيرها فضلت ما جعله الأستاذ مفضولاً على ما جعله فاضلاً . ودعواى هذه التى لا بد أن يستبعدا الأستاذ كل الاستبعاد تنجلي في أعين الغافلين عن عظمة

الإسلام ومثانة الأساس الذى وضع علماؤنا عليه إيمان المسلمين ، تنجلي في أعينهم بعد التغلغل في أعماق الكتاب ، ولا يمكننى أن أدرج كتابي المؤلف من أربع مجلدات كبيرة في هذه المقالة ، مع أن في نموذج الإخام الذى تضمنته الصفحة المنقولة عنه ، كفاية وهى :

« إن المؤمنين بالله القدماء إيماناً بالغيب أى من غير مشاهدته بإحدى الحواس الظاهرة ، ولكن مستيقنين بوجوده كأنهم شاهدوه ، لاسيما علماء المؤمنين ، أسندوا إيمانهم - على قول الأستاذ وغيره من المصريين - إلى غير مسند ، وهو الدليل العقلى ، إلا أنهم كانوا يزعمونه دليلاً يُقنع به فافتنموا وآمنوا . ولنقل : وقد تحقق بذلك ما ذكره الأستاذ في بعض مقالاته من أن الله تعالى يأتي العقول في كل زمان بما أحست الحاجة إليه من وسائل النجاح ... وبانقلاب الزمان تبين للأستاذ وزملائه المتصلين بالعلم الحديث الغربى أن دليل الأولين ليس بدليل علمى جدير بالاعتبار والافتناع - كما نص عليه في مقاله المنشورة في « الرسالة » - لكن الأستاذ وجد أخيراً ما يموضه عما فات : وهو ما اكتشفه بعض العلماء الغربيين في بحوثهم النفسية ، فاقنع به واعتبره دليلاً قاطعاً علمياً ، وإن لم يوافقه على ذلك كثير من العلماء الآخرين وقالوا إنها أوهم قوم غدوعين .

« وعلى فرض كونه دليلاً قاطعاً يلزم التنبيه إلى أن ما واجده الباحثون الغربيون واكتشفوه بالطريقة العلمية التجريبية ليس ذات الله أو وجوده بل وجود الروح ، إلا أن هذا الاكتشاف قد أطمع الأستاذ في أنهم يمدون الله أيضاً في الزمن القريب أو البعيد ، سواء تحقق في المستقبل ما كان يطمع فيه أو لم يتحقق وصار طمعاً مقضياً عليه بالخيبة ، وعلى كلا التقديرين فليس لدينا ، لا ، لا بل ليس لدى الأستاذ وأمثاله المصريين غير المقتنعين بغير الأدلة التجريبية ، ليس لديهم فيما بين الزمان الماضى الذى كان يُعتمد فيه على الدليل العقلى المنطقى وبين الزمان الذى يجد الباحثون الغربيون فيه

ذات الله بالطريقة العلمية التجريبية - إن وجدوها - كما وجدوا الروح ... ففينا بين هذين الزمانين من المدة - مدة انتظار نتيجة البحوث النفسية - التي يمكن أن تطول أعصارا ، وفيها زماننا الحاضر الذي وجد الأستاذ فيه على رأس مجلة الأزهر وهو يدافع عن الدين - ليس لديهم دليل على وجود الله . ولا يجرى بالنسبة إلى هذا الزمان المتوسط ما قاله الأستاذ من أن الله يأتي العقول في كل زمان بما أحست الحاجة إليه من وسائل البحث ، لأنه لم يأت العقول الحاضرة أعنى عقول المصريين ، وفيها عقل الأستاذ ، بما أحست الحاجة إليه من الدليل على وجود الله ، وإنما أتاهما بأن الدليل القديم على وجوده لا يكفي لإثباته علميا ، ولا أحست تلك العقول بالحاجة إلى دليل جديد يكفيه ، إذ لو أحست لأتت به ، وإنما أحست الانتظار إلى أن يكشفه الباحثون . فليس لدى الأستاذ وأمثاله المنتظرين في العصر الحاضر دليل على وجود الله ولا حاجة إليه محسوسة !! وما لا دليل على وجوده فلا مانع من أن يقال عنه إنه غير موجود عندهم في الزمان الحاضر !!!

« بل أقول ان الله تعالى لم يكن موجوداً عندهم في الأزمنة الماضية أيضاً التي كان الناس فيها يظنونونه موجوداً ، لعدم كون دليلهم على وجوده دليلاً علمياً يصح الاعتماد عليه ... بل أقول لادليل عندهم أيضاً على أن الله تعالى سيكون موجوداً ، بأن يكشف وجوده في المستقبل بالدليل العلمي ، إذ لا معنى لانتظار الاكتشاف في المستقبل عن وجود ما لم يوجد إلى الآن ولم يرق على وجوده دليل يعتمد عليه ^(١) فالله تعالى على رأي الأستاذ المنجلي من أقواله - ويا للأسف انحلاء منطقياً - ليس بموجود في أي زمان من أنواع الأزمنة الثلاثة ، نعم كان الله تعالى موجوداً عند أصحاب السذاجة العامة

[١] فلو كان وجود الله معلوماً بالدليل وكان المنتظر هو اكتشاف ذاته وحقيقته وكنا سلمنا بإمكان هذا الاكتشاف ، كان للانتظار وجه معقول .

والذين يلتحقون بهم من العلماء المعتمدين على الدلائل العقلية ، غير أن العلم الحديث قضى على هؤلاء العلماء ودليلهم المبني على العقل والمنطق ، والأستاذ بأننا نبأ بهذا القضاء من منبر الأزهر الحديث !!

«فهذه خلاصة أعمال الأستاذ في رئاسة تحرير مجلة الأزهر منذ بضع عشرة سنة أعني إعدام الله الموجود عند الناس الذين يسميهم الأستاذ «الاعتقاديون» وتعليق الحكم بوجوده من جديد إلى أجل غير مسمى بل غير مرجو المجيء... هذه خلاصة أعمال الأستاذ وخدمته للأزهر خاصة والإسلام عامة ، فليقدر أجرها في الدنيا والآخرة القادرون !!»

وهذه صفحة من كتابي تنضمّن نموذجاً من الدليل العقلي المنطقي في الرد على مقالات الأستاذ ضد هذا النوع من الأدلة . فإن لم تكفه مفحمة ومفهمة لخطأه الفاحش في تقدير قيمة الدليل العقلي المنطقي قدرها فسيقول ردّاً على : «هذا كلام معقول منطقي ولكن لم يعد للمنطق سلطان على الإنسان» (١) .

[١] المنطق الذي يستهين به المستهينون من المصريين مثل الأستاذ فريد وجدي بك رئيس تحرير مجلة الأزهر معلنين استهانتهم بأن يسموه المنطق القديم أو المنطق الصوري أو التجريدي كما فعل معالي الدكتور حسين هيكل باشا في مقدمة كتاب « حياة محمد » — هو المنطق العظيم الذي يجد القارئ أمثلة ونماذج هامة من عظمته وبراعته ، في أماكن مختلفة من كتابنا هذا . . . ومن طريف غفلة المستهينين به في وصفه صورياً أو تجريدياً . أن منشأ عظمة هذا المنطق وقوته ، في صورته كما سيطلع عليه القارئ أيضاً . ، وقد استعان كتابنا هذا الفريد في تحليل خرافة وحدة الوجود العالمية الذي يحى دوره في الجزء الثالث من الكتاب ، استعان في أدق مراحل كثير من فيض وفصل ذلك المنطق .

ومن تلك النماذج الدالة على براعة هذا المنطق أن في أدلة الفيلسوف ديكارت على وجود الله دليلاً مسمى بالدليل الأنطولوجي ذكره وأطراه صديقنا الدكتور عثمان أبين في كتابه (ديكارت) وأيده الأستاذ الكبير العقاد في كتابه (الله) على الرغم من أن ذلك الدليل قد عدل كاشفه قداماً . . . فلم يجدنا نقده الناقد في المحبولة دون اتفاق الدكتور عثمان والأستاذ العقاد على الإعجاب بالدليل المذكور والاعتراف بمئاته . =

وهنا انتهيت من إيضاح منهج الكتاب في نقد الأقوال بمد كلتي إلى القراء .
والآن أشرع في سنخ الكتاب مستعيناً بالله ومستمدّاً من توفيقه .

مصطفى صبرى

== وأنا قوى الظن بأن الأستاذين لن يسمعها بعد استماع بحثه ، فإنا الآخر بلسان المنطق ، إلا أن
يسجبا اعتمادهما على ذلك الدليل ويقتنعا بالخطأ المخفى في محل الاعتماد منه ، وسيأتى بيانه في الجزء الثانى
من الكتاب .

لكن من الصعوبة بمكان فهم القواعد المنطقية ثم تطبيق المسائل المعضلة عليها ، الأمرين
الذين بينهما وبين الأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر المستمين بالمنطق بون بعيد ، إلى حد أنه
ينتظر كل الانتظار من الأستاذ العقاد والدكتور عثمان الاعتراف بفضل هذا المنطق بعد اطلاعهما
في هذا الكتاب على مسائل استعنت به في حل مشكلاتها ، ولا ينتظر من الأستاذ رئيس التحرير إلا
ما هو دأبه من الإصرار على مقال ، سواء أصاب فيه أو أخطأ .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم . إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم .

سبحان الله عدد خلقه سبحان الله رضى نفسه سبحان الله زنة عرشه سبحان الله مداد كلماته سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم .

سبحان من كان لا يحصى ثناء عليه من لا أحصى ثناء عليه فيقول أنت كما أثنيت على نفسك ، وهو كما أثنى عليه من هو كما أثنى على نفسه صلى الله عليه وسلم وعلى إخوانه المرسلين وآله وصحبه أجمعين .

وبعد فيقول المبد الفقير في الدنيا إلى هداية ربه لسبيله وصيانته بعد الهداية من زيغ القلب وسوء القلب ، وفي الآخرة إلى عفوه ومغفرته وواسع رحمته الشيخ مصطفى صبرى التوقادى ابن احمد بن محمد القازابادى :

إن لهذا الكتاب المروض على نظر القارىء قصة تستحق الذكر هنا^(١) وهى أنى كنت قرأت مقالة نشرتها مجلة «الرسالة» قبل أكثر من عشر سنوات للأستاذ

[١] وهى أول وآخر قصة مع كلمة تاريخية أعترض إلى القارىء عن وجودهما فى كتابى الذى لا يمينه فيما يتناوله إلا التمهيم والتميق العلمى فى مسائل هامة دينية وفلسفية ، وهذا على عكس ما لا يجده القارىء فى أكثر الكتب الفلسفية المؤلفة بمصر غير الحكايات التاريخية والتراجم .

محمد عبد الله غنان عنوانها « حرب منظمة يشهدها الكماليون على الإسلام » وكان من جملة ما كتبه الأستاذ في مقاله هذه الأسطر :

« ومهما يكن من أمر البواعث التي تحفز الكمالين إلى هذه الخصومة المضطربة نحو الإسلام فإن الإسلام أقوى وأرسخ من أن يتأثر بمثل هذه الثورات المضيق الطارئة ، وقد صمد الإسلام وما زال يصمد لخصومة الغرب كله مع ما يحشده الغرب لغزوه من العوامل والوسائل الخطرة . ذلك أن الإسلام أقوى بمقائده ومبادئه ...

« وإن يضير الإسلام أن يسقط من عداوه تركيا الكمالية ، وإذا كان الإسلام لم يمتزق قط بتركيا يوم كانت دولة قوية شاحخة ، فكيف يحاول اليوم أن يمتزق هذه البقية الضئيلة من تركيا القديمة ؟ »

فأذنتي الجملة الأخيرة من هذا القول التي خرج فيها الكاتب خروجاً ظاهراً عن حدود الحق والإنصاف^(١) فقد تعجبت أولاً كيف يجمع الكاتب في نفسه التي بين جنبيه البغضاء نحو تركيا الجديدة والقديمة معاً ، وهو يعرف ما يحشده الغرب من الوسائل الخطرة لخصومة الإسلام ، ولا يعرف أنه أي الغرب كان يحفظ في خصومته للإسلام خصومة تركيا القديمة وأن إنشاء تركيا الجديدة وإبادة تركيا القديمة من أهم تلك الوسائل الخطرة التي حشدها لخصومة الإسلام . والأستاذ غنان ينضم بمداوته لتركيا القديمة الإسلامية العثمانية ، إلى تلك الوسائل المحشودة لخصومة الإسلام ويؤيد

[١] ولو كان طعن الكاتب في تركيا قديمها وجديدها بدافع من الفيرة الصادقة على الإسلام والخبرة الصحيحة بعبادته لعذرته بعض المعذرة وعاملته بالتسامح ، لكن الأمر ليس كذلك بشهادة أنه كان لا يرى في الخطوات الأولى للثورة الكمالية مثل إلغاء الخلافة وحل الجماعات الدينية والصوفية وفرض الثياب المدنية والقبعة ، ما يثير الأذهان المستنيرة (على تعبير الأستاذ الكاتب) بل يقول : كانت هذه الأذهان تتبع جهود تركيا الجديدة في سبيل التجديد القوي والاجتماعي (على أن يكون في تلك الجهود تجريد الدولة من صبغتها الدينية) بمنتهى الإعجاب والمطغ .

جديدها الذى تظاهر بمعاداته مع قديمها ، كما يؤيده الغرب الحاشد . وليس الأستاذ صميميا في هذه المعاداة ، وإنما هو جاد في خصومة تركيا القديمة الإسلامية الشاغحة التى لابد أن يكون من خصمها من خصوم الإسلام ، والأمور التى أعجبت الأستاذ مما فعلته تركيا الجديدة وأحصينها في الهامش الآنف ، تدل على ماقلنا دلالة باهرة .

ثم إنك قد رأيت هذا الأستاذ يعترف بشموخ دولة الترك في الماضي . أما كون تلك الدولة من الدول الإسلامية المعمرة فلا شك فيه لأحد ، ولا يمكن أن يشك فيه الأستاذ أيضاً ، وقد كان عمر العثمانيين مع السلاجقة وأبناء طولون والماليك الترك وغيرهم لا يقل عن ألف سنة . فهل يمكن إذن أن تكون دولة إسلامية من الدول الشاغحة ومعمرة غاية التعمير ثم لا يمتاز بها الإسلام ؟ فهذا يخالف بداهة العقل ، وقد كانت صلة الدولة العثمانية التى هى أطولها عمراً وآخر دولة الترك الإسلامية ، بالإسلام بدرجة أن هذه الصلة عدها الترك الجدد من أسباب انقراضها ، وصدق ذلك المسلمون القاصون حيث أصبحوا يعتبرون تركيا الحاضرة التى خلقت الدولة العثمانية وشهرت حرباً منظمه على الإسلام بشهادة الأستاذ عنان ، أقوى من الدولة العثمانية في أواخر عهدها .

وإني لما قرأت مقالة الأستاذ عند انتشارها وقت للرد عليها والانتصاف لدولة الترك القديمة المسلمة المنتهية في الدولة العثمانية وأخذت أكتب مقالة في هذا الصدد ، لم أملك إرادتى في تحديد مقدارها حتى صارت من طولها كتاباً ، وانتقل الكلام في الكتاب إلى مبحث ديني طال القول فيه أيضاً حتى لاح لي إخراجة من الكتاب الأول وجعله كتاباً بمفرده ، وكان الدافع إلى وضع الكتاب الأول الدفاع عن الدولة التركية الماضية المسلمة ، فإذا بي أدافع في الكتاب الثانى عن الإسلام نفسه ، وإذا بدافع الثانى قد غلب في نظرى وأنسى الكتاب الأول موجهها كل عزيمة إلى تحقيق الغرض الثانى الأسمى ، حتى حصل هذا الكتاب بإذن الله وحده وتوفيقه وليد الكتاب

الأول . فإن لم يتيسر لي بعد هذا الموعد إلى الكتاب الوالد فإني أناسي بأن وليده قد يقوم مقامه ويسد فراغه من حيث أن هذا الكتاب تأليف رجل من الترك المسلمين العثمانيين ، فإن أدى فيه خدمة للإسلام يعتز بها خادمه إن شاء الله ، على الرغم من أنه قد سبق أن طعن بخيانة الدين والوطن إبان مجيئه إلى مصر مهاجراً ، بسبب معارضته لمصطفى كمال^(١) كما طعن الأستاذ عنان الدولة العثمانية بل الدول التركية الإسلامية بأجمعها - كان كتابه هذا جواباً على مقالة الأستاذ ينفيه عن الجواب .

على أنه قد رد على هذا الكاتب قبل ردي بل قبل صدور مقالته عن قريحته الحاقدة على « الرسالة » كاتب مصري أكبر منه بكثير وهو المغفور له محمد فريد زعيم الحزب الوطني وخليفة مصطفى كامل باشا حيث قال في أول كتابه عن تاريخ الدولة العثمانية : « وبعد فقد مضى على الشرق أجيال طوال رأى أهله من أهوال الأحوال مانشب له الأطفال وتندك من وقعه عزائم الرجال بل شوامخ الجبال . وما كان ذلك إلا بعد أن انفرط عقد بنييه وتناثر نظام أهليه وتشاغل كل بنفسه عن أخيه وذويه ، فأغار الدهر بخيله ورجله على الشرق ودوله وقلب لأبنائه ظهر المحن وقلوبهم بين الإحن والمحن ، فتناسوا ما كان لهم من نخامة الاقتدار وجلالة الحضارة وضخامة العمران واصالة الإرادة وانغمسوا في بحار الكسل والخلول ذاهلين واستكانوا إلى المذلة والهوان صاغرين حتى صاروا وهم على شفا جرف هار وقد أوشكوا أن يقضى عليهم الدمار والاندثار ويكونوا عبرة لأولى البصائر والابصار .

[١] حتى كان بين الطاعنين من قال أنك است شيخ الإسلام والسلمين بل شيخ الأبالسة والشياطين . ومن أراد معرفة أسماء الذين أمطروا على الطاعن فليراجع الصحف المنتهرة بعد قليل من انتشار قصيدة الشاعر شوقي بك التي أولها : ارفعي الست وحيي بالجين * وأرنا فلق الصبح المبين في مفتتح جريدة الأهرام والتي أطرى فيها مصطفى كمال واعتدى على السلطان وحيد الدين . فرددت الاعتداء على الشاعر بخطاب مفتوح ، فهاجم على أتباعه الفاوون .

« لكن العناية الصمدانية تداركتهم بلم الشعث ورم الرث ورتق الفتق ورقع الخرق فأضاءت الأفق الإسلامي بظهور النور المثناني وأمدته بالنصر اللدني والعون الرباني فقامت الدولة العلية بحياطة هذا الدين وحماية الشريكين ، ودعت إلى الخير وأمرت بالمعروف ونهت عن المنكر فكانت من المفلحين . ثم وقفت في طريق أوروبا حاجزاً منيعاً وسوراً حصيناً وحالت دون أطباعها وألزمها بكف غاراتها بأنواعها ، ثم اهتمت بالإصلاح وسعت في تأييد النظام فصار لها بين الدول المقام الأول والرأى الراجح والقول النافذ فكانت لا يضاهاها دولة من الدول بما أحرزته من الأملاك الواسعة في قارة أوروبا وآسيا وأفريقية ، ونالت من العزة والتوفيق ما يجدر بكل شرق أن يتذكره الآن لتستفزه عوامل الغيرة ودواعي النشاط في بذل نفسه ونفيسه في سبيل تقويتها وتعزيز رايها وتأييد كلمتها ما كان ولا يزال من الحسنيات الحسان على كافة بني الإنسان من غير نظر إلى الأجناس والمذاهب والأديان مما لا يراه الباحث في أي دولة غيرها قديماً وحديثاً بل نرى عكس ذلك في الدول ذات الدعاوى الطويلة العريضة التي تقول بأنها عماد المدنية والإنسانية ، وهي مع ذلك تصدر أوامرها الرسمية بارتكاب الفظائع والبشائع التي لا يكاد يصدقها السامع مما تمسك البراع عن تعداده في هذا المقام لعدم دخوله في موضوع الكتاب ، لاسيما وأن التلغرافات والجرائد تتوارد علينا كل يوم ببيان هذه الأنباء الشنيعة ، وذلك بخلاف الدولة العلية ، فإن جميع الناس تعيش فيها بغاية الحرية والسلام وكل المطرودين من الدول الأوروبية يفدون إلى أراضيها فيرتعون في بحبوحة الراحة والهناء آمنين على أنفسهم وأعراضهم وعروضهم ، وقد أصبحت الآن ملجأً وحيداً لكل من تلفظه الدول الأخرى من أبناء الإنسان ، فإذا يكون حظ هؤلاء المذكورين إذا جارتهم في هذا المضمار وناظرتهم في هذا الفعال . وهذه حسنة من أقل حسناتها يحق للعثماني مهما كان جنسه ودينه أن

يفخر بها وبذكورها في كل فرصة وفي كل حين ، وفي ذلك أكبر داع وأعظم باعث إلى الوقوف على تفاصيل تاريخها » .

فانظر قول المرحوم محمد فريد هذا الذي يضع الدولة العثمانية المرحومة في أرفع مكان تبليغه دولة إسلامية في الاحتفاظ بعزة الإسلام والمسلمين على وجه الأرض في أحوج أدوار التاريخ إلى هذا الاحتفاظ ، ثم انظر قول الأستاذ عنان إن الإسلام لم يمتزق قط بتركيا يوم كانت دولة قوية شامخة : فهل ترى أن محمد فريد الذي لا يزال المصريون يكبرون منزلته في وطنيته وتضحيته ومجاهدته لمصر ، ارتكب الكذب الصريح في قوله النقول آنفا المزي للـدولة العثمانية تركية إسلامية وإنسانية عظيمتين ، أم الكاذب هو الأستاذ عنان الذي أنكر كل خدمة وكل سابقة لدول الترك في إعلاء كلمة الله وتمجيد الإسلام والمسلمين ، حتى إنه لا يمنحه حكم الفرنسيين والإنجليز في مصر ولا الصليبيين في بلاد العرب ، حقه على حكم العثمانيين فيها ، كما سيأتي .

وإذا اعتمدنا على قول زعيم مصر الوطني أكثر من قول الأستاذ عنان كاتب المقالة المنشورة في « الرسالة » فالدولة العثمانية المرحومة ، فضلا عن أنه لو لم تكن حامية للإسلام ووقوفها طول حياتها في وجه أعدائه لعاد الإسلام غربيا قبل ستة قرون من غربته الحاضرة الظاهرة للعيون - عم نفع هذه الدولة لغرباء آخرين من بني الإنسان المختلفي الأجناس والأديان .

ومع قطع النظر عن هذا الرد المفحم فإن انتهاء الحروب الصليبية وانقطاع دابرها من الشرق الإسلامي بمسد ظهور الدولة العثمانية وانتقال الحرب إلى بلاد الصليبيين أنفسهم واعتزاز الإسلام بهذا التحول العظيم طيلة أعصار ، مما لا يمكن الجدل فيه . وقال الأستاذ فرح أنطون مؤلف كتاب « فلسفة ابن رشد » وصاحب مجلة « الجامعة » الذي ناقشه الشيخ محمد عبده وتحامل في نقاشه على المسلمين من غير العرب ، بأنهم أفسدوا الإسلام (ص ١٧٤ فلسفة ابن رشد باب الردود) : « إن

الفرس لم ينفعوا الإسلام الحاضر إلا من حيث العلم ، وأما الأتراك فقد حفظوا حياته بقوة السيف ، وقد جاء في أمثال الأفرنج : « أريد أن أحيى قبل أن أخلد » ففضل الدولة التركية على الإسلام لا ينكره أحد .

وقال هذا المؤلف في رده على الشيخ ص نفسها : « إن دولة سلاطيننا آل عثمان ورثت الميراث العربى بانتخاب طبيعى فكفت بقوتها ذلك الميراث ما كان يحق به من المصائب والأخطار » ثم قال : « إن ميراث العرب لولا الدولة العثمانية لم يبلغ هذا المقام ، بل ربما لم يثبت بعد أصحابه بضعة أعوام » أقول وشهادة هذا الشاهد البالغة ، وربما المبالة في فقرتها الأخيرة ، عن قيام الدولة العثمانية بحراسة كيان الإسلام في عهدها الطويل ، لا تفترق في المعنى عن شهادة محمد فريد بك الوطنى الكبير .
ومهما اجتهد الأستاذ عنان في غمط الترك القدماء المسلمين ماسبق لهم في خدمة الإسلام وإعلاء كلمته ، فالحق لا يعدم أنصارا .. فقد كتب الأستاذ حسن حبشى مقالة في « الرسالة » عدد ٦٦٣ بعنوان « السلاجقة عنصر قوة في الإسلام » قال فيها بعد كلام : « ... إن الحالة التى وصلت إليها الدولة العباسية من الضعف كادت تودى بها لولا أن قيض الله لها السلاجقة فأقننوا الإسلام » ثم قال نقلا عن تاريخ كبرج : « كما أن شخصوهم شطر الغرب وأضاف عنصراً جديداً إلى الإسلام مكن المسلمين من الوقوف ضد الغزاة الأوربيين ووجدوا الإقليم الممتد من ساحل البحر الأبيض المتوسط إلى حدود الهند تحت زعامة واحدة وإن كان لفترة محدودة، وردوا الصليبيين البرنطيين » ثم قال نقلا عن نفس المرجع : « ويعزى إليهم قيام الدولة الأيوبية بمصر » .

وكتب هذا الأستاذ في الهامش : يقول لين بول في Mohamed Dynastis 150 ولقد أحيوا عصبية المسلمين بعد ركودها وأوجدوا جيلا من المحاربين المسلمين التعصبيين الذين يرجع إليهم - أكثر من شئ آخر - ما منى به الصليبيون من إخفاق صرات عديدة . وهذا ما يجعل للسلاجقة المسكنة الهامة في تاريخ الإسلام .

فلو سئل الأستاذ عنان الذي ينكر اعتزاز الإسلام بالترك حتى ولا يوم كانت دولة شاذلة : من أكبر رجل في تاريخ مصر الطويل بعد فتحها في عهد سيدنا عمر بيد الصحابي المبقرى عمرو بن العاص ، تولى ملك مصر وخدم الإسلام وجاهد في سبيله حق الجهاد ؟ . فكان جوابه صلاح الدين الأيوبي ، فهل لا ينجل هذا الأستاذ إذا قيل له : إن قيام الدولة الأيوبية بمصر يرجع إلى السلاجقة الترك ؟

وإذا فكرنا في أن السلطان صلاح الدين الأيوبي الشهير بمجاهداته الإسلامية كان متخرجاً من مدرسة الجهاد ضد الصليبيين التي أسسها السلطان محمد نور الدين ابن زنكي التركي السلجوقي ، تبين كون النصيب الأسمى في الحروب المنتصرة على سيول الاعتداء الصليبي نحو الشرق الإسلامي قبل ظهور الدولة الممائية ، لطوائف الملوك السلجوقيين .

قال مؤلف « الفتوحات الإسلامية » أحمد بن زيني دحلان مفتي السادة الشافعية بمكة المكرمة نقلاً عن ابن الأثير : « قد طالت تواريخ الملوك المتقدمين قبل الإسلام وفيه إلى زمننا هذا فلم أر بعد الخلفاء الراشدين وعمر بن عبد العزيز أحسن سيرة من الملك العادل نور الدين » . وقال صاحب الفتوحات في صلاح الدين الأيوبي : « وهو مع ما جمع الله فيه من الصفات حسنة من حسنات السلطان محمد نور الدين بن زنكي فإنه هو الذي أقامه حتى صار من الكاملين ومن عباد الله المقربين » . وقال أيضاً : « كان السلطان صلاح الدين بن أيوب من أتباع السلطان نور الدين فجهزه إلى مصر » ونقل عن صلاح الدين نفسه قوله : « كل ما ترى فينا من عدل فنه تعلمناه ! » وكان نور الدين قد عمل منبر البيت المقدس رجاء أن يفتح الله على يديه وأمر الصنائع بتحسينه وإتقانه إلى حد أنه لم يعمل مثله في الإسلام . ولما فتحه صلاح الدين أمر بإحضار ذلك المنبر فحمل من حلب ونصب ببيت المقدس وكان بين عمله وحمله ما يزيد

على عشرين سنة وعدّ ذلك من كرامات نور الدين كما في « الفتوحات الإسلامية » ص ١٥ من الجزء الثاني .

فلولا أولئك المجاهدون من السلاجقة الأتراك وفروع السلاجقة من الأيوبيين والمماليك الترك ومماليكهم الشراكسة ... ولولا ظهور العثمانيين في الأناضول آخذين التوسع إلى أوروبا الصليبية ودام زحف جيوش الصليبيين إلى مصر وسوريا وفلسطين ما كان من المستبعد أن يتقلص ظل الإسلام من تلك البلاد باستقرار الصليبيين فيها ، وأن لا يحتفظ الأستاذ محمد عبد الله عنان اليوم بهذا الاسم . وليس ببعيد أن يكون الذين يعضون الدولة العثمانية المستولية على الشرق العربي من الكتاب المصريين - وقد رأينا منهم من حمد الحملة الفرنسية - يعضونها لكونها السبب في عدم وقوع ما ذكرنا من الاحتمال .

فقد انبسطت عزة الإسلام وسلطانه على القارات الثلاث كما ذكر المرحوم محمد فريد الوطني ودامت مدة دوام العز والغلبة للعثمانيين ، حتى أنهم قد وضعوا الحصار على فينا في قلب أوروبا مرتين ، وهم ما كانوا يفعلون ما فعلوا من الفتوحات باسم الترك بل باسم الإسلام^(١) ولم يكن الحاكم في البلاد التي يحكمونها قانون الترك

[١] وقد ظل لفظ الترك يستعمل أجيالا طويلة على لسان الغربيين كرادف المسلمين كما صرح به المرحوم الدكتور علي زيني عميد كلية التجارة بجامعة فؤاد في كتابه « أسول القانون التجاري » ص ٤١ وكما كتب ابني وصديقي العزيز الأستاذ علي حسين يعقوب الألباني الوجود سلافي الموظف بمكتبة جامعة فؤاد والذي تطوع بتبيض هذا الكتاب ، لا وصل إلى هذا المحل ، كلمة من عنده فائتة : « ولا يزال لفظ الترك يستعمل في السنة عامة الشعوب البلقانية كرادف المسلمين » فأثبتها هنا كما رأته . وفي هاتين الصهدين ما يقسم ظهر الأستاذ عنان المحاول لقطع صلة الترك بالإسلام في أدوار اعتزاه وانتصاره . أما أنا فقد كتبت في الباب الرابع من هذا الكتاب على هامش قول الدكتور زيني النقول هناك أيضا بعد كلام من كتابه انتهى إليه :

أعظم مفضرة امتاز بها قوى الترك إلى أن جاء دور الانقلاب الكمال في تركيا وأعظم مخرقة للترك بعد ذلك الانقلاب اللاديني ، فليس بكثير إذن أن ألفت في أوروبا المعادية للإسلام منذ الحروب =

بل قانون الإسلام الذى أعرضت عنه تركيا الجديدة السكالية فأخذت قانون سويسرة كما أعرضت مصر فأخذت قانون فرنسا .

وإن كنت فى ريب من أن الدولة العثمانية كان الحاكم فيها هو الإسلام فانظر ما قاله (اد . انكلهارد) من سفراء فرنسا بتركيا ، فى مقدمة كتابه « تركيا والتنظيمات فى تاريخ إصلاحات الدولة العثمانية » :

« كان الغرض من التنظيمات تقرب الهيئة الاجتماعية الإسلامية إلى الهيئات الاجتماعية المسيحية التى عاشت منذ قرون بعيدة عنها معنى وسياسة ، ولا شبهة فى خطورة المشكلات التى يتضمنها هذا المشروع ، فقد كان العامل فى وقف الأمبراطورية العثمانية فى موقفها بالقرون الوسطى الذى غمستها يوماً عن يوم فى ظلام تلك القرون الكثيف ، والذى سينتج يوماً من الأيام اندراسها التام - بقاء الحكومة العثمانية

= الصليبية ما ينفى على ستائنه كتاب اشادة باسم زعيم الانقلاب الفاضل على لإسلام البرك الذين كانت أوروبا تستعمل أسمهم كرادف للمسلمين .

ولعل ذلك لانهاء الحروب الصليبية للتبدئة منذ عهد السلاجقة الأتراك ، فى أيدي الترك العثمانيين وتحول تلك الحروب فى عهدهم من شكل الدفاع إلى شكل الهجوم كما أشار لايه زعيم الوطنيين المصريين محمد فريد . فلذلك اعتبرت أوروبا انهاء الدولة العثمانية وانتهاء الخلافة بفضل مصطفى كمال ، انهاء دولة الإسلام .

فليس بكثير إذن تلك الكتب المؤلفة فى أوروبا بشأنه . وليس بكثير أيضاً كتاب الأستاذ عزيز خانسكى بك عنه بمصر المسمى « كمال آتاتورك » ولا مريب عليه لكونه فى دين الصليبيين المحاربين القدماء لأن لم يكن فى عروقه شئ من دناهم .

وما نقله أعداء الإسلام من أمم أوروبا فى الإشادة المقطعة النظير بظهور مصطفى كمال فى تركيا ، قد وقع مذكراً لما سبق أن أقامت الدول المسيحية من أعياد المسرة والفرح على وفاة السلطان محمد فاتح العثمانى ، ما لم يقع مثله فى الدنيا على وفاة أحد . ومن عجائب المصادفات أن الأستاذ خانسكى بك أنكر كون السلطان المذكور فاتح قسطنطينية فى نقاش جرى بينه وبينه على صفحات جريدة الأهرام . فهو يعترف بـ مصطفى كمال فاتح تركيا المسلمة ولا يعترف بالسلطان محمد الثانى العثمانى فاتح قسطنطينية المسيحية !! فهل كانت إذن تلك الأعياد على وفاته عبثاً ؟

منفردة في خارج الهيئة الدولية الأوروبية ، وكان السبب الحقيقي في هذا الانفراد هو الدين .

« وفي الحقيقة أن الإسلام الذي قد كان مؤسس الحكومة العثمانية بقي حاكماً مطلقاً فوق الحكومة ناظماً ، فقد كان القانون المدني متحداً مع القرآن .. ولكون تشكيلات الأمة اشتبكت بالمقائد الدينية بحيث لا يمكن تفريق بعضها عن بعض ، كانت تشكيلات الأمة لا تقبل التغيير كالمقائد الدينية .

« فوجب لتحصيل الائتلاف الذي لا تستطيع تركيا الاستمرار على الاستغناء عنه ، إما إزالة الحائل في البين بالمرّة أو تخفيف وطأته . ومعناه إما أن تحول الحكومة من الروحانية إلى الدنيوية بتخليصها عن تأثير القوانين الدينية كما وقع في العالم المسيحي ، وإما أن تخلص بالتدريج من الحدود والقيود الدينية من طريق تفسير المقائد الأساسية تفسيراً موسعاً .

« وللاحتراز من الحالات الموجبة لاشتمزاز شعب جاهل متعصب لا يلبث أن ينفلج ويتأثر من كل شيء ، كانت الحكومة العثمانية اختارت الشق الثاني . »

فهذه الكلمة المنقولة من كتاب (اد . انكلهارد) الذي ألفه في سنة ١٨٨٢ للبحث في تاريخ تطورات الدولة العثمانية منذ عهد السلطان محمود الثاني وطبعت ترجمته إلى التركية بقلم علي رشاد بك في سنة ١٩١٢ ، تعلن ما كان يضمّره الترك المتفرنجون أن يفعلوه بدين الأمة - ثم ظهر مع الانقلاب الكمالي - وما يضمّره المتفرنجون العرب في مصر وغيرها ، ولم يظهر تمامه بعد .

وفي قول هذا المؤلف الفرنسي عن صلة الدولة العثمانية بالإسلام لحد كون الإسلام في تلك الدولة مؤسس الحكومة وبقائه بعد ذلك حاكماً مطلقاً فوق الحكومة أكثر

من خمسمائة سنة إلى زمان التنظيمات الجديدة .. وعن كون المقاومة لإسلام هذه الحكومة على طول عهدها ، شغلا شاغلا لدول أوروبا المسيحية ، حتى ان تلك الدول لجأت إلى طريق الحيلة بعد أن رأت عدم نفع الشدة في المقاومة ... في هذا نخر عظيم للدولة العثمانية الرحومة وإرغام للأستاذ محمد عبد الله عنان الذي أنكر اعتزاز الإسلام بالترك حتى يوم كانت منهم دولة شاذة ، وكيف لا يعترف الإسلام بدولة يصفها المنكر نفسه بالشموخ وتشهد الدنيا باتصالها بالإسلام اتصال الجسم بالروح ؟

نعم إن المؤلف الفرنسي أتى بهذه الشهادة عائبا على الدولة العثمانية صلتها القوية بالإسلام وعادها في رأس الأسباب الموجبة لضغائن الدول الأوروبية المسيحية عليها ، تلك الضغائن المتبادية التي انتهت إلى انقراض الدولة كما يقول بذلك الترك الجد اللادينون أيضاً الذين ورثوا دولة الترك القدماء المسلمين . لكني أنا لا أبالي بذلك التعميب المتولد من عدم اتباع العثمانيين لأهواء الدول المسيحية المتغلبة على الأرض ظلماً ، فمن حق كل حكومة أن تختار لنفسها من القوانين ما يتفق مع طبيعتها ودينها ، وإنما المطلوب مراعاة العدل في معاملة الحكومة مع الناس ، ولا شبهة في كون الدولة العثمانية المتسكة بقانون الشريعة الإسلامية لا تظلم أحداً من سكان بلادها مهما كان جنسه ودينه .

لا أبالي بذلك التعميب وأباهي بتلك الشهادة المثبتة لدعواي ضد الأستاذ عنان الدعي خلفها ، بل أباهي بطول عمر الدولة العثمانية المسلمة رغم تألب الدول أعداء الإسلام عليها من الخارج ومشاييمهم المناققين في الداخل ، حتى كان انقراضها بأيدي أعدائها الداخليين ، ولكل أمة أجل ^(١) .

[١] وقد كان تجريد الدولة من دينها وخلقتها ومحاكمها الشرعية ومعاييدها الدينية ، استجابة لمرضاة الدول الكبيرة الغالبة في الحرب العالمية الأولى ، ثم أضافوا إلى ذلك تغيير كل شيء من مشخصات الأمة كزيها وحروفها التي تشترك فيها مع الأمم الإسلامية . فكنى هذا التغيير الأخير =

هذا ، وقد كنت منذ قرأت مقالة الأستاذ عنان في « الرسالة » وكتبت في الرد عليها إلى أن أصبح ردى من طوله كتابا ، ثم تولد منه كتاب ثان انصرفت بكل عنايتى إليه ونسيت كتاب الرد .. كنت طيلة هذا الزمان وما حصل لنفسيتى فيه من التطورات ، لا أعرف طعنا للأستاذ في دولة الترك للماضية غير ما نقلته من مقالة « الرسالة » فإذا بى عند التأهب لنشر هذا الكتاب المولود ، أطلع على طعنات له في تأليفاته يكاد نقلها يجمّلها والاشتغال بالرد عليها يعوقنى من نشر الكتاب الذى هو قرة عيني وذخر آخرتى فى آخر عمرى ، ويرجعنى إلى الكتاب الأول الوالد بعد الانصراف عنه ، لكننى أغالب نفسى الثائرة من جديد وأكف عن سرد تلك الطعنات ، مكتفياً بنقل ما كتبه فى كتابه « مصر الإسلامية » ص ١٤٩ وهذا نصه :

« إن مصر الإسلامية لم تعرف رغم ما توالى عليها فى عصور الاضطراب والفتنة من الخطوب والمحن نكبة أعظم من الفتح العثمانى ولم تعرف حكماً أقسى وأمر من حكم الدولة العثمانية الزاهية . وإذا كانت فتوح الوندال والبربر والهون تبقى على مر الأقباب ، مضرب الأمثال فى الشناعة والهول ، وإذا كانت آثارها المعنوية تقدر دائماً بمقياس ما حطمت من صروح المدنية الرومانية وما قتلت من مجتمعات أوروبا نصف المتحضرة فإن غزاة الترك كانوا أشد وندالية وفضاعة إذا ذكرنا فروق الأعصار

== وحده فى قطع صلة تركيا بماضيا ومؤلفاتها العلمية والأدبية . واليوم لا يؤذن لكتاب من مؤلفات الترك أنفسهم أن يدخل من حدود تركيا بسبب كونه مطبوعاً أو مخطوطاً بالحروف العربية . وقد حصلوا فى أقل من ربع قرن بعد الانقلاب السكالى على انشاء الماضى . حتى إذا أرادت الحكومة معرفة مسألة تتعلق بتاريخ الترك القريب احتاجت إلى ترجمان من بقية الساف القادرين على قراءة الحروف العربية .

وفى السنوات الأخيرة أخذوا يعدّون تغييرات فى اللغة نفسها تنقل على اللسان والفهم والنطق ولا تنفيذ فائدة غير لإيجاد حاجز ثان بين حاضر الترك وماضيا القريب والبعيد ، فمن أراد أن يرى أمة مسخت نفسها لتجعلها أمة جديدة مبتعدة عن قديمها فى كل ناحية من نواحي القومية غير اسم الترك ، فلير تركيا الحاضرة !!

والدنيات وإذا قدرنا مدى الضربة التي أصابت الإسلام والأُم الإسلامية من جراء الفتح المماني . »

ثم قال : « والحقيقة أن فتح الترك للأُم العربية الإسلامية لم يكن إلا تنمة لأعمال السفك والتخريب الهائلة التي بدأها هولاء كو وبراير التتار بسحق الدولة المباسية والمدنية الإسلامية واستأنفها تيمورلنك في أواخر القرن الرابع عشر، بيد أن الفتح المماني كان باستقراره أعمق أثراً من الوجهة المعنوية وأشد تقويضاً للمدنية الإسلامية من الفتوح التتارية المؤقتة . »

وقال في ص ١٦١ : « لبث سليم الأول في القاهرة ثمانية أشهر يذيق وجنده المصريين أشنع ألوان السفك والظلم والمصادرة وجمع من تراث مصر وثروتها الفنية كل ما وصلت إليه يده ويخرب المساجد والآثار الخالدة لينتزع منها نفائسها الفنية ويبعث بها إلى القسطنطينية ويقبض على أكابر مصر وزعمائها وعلمائها ورجال الفنون ومهرة الصنائع والعمال ويحشدهم أكداساً في السفن ويبعث بهم إلى القسطنطينية . »
والأستاذ يسمى هذا البعث في محل آخر من كتابه « الفن » . ولعل معظم الآثار التي ادعى نقلها إلى الآستانة هي الكتب المخطوطة كما سمعته من غير الأستاذ عنان ، لكن كيف يمد عمل السلطان بالكتب الدينية والمالية التي وجدها في خزائن مصر ونقلها إعجاباً بها واعتناءً بشأنها إلى عاصمة ملكه بعد أن أصبحت مصر جزءاً من بلاد الدولة لا فرق بينها وبين الآستانة في ذلك - من أعمال التخريب ويعتبره نعمة لتخريبات هولاء كو في بغداد الذي قذف بما في خزائنها من الكتب إلى الدجلة والفرات؟ وكيف يمد الذين أخذهم من علماء مصر وزعمائها ومهرة الصنائع فيها وذهب بهم في معيته إلى عاصمة ملكه - منفيين ؟ فهل في نقل أولئك إلى بلد يقيم فيه السلطان نفسه وإبوابهم به ليكونوا من المقربين إليه ويكون نفهم عاماً لجميع البلاد التي يحكمها والتي

من جعلها مصر وأهلها اخوان المصريين في الدين والوطن - معنى النفي المتضمن للإبعاد والإبذاء؟؟

لكن الأستاذ الذي في قلبه مرض التفريق بين المسلمين العرب والترك وعلى بصره غشاوة من معاداة آل عثمان لا يتحرج من تصوير عمل التقريب والتحبيب من السلطان سليم في صورة النفي والتعذيب . فالذى يُفضيه من عمله بمصر فتحها أكثر مما جرى بعد الفتح من الأعمال التي ذكرها . ولم يكن مقصود سليم من الفتح إلا توحيد مصر الإسلامية بتركيا الإسلامية، فإن رضيه الأستاذ كان هذا معنى الفتح . وإن أبى وعده انتزاع مصر من حكم المالك الشراكسة فقد كانوا هم الآخرون انتزعوها من حكم المالك البحرية الترك وهم عماليك هؤلاء المالك ، ولم تسكن مصر يومئذ تحت حكم فاتحيها العرب ، ولا المقصود من الفتح التحكم على الشراكسة والمصريين العرب . ويؤيد ما قلنا أمير الشعراء المصري بقوله في قصيدته الطويلة التي عنوانها « في وادي النيل » :

واذكر الترك أنهم لم يطاعوا فيرى الناس أحسنوا أم أساءوا
حكمت دولة الشراكس عنهم وهى في الدهر دولة عسراء

هذا جوابي على الفقرة الأخيرة من مطاعن الأستاذ في آل عثمان بمناسبة فتح مصر وما فعل فيها سليم الأول^(١) . أما تسمية أولئك الفاتحين عامة بأشنع أسماء البرابرة

[١] ان السلطان سليم فتح مصر بعد محاربة إيران وهزم جيوشها إلى أن اغتتم عرش الشاه إسماعيل الصفوى المحفوظ الآن في خزينة المتحف التركي ، ويقال إن حرب إيران دعت إلى محاربة مصر التي أحس سليم في أثناء الحرب مع الإيرانيين بانعيازها إلى جانبهم والتي يحاول الأستاذ عبد الله عنان أن يأخذ ثأرها بحملاته ضد السلام الأول عن الدولة العثمانية كما أخذ مصطفى كمال ثأر الدول الأفرنجية بهدم هذه الدولة التي عانت منها تلك الدول ما عانت ، وساعده في هدمها غلاة الروافض الموجودون في تركيا المدمون (فيزلباش) ولهم قرى خاصة في أنحاء الأناضول وهم الآخرون أخذوا بواسطة الانقلاب الذي تم على يد مصطفى كمال، ثأر هزيمة الإبراطور بيداليم الثاني =

الطفلة الهمج فاني أكتفى في الرد عليها بنقل أسطر من مقالة في « الأهرام » (٢٢ / ١٠ / ١٩٤٤) بمنوان : « آخر الخلفاء » وقلم كاتب مصري أكبر بكثير أيضاً من الأستاذ عنان وأكثر معرفة بالترك وهو سعادة عبد الرحمن عزام بك (باشا) أمين الجامعة العربية ، وهذا نصها :

« لما وصل العثمانيون إلى شرق أوروبا وكلها سجون أبدية يتوالد فيها الفلاحون للعبودية ، فكسروا أغلال السجون وأقاموا مكانها صرح الحرية الفردية . فهم الذين قضوا على نظام الاقطاع والاستقراطية ليحل محله نظام المواطن الحر والرعية المتساوية الحقوق ، فوصل في دولتهم الرقيق الشركسي والصقلي وغيره إلى أكبر مقام في الدولة كما وصل النابه من عامة الناس حتى المجهول الأصل إلى مقام الصدارة العظمى والقيادة العليا ، وتملمت أوروبا الشرقية على يد محرريها سيادة القانون على الأحساب والأنساب والطوائف والملل والنحل .

« فترتب على ذلك تطور هائل في اتجاه الحرية والديمقراطية الغربية الحديثة . وكانت القرون الأولى لسيطرة آل عثمان عصوراً ذهبية شمل فيها الناس الأمن والرخاء والسلام الروحي ، ولم تكن فوز آل عثمان كما يظن بعض الناس مستمدة من سيف وشجاعة بل مما هو أعظم من السيف والشجاعة ، احترام الحق والوفاء بالمهد والخضوع لسلطان القانون والشرع .

« ولو كان الأمر كما يتصوره الذين ينخدعون بآثار دور الانحطاط من استخدام الطوائف والغيرة بين العناصر والبطش لتفطية الضعف لاستحال أن يدوم ملك آل عثمان ستمائة سنة منها مائتان لا يسندهم فيها إلا سيف مبتور .

= والباحث يجد في بعض معاهدات الدولة العثمانية مع الإيرانيين نصوصاً تفرض عليهم أن يكفوا عن شتم سيدنا أبي بكر وعمر وسيدتنا عائشة ، فانظر المجتمعين ضد الدولة العثمانية لأخذ الثأر ١١ .

« لقد رويت لى فى رحلاتى بالبلقان وملدافيا أمثلة باقية فى لغة العامة من عدل آل عثمان بين بيوت الملك الذى طال أمده وتنوعت رعاياه وقد ثقلت كفته بالخير والرحمة والمروءة والشرف . »

أقول من الغريب المفهوم من شهادة سمادة هذا الوزير المصرى سابقاً وأمين الجامعة المربية حالياً، أن آل عثمان الذين وصفهم الأستاذ عنان بأفطع الوندالية وأوحش الممجية المتغلب على همجية التتار ، نشروا الحرية والديمقراطية والمدل والمروءة والساواة فى شرق أوروبا وتعلم غربها منهم الحرية والديمقراطية الحديثة .

هذا ، وما وسعنى مهما سعيت فى إيجاز القول على موضوع الدولة العثمانية^(١) إلا أن أنقل بعض كلمات قصيرة مما قرأته فى تعليقات صديق المرحوم أمير البيان شكيب أرسلان^(٢) على « حاضر العالم الإسلامى » (الجزء ٣ ص ٣٢٦) نقلا عن كتاب « مائة مشروع تقسيم لتركيا » تأليف « دجوفارا » عقب الحرب العالمية الأولى

[١] وأنا أرجو من قراء كتابى أن يعذرونى فيما شغلتم بهذه النبهة التاريخية الخارجة عن موضوع الكتاب وينظروا لى أنها غير خارجة عن موضوع الكتاب الأول الذى له حق فى ذمة هذا الكتاب الثانى المولود منه والذى اشتغالى به عن مولوده لا يبلغ عشره مشارا اشتغالى بالمولود عن الوالد [٢] الذى قال فى ديوانه ص : ١٢٩ يخاطب الأتراك العثمانيين مرغبا لألف الأستاذ عبد الله عنان القائم بدعوى عدم اعتزاز الإسلام بالترك قط يوم كانت لهم دولة شاحخة ودعوى أنهم همج لم تر الإنسانية خيرا منهم كما لم ير الإسلام :

أحبكم حب من يسى لطيته	فى طاعة العقل لافى طاعة القضب
أحبكم حب من يدرى موافكم	فى خدمة الدين والاسلام من حقب
ومذ تقلدتموا أمر الخلافة قد	أويتموا بينها من كل مضرب
وكل غر يمارى فى فضائلكم	لا يعرف الحشف البالى من الرطب
مهما يكن من هنات بيننا فلنا	معكم على الدهر عهد غير منقضب
كفى العمادة فيما بيننا نسا	إن لم تكن جمتنا وحدة النسب
مجدى بشمات حامى ملق وأنا	لم أنس تحطان أسلى فى الورى وأبى

والمؤلف - على تعبير الأمير - من أفاضل وزراء رومانيا . قال بعد كلام طويل :
« ثم إن احترام المعاهدات والعمل بموجب الكلمة المطاة من مزاي العثمانيين
يدور عليهما التاريخ كله » ثم قال : « فإن كان الشعب التركي قد غلب (يعنى فى تلك
الحرب) فإنه قد فقد كل شىء إلا الشرف » وأنا أقول - القائل الأمير شكيب -
احترام المعاهدات والعمل بموجب الكلمة المطاة الذى يدور تاريخ العثمانيين كله
عليه ناشئ من كونهم مسلمين حقيقيين . »

وقال الوزير الرومانى أيضاً بعد أن أحصى مائة مشروع تقسيم لتركيا ونقلها
الأمير شكيب مفصلة : « هذه كانت فى مدة ستة قرون مساعي المسيحيين فى سلطنة
العثمانيين التى كانت من أعظم الممالك التى عرفها تاريخ البشرية » وقال : « كانت
السلطنة العثمانية سلطنة عسكرية محضا مستندة على شرع سماوى » وقال : « العداوة
الحقيقية كانت عداوة النصارى للمسلمين برغم تسامح المسلمين فى الحرية الدينية التى
يتمتع بها المسيحيون فى السلطنة العثمانية » وقال : « مدة ستة قرون متتابعة كانت
الشعوب المسيحية تهاجم الدولة العثمانية » . أقول : ولعل عداوة الأستاذ عنان لهذه
الدولة من تأثيرات العداوة المسيحية الممدية إلى بعض المسلمين فى الأزمنة الأخيرة
الذين لا يعرف بعضهم بعضاً ومن الإسلام إلا اسمه . (انظر الهامش السابق فى أول
هذا البحث ص ٧٢)

وقال الأمير شكيب : « بقى علينا أن نترجم خلاصة هذا الكتاب تأليف دجوفارا
الرومانى مؤثرين منقوله على مقولنا لأنها شهادة رجل أجنبى عنا ، رجل سياسى مسيحي
كانت الأمة التى ينتمى إليها من جملة الأمم التى تحررت من حكم تركيا » . أقول فهل
الدولة العثمانية التى لم تظلم المسيحيين من أتباعها بشهادة شاهد من كبار السياسيين
المسيحيين ، كانت تظلم العناصر الإسلامية حتى استجلبت شكاية الأستاذ عنان المارة
الذكر وهى فى غاية المرارة ، أم كان الظالم هو الأستاذ نفسه ؟؟

وقال الأمير أيضاً عن المؤلف الرومانى : « ثم ذكر فى خلاصة كتابه أن أعظم أسباب انحلال الدولة العثمانية هو مشربها فى إعطاء الحرية المذهبية والمدرسية التامتين للأئمة المسيحية التى كانت خاضعة لها ، لأن هذه الأئمة بواسطة هاتين الحربتين كانت تبث دعايتها القومية وتبأسك وتمهض وتبالاً وتسير سيراً قاصداً فى طريق الانفصال عن السلطنة العثمانية . وسواء كان هذا المؤلف قد أعلن هذه الحقيقة أم لم يعلنها فإنها الحقيقة التى لا شائبة فيها . ولذلك تجدد ملاحظة أنقرة يحملون من جملة حججهم فى التنصيص عن الشريعة الإسلامية قولهم انه لولا مراعاة هذه الشريعة لكانت السلطنة التركية بقيت على عظمتها الأولى ولم يطرأ عليها هذه المصائب التى لزمها مدة قرون بسبب كون الثلث من سكانها وربما أكثر من الثلث ، مسيحيين وبأن الشريعة كانت تمنع السلاطين من إجبارهم على الدخول فى الإسلام أو الجلاء . »

وأنا أقول ولئن كان حقاً ما يقول ملاحظة أنقرة من كون تمسك الدولة العثمانية بالإسلام وجهادها فى سبيله جرّ عليها عداوة نصارى الدنيا وجرت هذه العداوة التى لم يخففها ما ناله أهل النعمة تحت حكم آل عثمان من الحرية والتسامح ، مصائب جمّة لم تنته إلا بعد انتهاء الدولة - فإن رقى هذه الدولة إلى أوج عظمتها ثم بقاءها هذه المدة الطويلة فى جهاد متوال لأعداء الإسلام منقطعة النظير بين الدول الإسلامية فى طول بقاءها وكثرة أعدائها بل واتساع بلادها ... كان نعمة عليها من نعم الإسلام ومعجزة من معجزات الجهاد فى سبيله لا يقدر على إنساء تلك النعمة وتلك المعجزة من تهادى فى معاداة العثمانيين ومعاداة الإسلام معهم والدعاية ضده وضدهم حتى بعد انقضاء عهدهم ، من ملاحظة أنقرة وغيرهم .

وأخّر رد على الأستاذ عنان جدير بالذكر تولاه كتاب « تاريخ أوروبا الحديثة » تأليف رتشارد لوج وتعريب محمد عبد الله عنان ، حيث قال (جزء ١ ص ٤٧) : « وسر نجاح الترك يرجع إلى استبسالهم فى تضحية نفوسهم وهى عاطفة الجهاد التى

غرسها الإسلام في قلوبهم وكذا يرجع بالأخص إلى حسن إدارتهم المدنية والحربية «
وهنا أنهينا الكلام في مناقشة الأستاذ عنان ، دفاعاً عن الدولة العثمانية المرحومة
التي لا نحصى شهادات الرجال من مختلفي الأجناس والأديان بأن الإسلام وما يستتبعه
من الإنسانية والرجولة والروءة أيضاً ، عاش قروناً طويلة في وجه الأرض عزيزاً
مرفوع الرأس ، مع قوة تلك الدولة وعزتها . وأنا لا أقول إن آل عثمان حتى الأعظم
المشهورين منهم في تاريخ العالم براء من كل ما ينتقدونهم به ، وإنما أرد على من أنكر
اعتزاز الإسلام بهم .

دامت عزة الإسلام إلى أن أخذ يطرأ الضعف على مصمصام الدولة العثمانية . فعند
ذلك بدأ الإسلام أيضاً يضعف يوماً بعد يوم ويسير جنباً لجنب مع ضعف شوكتها ،
فكان بين قوة الحجة وقوة السيف رابطة طبيعية إن كان الإسلام الذي يسمو بمقائده
ورجحان مبادئه في غنى عن هذه الرابطة كما قال الأستاذ عنان ، فطبيعة الإنسان
الراكنة إلى الغالب ، في حاجة إلى الاحتفاظ بهذا الارتباط . ولا يرتاب مسلم ساهر
على دينه أن الإسلام قد حتى بين مسلمي الأزمنة الأخيرة كثيراً من كرامته وأهميته .
فهل زالت في هذه الأزمنة قوة حججه وبراهينه التي كان يعتمد عليها ؟

فالحق أن تجريد الإسلام من قوة السيف - كما يسعى إليه كثير من حملة العلم
والقلم بمصر - يكون كتجريد الإسلام من غزوة بدر الكبرى .

ومن غريب المصادفات الهامة المؤثرة في التحول الطارئ على مركز الإسلام ، أن
اكتشاف الآلات الجديدة الحربية الذي كان مبدأ قوة الدول الغربية وضعف دولة
الإسلام . لا يختلف زمانهما عن زمان ظهور العلم الحديث في الغرب ، ذلك العلم
الذي يدور مع الحس والتجربة ولا يمتد بحجة العقل ، على الرغم من أنها كانت

مستند أساس الدين منذ قرون الإسلام التي راج علم الكلام فيها عند علماء المسلمين واحتفظ برواجه مدة احتفاظ الأمم الإسلامية برواج الدين فيما بينهم . فلولا تدهور دولة تلك الأمم أمام سلاح الدول المعادية للإسلام لما تسنت مزاحمة العلم الحديث المادى وفلسفته الوضعية الإلحادية لعم الكلام الإسلامى وفلسفته وتدهور سلاح هذا العلم أمام سلاح ذاك ، المنتهى إلى احتلال العلم الثانى مكان الأول فى قلوب المتعلمين ، كما احتلت تلك الدول بلاد المسلمين . ومعنى هذا القول مع عدم الرابطة الحقيقية بين قوة السلاح وقوة الحججة ، انه لولا قوة السلاح المادى وغلبته التى أضاعها المسلمون وتملكها غيرهم ، لما أضاع أبناؤهم المتعلمون الذين هم الآخرون المعتلون بعملة الميل إلى الغالب ، قوة التفكير الصحيح فى تقدير الحجج قدرها .

وزادت فى إضعاف المسلمين وإضعاف الرابطة الدينية بينهم بل وفى إضعاف الإسلام نفسه فى قلوبهم بقدر ما أضعف السلاح الحديث والعلم الحديث من كل ذلك .. فتنة النزعات القومية الداخلة فيما بين الأمم الإسلامية تقليداً منهم لأهم الغرب ، وإغراء من تلك الأمم بينهم بواسطة الدعاة إلى تلك النزعات ، فقد قرأت كتاب « حاضر العالم الإسلامى » من ترجمته العربية فأحسست منه أن مؤلفه الأمريكى كتبه لتنفير المسلمين العرب من المسلمين الترك ؛ وقد أدخل الإنجليز الدعاية ضد عهد الدولة العثمانية بمصر فى برامج المدارس المصرية .

فمن كل هذا ضعف مراكز الإسلام عند المسلمين أنفسهم فضلاً عن سواهم ، وهزل حتى بدا من هزاله كلاله ، فالمسلمون اليوم أقوام متفرقة أكثر من أنهم مسلمون ، فلا يمنع إسلام قوم أن يناوئهم ويتجراً عليهم مسلمون من قوم آخر .. بل لا مانع لمن شاء من المسلمين أو بالأصح لمن تسمى بأسمائهم عن التجرد على الإسلام نفسه .

فهذا محمد عبد الله عنان العربى الذى ينكر إفاضة الإسلام من تركيا يوم كانت دولة شاذة ويرمىها بأشد أنواع الحمجية والتخريب ... ويقوم شيخ عربى نجدى

قصيمي فينكر إفادة الدنيا من المسلمين أجمين في جميع القرون ويرميهم بما رمى عبد الله عنان به الترك ، حتى قال الأستاذ سيد قطب كاتب مقالة الرد على الشيخ في جريدة « شباب محمد » - النذير - : « وليس المسلمين هم الأتراك مثلاً فأجد عذراً ، ولكنهم أصحاب محمد بن عبد الله وعمر بن الخطاب بل القرآن الذي أباح التخريب والتدمير : (ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله وليخزي الفاسقين .) » ويقوم شاعر عربي فيقول :

أليس قريشكم قتلت حسيناً وقام على خلافتكم يزيد

وقد كذب الأستاذ عدو الترك ، وكذب الشيخ عدو الإسلام ألف مرة ، وصدق الشاعر ، وقال أصدق القائلين : « فإذا نفخ في الصور فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون . »

وأنا أقول إذا تكلمنا في المفاضلة بين الأقوام فإني فضلت العرب على قوى الترك وأعلنته قبل موقفى الحاضر بمصر مهاجراً من تركيا - أعلنته في البرلمان العثماني يوم كنت عضواً فيه وسمعه أعضاؤه العرب السوريون والحجازيون والعراقيون والليمانون . وأنا اليوم أيضاً ثابت على رأيي القديم في تفضيل العرب ، لأن القرآن نزل على لغتهم وبقي محفوظاً كما نزل فأصبحت هذه اللغة بفضل القرآن وباهتمام علماء الإسلام بها من كل أمة ، بذلك الفضل - وقد وضعوا علم النحو العربي الذي ليس له مثيل في أى لغة الدنيا ^(١) - أصبحت لغة العرب أفصح جميع اللغات وأفضلها . . . ولأن فيهم أى

[١] وفي الأيام الأخيرة أخذت نفثة جنونية تسع في مصر من الكتاب المستصعبين لعلم النحو العربي داعية إلى إلغاء هذا العلم أو تعديله على وفق أهواء الجاهلين به ، مع أن له صلة قوية بعلم الفقه الإسلامى الذى هو من معجزات هذا الدين . كما أن في إلغاء النحو جنابة كبيرة على لغة العرب ومساساً بإعجاز القرآن المنزل من عند الله . . . في حين أن علم النحو العربى ليس ملك أولئك الجاهلين ولا ملك العرب خاصة بل ملك جميع علماء الإسلام الذين لم تكن خدمتهم للقرآن وعلم النحو أقل من خدمة العرب وهى أعظم مفاخرهم القومية ، فهل تجد في الدنيا لغة من اللغات =

العرب فضلا عن محمد بن عبد الله العربي المبعوث إلى الناس خاتم النبيين ورحمة للعالمين— رجالا ممتازين مثل أبي بكر وعمر لا يوجد ولا يمكن أن يوجد نظيرهم في الإسلام والإنسانية في غير العرب . . . وإن كان في العرب أيضا مثل الأستاذ عبد الله عنان المصري والشيخ عبد الله القصيمي^(١) اللذين أولهما أسمى التعصب القوى الجاهل عينه وقلبه فلم يتخرج عن محاربة دولة مرحومة حاربت طيلة عهدها في سبيل الإسلام . وثانيهما ملا الكفر والنفاق إهابه فتولى دعاية الأوروبيين في غاية من التذلل والتطفل

== الحية بقيت على مر العصور غير مختلف قديمها عن حديثها في التنفيذ والاستئناس بها اليوم ولو حال دون القديم والحديث ألف ومئات من السنين . ومن عجائب مصر المضطحات المبكيات أن واحدا من أكابر أعضاء مجمع اللغة العربية اقترح قبل سنين استبدال الحروف اللاتينية العاجزة عن كتابة كثير من الحروف الموجودة في لغة العرب ، بالحروف العربية ، وفي اقتراحه التأم على مناوأة النحو العربي الناشئة من استصعابه ، مناوأة اللغة العريضة نفسها من طريق هدم الفصحى التي بها تتحد لغة العرب بلغة القرآن ، ومع كل هذا لا يخرج الرجل من عضوية المجمع رغم خروجه على المجمع وما وضع له ، وقد حاول سد الفراغ الحاصل من وجود حروف في لغة العرب لا مقابل لها في الحروف اللاتينية ، بوضع حروف جديدة تضحك الثكلى نصفها لاتيني ونصفها عربي ، وتفسد الحروف اللاتينية والعربية معا .

والتي قد كتبت كثيرا في رجحان الحروف العربية التي كانت حروفنا نحن الترك أيضا قبل الانقلاب الكمالى اللاديني — على الحروف اللاتينية ، لما كنت في بلاد اليونان أحارب فتنة تغيير الحروف في تركيا ونصير مع ابني إبراهيم جريدة تركية . ومما قلته في هذا الموضوع أن الغربيين إن كان لهم عقل يميز الراجح من المرجوح فليقلدونا في حروفنا العربية بدلا من أن نقلدكم في حروفهم اللاتينية .

[١] اطلعت عليهما بعد بياني المذكور في البرلمان الشامي على مسمع من نواب الولايات العربية . وقبل اطلاعي عليهما كنت أعرف قتلة حسين من العرب وفيهم عمرو بن سعد بن أبي وقاص أحد العمرة للبشرين بالجنة ، عينه عبيد الله بن زياد ابن أبيه قائدا أعلى للجيش المأمور بقتال حسين ووضع جسده بعد قتله وفصل رأسه عنه ، تحت أقدام الخيل لتطأه على صدره ثم على ظهره ، واتفق مع الرجل على هذه الأعمال الشنيعة في مقابل إمارة رقة التي سألها من عبيد الله والي كوفه ، فقام بكل ما أمر به لا بنضا لحسين ولكن حيا في المنصب الموعود .

حيث يهجم المسلمون ويهجم معهم الإيمان والأديان والأخلاق ويجمع في نفسه الدعاية للمستعمرين أعداء الإسلام مع الدعاية لدولة الحجاز خازنة بيت الله وروضة الرسول ، مستغلا برعاية هذه الدولة ومدعيا بين كفرياته وتحاملاته على المسلمين في جميع القرون أنه يحمل جميع أوزار التأخر والأخطاط عليهم أنفسهم وينق عن الدين ذاته هذه الأوزار . . وهنا ينسى المجنون حملته على القرآن الذي لا يمكن تفريقه عن الدين إن أمكن على زعمه تفريق جميع المسلمين عنه .

وجوابه أن الآية التي أوردها بهذا الصدد وهي « ما قطعتم من لينة أو تركتموها قاعة على أصولها فبإذن الله وليخزي الفاسقين » نزلت في بني النضير ، وهم رهط من اليهود نقضوا العهد وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم صالحهم على أن لا يكونوا عليه ولاله . . فلما ظهر يوم بدر قالوا هذا النبي النعموت في الثوراة بالنصر ، ولما هُزم المسلمون بأحد ارتابوا ونكثوا ، فخرج كعب بن الأشرف في أربعين راكبا إلى المدينة وحالفوا أبا سفيان عند الكعبة ، فأمر رسول الله محمد بن مسلمة الأنصاري فقتل كعبا غيلة وكان أخاه من الرضاة ، ثم صبّحهم رسول الله بالكتائب وهو على حمار مخطوم بليف ، فقال لهم اخرجوا من المدينة فقالوا الموت أحب إلينا من ذلك فتادوا بالحرب . . وقيل استمهلوا رسول الله عشرة أيام ليتجهزوا للخروج ، فبعث إليهم عبد الله بن أبي وقيل لا تخرجوا من الحصن فإن قاتلوكم فنحن معكم لا نخذلكم ولن خرجتم لتخرجن معكم . . فحاصنوا الأثرة ، فحاصرهم رسول الله إحدى وعشرين ليلة . . فلما قذف الله الرعب في قلوبهم وأيسوا من مدد المنافقين طلبوا الصلح ، فأبى إلا الجلاء على أن يحمل كل ثلاثة آيات على بعير ماشاءوا من متاعهم ، فجلوا إلى الشام إلى أريحا واذرعات إلا أهل بيت منهم آل أبي الحقيق وآل يحيى بن أخطب فانهم لحقوا بخيبر ولحقت طائفة بالحيرة .

فالنبي صلى الله عليه وسلم شدّد في معاملة بني النضير لكونهم نقضوا العهد مع

المسلمين وسلكوا سبيل الفدر والخيانة فاستحقوا التشديد في الجزاء وجاء القرآن مؤيداً له .

وقد سبق قبل غلبة الفتنة الكالية في تركيا وأنا لم أغادر البلاد ، أن كتب الدكتور عبد الله جودت صاحب جريدة « الاجتهاد » المعروف بنزعة اللادينية مقالة عاب فيها على النبي صلى الله عليه وسلم ما فعله يهود بنى قريظة حيث أمر بقتلهم بعد استسلامهم للمسلمين وعده ظلماً ! . وكتبت أنا في مقالة الرد عليه أنهم نقضوا العهد في أخرج وقت على المسلمين وانضموا إلى أعدائهم في حرب الأحزاب التي زحفت إلى المدينة من فوقها ومن تحتها وحاصرت عاصمة الإسلام ، هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلزالاً شديداً^(١) .

[١] كانت أحزاب المشركين الذين اجتمعوا وزحفوا إلى المدينة لقتال المسلمين زهاء ١٢ ألفاً ، وعلى قول (فتح الباري شرح البخارى ٢٤ ألفاً) إذ جاءهم من فوقهم — كما حكاه القرآن — وهم بنو غطفان ومن تابعهم من أهل نجد وضامنهم اليهود من بنى قريظة والنضير . ومن أسفل منهم وهم قريش ومن شاربهم من الأحابيش وبنى كنانة وأهل تهامة . فاضطر المسلمون وكان عددهم ثلاثة آلاف ، إلى حفر الخنادق حول المدينة بأمر رسول الله بعد استشارة سلمان ، واشترك الرسول في عملية الحفر . ومضى على الطرفين ما يقرب من الشهر لا حرب بينهما غير حرب الأعصاب . . حتى زاعجت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وظن بالله الظنون المختلفة باختلاف أصحاب الظن ونجم النفاق بين المنافقين حتى قال ممتب بن قشير : « كان محمد يعدنا كنوز كسرى وقبصر ولا تقدر أن نذهب إلى الفاظ » . . وغير حرب جرت بين فوارس من قريش يتقدمهم عمرو بن عبدود افتحموا من الخندق مكاناً ضيقاً ، فخرج على بن أبى طالب في نفر من المسلمين وقتل عمرواً فانهزمت خيله بقتله ، وقتل مع عمرو رجلان . وقبل لم يكن بينهم إلا الترامى بالنبل والحجارة حتى أنزل الله النصر إذ أرسل على أعداء المسلمين الذين طوقهم ريحاً وجنوداً لم يروها ورد الله الذين كفروا بغيظهم لم ينالوا خيراً وكفى الله المؤمنين القتال . وفي صبيعة القبيلة التي هزم جنود الله جنود الأحزاب فولوا هارين ورجع المسلمون إلى المدينة ووضعوا السلاح — أتى جبريل رسول الله ، فقال : أنزل لأمتك والملائكة ما وضعوا السلاح ، إن الله يأمرك أن تسير إلى بنى قريظة وأنا عامد إليهم ، فأذن في الناس أن لا يصلوا مصر إلا ببني قريظة ، فحاصروهم لأحدى وعشرين ليلة حتى جهدم الحصار =

فهل يظن الرجل الذي يعد ظملاً مائتاً ناكثو العهد من الجزاء الشديد بعد إنقاذ الله المؤمنين من المأزق الذي زادت خيائنة الناكثين خطراً على خطره ... أن سياسة الإسلام ينبغي أن تكون سياسة الحقى المغفلين بعيدة من الحزم والحسم يفتقر مالا يُفتقر ويضع الندى في موضع السيف؟؟

== فقال تنزلون على حكمي؟ فأبوا ، فقال على حكم سعد بن معاذ سيد أوس؟ (الذي كان بنو قريظة من حلفائهم) فرضوا به ، وقد نسوا ما قالوا له لما جاءهم مع سعد بن عبادة سيد الخزرج يحذران مقبة الالتحاق بالأحزاب .. ولما ذكرهم ما بينهم وبين رسول الله من العهد قالوا : من رسول الله ؟ لا عهد بيننا وبينه ولا عقد ... فحكم سعد بقتل مقاتليهم وسبى ذراريهم ونسأهم ، فكبر النبي صلى الله عليه وسلم ، وقال : لقد حكمت بحكم الله - يريد حكم التوراة - فقتل منهم ٦٠٠ أو ٤٠٠ مقاتل وفيهم امرأة طرحت الرجا على خلاد بن سويد تحت الحصن .. حكم به على الرغم من أنه حليفهم وأوصاه كثير من الأنصار بالرحمة عليهم في الحكم ، وكان سعد بن معاذ لا يدعى للحكم يدأوى من الجرح الذي أصابه في حرب الأحزاب بهمهم واحد من قريش لا من اليهود حتى يتأثر به حياده في الحكم .

كان موقف بني قريظة النضيين إلى أعداء المسلمين في حرب الخندق لا يقاس في شدة الخطر وجسامة احتمال الضرر على المسلمين بموقف بني النضير المار ذكرهم وإن كانت كلتا الطائفتين خانت ونكثت عهدهما .. لتكون خيائنة بني قريظة في أخرج وقت على المسلمين ، حتى إن النبي صلى الله عليه وسلم لما سمع نبأ هذه الخيائنة وأرسل زعيمى الأوس والخزرج وأنصارين آخرين ليقفوا على جلية الأمر لفتهم إلى أن يتكلموا في العودة بما لا يفهم غيره صلى الله عليه وسلم إن كان حقاً ، كيلا يقتوا في أعضاء الناس ، لتكون خيائنتهم مؤدية إلى انقطاع المدد والبركة على المسلمين وفتح الطريق لدخول المدينة من ناحيتهم .. فألقاهم الرسل على أخبت ما بلغ عنهم ... وحتى انه صلى الله عليه وسلم فكر في البعث إلى غطفان بعدها ثلث ثمار المدينة إن هي انسحبت ، ثم رجع عنه لما استشار السعديين في الأمر فقالوا ان كانت هذه الفكرة وحيا من الله ، وإلا فنحن لم نؤد هذه الجزية في الجاهلية فكيف نؤديها في الإسلام الذي أتانا بحياة جديدة وسر هذا الجواب رسول الله غاية المسرة ... أما ما كتب معالى هيكل باشا في كتابه « حياة محمد » (صحيفة ٣٢٦ الطبعة الثانية) من تنفيذ فكرة البعث إلى غطفان بالوعد المذكور وإيهام تأثيره في انسحاب غطفان فلا أصل له .. وإنما هو مسابرة من المؤلف المعتل بملء إنكار المعجزات ، على مبدأ بناء انهزام الأحزاب على أسباب مدبرة دون بنائه على المدد السماوى المذكور في كتاب الله ، وكانت دعواه في مقدمة كتابه أنه لا يثق بما جاء في كتب الحديث من تلك المعجزات فهاذا عذره فيما جاء به القرآن .

وكتبت في آخر هذه المقالة التي أشرت هنا إلى خلاصتها والتي نال شكرًا من السلطان المغفور له محمد وحيد الدين ... قول أبي تمام :

وما خير حلم لم تشبه شراسة وما خير لحم لا يكون على عظم
وهل غير أخلاق كرام تكافأت فن خلق طلق ومن خلق جهم
نجوم فهذا للضياء إذا بدا تجلى الدجى عنه وآخر للرجم

نعود إلى ما كنا بصددده :

استمر تقهقر الدولة التي تولت الجهاد في سبيل الإسلام من استمرار تألب أعدائه عليها واستمر معه تقهقر مكان العلم القديم - الذي تولى قرونًا طويلة الحاجة لانتصار عقائد الإسلام - أمام العلم الحديث المبني على الحس والتجربة . ولم يكن هذا التقهقر ناشئًا من نفس العلم القديم ، كما سينجلي ذلك على قراء هذا الكتاب ، بل من نظر أناس أحداث متزلفين إلى العلم الحديث تزلفًا إلى الأمم الغالبة بأسلحتها المستفاد من ذلك العلم ، فالتبست عليهم الغلبة بالسلاح بالغلبة بالحجة ... استمر التقهقر للمسلمين من الناحيتين ، حتى أنه لما ختمت الدولة العثمانية أنفاسها وانسلخت الدولة المحتلة مكانها

== على أن المؤلف كتب في الصفحة التالية ما يناقض قوله الأول عن بعث رسول الله إلى غطفان بعدها ثلث ثمار المدينة ، من أن ذلك الوعد لم يتم أن اعترض سعد بن معاذ وسادة المدينة من الأوس والخزرج ومن أصحاب مشورة رسول الله ، وماذا يكون معنى عدم تمام الوعد بعد أن بلغ غطفان كما يدل عليه ما قاله من تردد غطفان في الإندام على قتال محمد ، متأثرة بما كان قد بدأ به من وعدها ثلث ثمار المدينة . إلا إخلافه صلى الله عليه وسلم ما وعده باعتراض أصحابه ؟ وفيه ما لا ينبغي له ولا لأصحابه . كما أنه لا معنى لاستشارته ليأمر بعد الوعد .

من صبغتها الإسلامية ، استتبع هذا الانقلاب الخاص بتركيا انقلابات كثيرة في البلاد الإسلامية الأخرى أيضاً ، فلم يقتصر تغزى النساء من جلايتهن وخمرهن على نساء تركيا المقلدة للغرب في الظاهر والباطن . ولما هاجرت بعد انقلاب تركيا إلى مصر وجدت العلم الحديث الغربى فيها الناظر إلى الأديان نظرها إلى الأساطير ، أنطق لساناً من علم أصول الدين الإسلامى وأعلى صوتاً حتى عند الأزهريين ، أو على الأقل عند ذوى القول السائد منهم .. حسبك دليلاً على هذا أن الأستاذ الأكبر المراغى شيخ الجامع الأزهر قال فى كلمة ألقاها قبل سنوات عند توديمه للبعثة الأزهرية المؤلفة من بعض شبان المدرسين إلى مدارس أوروبا لطلب العلم : « ولو أن حملة الدين ساءروا بحملة العلم .. » فذكر حملة الدين فى مقابلة حملة العلم واعتبر علماء الدين خالين عن العلم بالمرّة ، لعدم كون ما عندهم من العلم جديراً عنده باسم العلم . وتامم الكلام منا على كلمة الأستاذ الأكبر يأتى فى مكان آخر من هذا الكتاب مع نقل تمام الكلمة بنصها .

ومن الدليل الواضح على كون علوم الدين القديمة غير محتفظة بقيمتها وكرامتها عند سادة الأزهر الحاضر ، صدور « مجلة الأزهر » تحت إشراف الأستاذ فريد وجدى بك مدير المجلة ورئيس تحريرها ، على الرغم من حملاته الشنيعة على علم الكلام فى الجزء التاسع من المجلد الثانى عشر للمجلة . وسيجبى ردنا أيضاً على تلك الحملات . ودليل آخر أهم منه كون تلك الحملات لم تحرك ساكناً من الاحتجاج والانتقاد . وقد قرأت قبل ذلك فى جريدة « الأهرام » لشاعر مسلم قوله بعد أبيات :

آمنوا بالعلم ديناً وهدى ليس بعد العلم للافهام دين

ومما زاد فى الطين بلة أن المعروف عند حملة الأقلام بمصر كون المراد من العلم ذلك العلم الحديث الذى يتهدد على الدين فيقذف به فى الأساطير كما سنقله عن الأستاذ فريد وجدى بك ، أو على الأقل كما يقول عنه هيكىل باشا : « لا يثبت ولا ينقى » وهم لا يرضون بغيره من العلوم المعروفة عندنا أن يسمى علماً ، فليس علم أصول الدين

مثلاً - وهو اسم آخر لعلم الكلام الذى كان علماؤنا يبتنون إيماننا بالله ورسله عليه - يستحق عندهم لاسم العلم . وعلى هذا يكون الإسلام خارجاً عن ساحة العلم مثل النصرانية ، كما ادعاه الأستاذ فرح أنطون منشىً مجلة « الجامعة » فى مناظرته الشيخ محمد عبده ، وسيجى تمام قول الأستاذ فرح . وهنا مسألة أخرى وهى أن هذا الشيخ الذائع الصيت فى البلاد العربية وفى عالم الإسلام بواسطتها ، يكافح الأستاذ الذى قد ضرب أساس الأديان فى مناظرته بعمول التشكيك ، ثم نراه أئى الشيخ ومن تلمذوا عليه مثل الشيخ الأكبر المراغى والشيخ رشيد رضا ينكرون معجزات الأنبياء ويسعون لتأويلها بأمور عادية ، كما ستطلع عليه فى الباب الثالث من هذا الكتاب^(١) وتطلع أيضاً على أن إنكار المعجزات ليس إلا رمزاً لإنكار النبوات وأن أساس الدافع إلى هذه الإنكارات هو العلم الحديث الذى لا يقبل الخوارق .

فدهشت من كل ذلك وقلت فى نفسى ما هذه الحالة التى وقفت عليها بمصر؟ فكان شيطان العلم الحديث الغربى قد أضل مبرزى كتابها وعلماؤها السبيل فتسابقوا بوسوسته فى الخروج على الإسلام ، إن لم يكن علانية فى السر ، وكان ماقاله الأستاذ فريد وجدى بك فى مقالة منشورة على « الأهرام » وسنقله عنه بنصه من أن نوابغ الكتاب والشعراء فى البلاد الإسلامية يستبطنون الإلحاد ويهيمون الأذهان لقبوله دساً فى مقالاتهم وقصائدهم ، قد كان .. وكان فى مصر مثل ما فى تركيا من الانقلاب غير أن ذلك حصل هناك واستتب أمره جبراً من الحكومة ، وفى مصر اختياراً من كتابها وعلماؤها بعد البحث والتفكير فيما بينهم .. وإنا نحن المهاجرين من تركيا المنقلبة لو وجدنا حرية القول فيها من غير خطر على حياة القائل لما قاتلنا الغلبة بالحجة على دعاة الانقلاب ولما احتجنا إلى مغادرة البلاد ، أليس فى مصر من العلماء والعقلاء من يضطلع

[١] قد وقفنا محمد الله لنشر هذا الباب من قبل ، فى شكل كتاب مستقل مسمى « القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون » .

الوقوف في وجه انقلابها المنع أو بالأولى من يسمى لكشف قناعه ثم مواجهته بضربات الحجج؟ مع أن أصحاب القلم من العلماء وخُلفاء المسلمين في مصر أكثر منهم في تركيا، ولا خطر يخاف منه بمصر في سبيل الجهاد للدين إلا على مناصب المجاهدين؛ وهذا إذا فرضنا كفة نفوذ الملاحدة أثقل في ميزان الحكومة. فلعل البقية الصالحة من العلماء والكتاب الذين لم ينفقوا عن مكابدة الملاحدة للإسلام ولم يشايعوه في الإيمان بالعلم الحديث، أكثر من الإيمان بالله ورسوله - تهيّبوا معارضة ذلك المسلم ولم يثقفوا بالنجاح في معارضته، فالتزموا السكوت وخلوا الجو للملاحدة ومشايعهم .. مع أن حقيقة الموقف الذي يقفه المجاهد المدقق ليست معارضة العلم المذكور، بل معارضة طائفة من علمائه الغريبين الذين يستخرجون منه مضادة الدين ومناوئته، ومعارضة مقلديهم من ملاحدة الشرق. إذ لا يمكن أن يكون أي علم من العلوم الناصبة نفسها لاكتشاف الحقائق، مناوئاً للدين الصحيح الذي هو أيضاً حقيقة من الحقائق التي لا يتصور أن يزاحم بعضها بعضاً .. وإن أمكن دائماً أن يكون علم من العلوم غير مطلع على بعض الحقائق لكونه خارجاً عن موضوعه، أو لكون العلم المذكور لم يبلغ في مرحلة رقيه الحاضرة مبلغ الاطلاع عليه.

وعلى كل حال فصر في حاجة إلى أن لاتخذل دينها الذي يوشك أن يتقلب عليه الإلحاد، لقوة دعائه وانقسام العلماء المكلفين بحراسة الدين على أنفسهم .. فهل لي أن أكون القائم بهذه المهمة على الرغم من شتات بالي بعد شتات شمل في حياة المهجرة وضئف صحتي بعد مفارقة شبابي مفارقة بعيدة؟. فهل لي أن أجِد بين مفارقة الشباب ومفارقة البلاد والأحباب ما يعوضني عن كل ذلك بما هو أعز من الكل ألا وهو خدمة الإسلام؟ ولقد أحسن من قال:

في الله من كل ماضيته خلف وليس لله أن ضيعت من خلف

إن دولة الترك الماضية الشامخة الوارثة لحكومة الإسلام قد حفظت تراثها مدة

حياتها الطويلة بقوة سيفها ثم شابت ثم ماتت ، ولكل أمة أجل .

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتاب

وبعد انتهاء الدولة العثمانية لم تظهر دولة أخرى تقوم مقامها في الذود عن حياض الإسلام بسلاحها ، فانتهت قوة السيف في الإسلام^(١) وإنى أنيت مصر في هذه الفترة فوجدت ما فيها من قوة الإسلام العلمية أيضاً في حالة النزاع بعد نزاع دام مدة بين أنصاره وأعدائه ، وكان من آثار حالة النزاع أنى رايها لا تميز بين أنصار الإسلام وأعدائه ، فرماني بمض أهلها في الجرائد بخيانة الدين والوطن وسكت الباقون سكوتاً ينبئ عن موافقتهم على رمى الرامين .. ولكنى مضيت في سبيل وائفاً أن الحق يمرض ولا يموت .. وكما أن الدولة العثمانية ودعت الحياة مسلولة السيف بعد الدناغ عن الإسلام ستة قرون ، فقد عزمت أنا الآخر على أن أدافع في آخر عمرى عن قوة هذا الدين العلمية التي تعيد الشيوخ المجتهدين تحت رايها إلى الشباب .. وأنا عارف بما يحيطنى من عوامل الضعف التي ذكرتها ، على أن بى ضعفاً آخر كدت أنساه مع جدارته بالذكى قبل كل شىء ، وهو ضعف اللغة ، مع ما كان فى طبيعتى من شدة الحرص على التعمق فى المسائل التي أضعها موضع البحث ، فكيف يكون لى الجمع والتأليف بين ضعف اللغة والتعمق فى بحث المسائل ؟ أضف إلى ذلك أن القارئ المصرى ينجذب فى الغالب إلى قوة اللغة وجمال الأسلوب ، ويسأم من التعمق فى البحث مهما كان الموضوع هاماً حيويًا ، ولا يبالى بأن يكون مثله فى هذه الحالة كمثل مريض يسأم من

[١] وإنى أقرأ على المسلمين النعمانيين فى كل لحوم الدولة العثمانية الزائلة كالأستاذ عبد الله عنان وغيره ، قول حطية الذى كان الأستاذ على عبد الرازق بك (باشا) قرأه فى غير محله على المسلمين الذين لا يعجبهم أفعال مصطفى كمال فى تركيا الجديدة وذلك فى مقالة له منشورة فى الزمان الماضى :
أقولوا عليهم لا أبأ لأبيكم من اليوم أو سدوا الفراغ الذى سدوا

فلو كانت الدولة العثمانية ورابطة مصر بها موجودة لما اجترأ فيها الكاتب عبد الله عنان على ما اجترأ ، وخصيصاً ما اجترأ الشيخ الفصيحى أن يمتدى فى مصر على المسلمين وكتاب المسلمين .

فخص أسباب المرض وأماراته ولا يهتم بتنفيذ ما في تذاكر العيادة الطبية .. بل ربما يلقيها بعد تمزيقها في سلة الإهمال ، بحجة أنها لم تكتب على أسلوب عال من الأدب الفنى .. وإنى أرجو الله تعالى أن يجعل ضعفى فى اللغة وما يودى إليه من معاناة الصعوبة عند الكتابة ، ثقله للكتاب فى ميزانى يوم عرض الأعمال لا ثقله على قارئه فى الدنيا .. والله تعالى قادر على أن لا يخيب سائله مهما كان السائل عاجزاً عن القيام بمهمته ، ومن يتوكل على الله فهو حسبه .

عذرى من لسان أعجمى أرأوده على تعريب كتيبى
وقد أنطقته ما استطاع حتى إذا لم يُرونى أنطق قلبى

انتهينا من قصة الكتاب وقد فهم من القصة سبب تأليفه إجمالاً .. لكننا لانكتفى بذلك ، بل نضم إلى هذا الإجمال تفصيلاً طويلاً قد يزيد فى طول مقدمة الكتاب لنورد فى غضوننا شواهد تثبت ما قلنا فى الإجمال عن حالة مصر بالنظر إلى عقلية كتابها المصريين وعلمائها التابعين لهم بغير إحسان من التابع والمتبوع المتفقين على هدم العقليات القديمة الإسلامية فنقول :

إن مما لا يخفى على المسلمين الذين يهمهم بسبب إخلاصهم لدينهم أولاً وتأثيره فى حالانهم الاجتماعية ثانياً ، ما سر ولا يزال على الإسلام فى الأزمنة الأخيرة التى اتصل فيها الشرق بالغرب ، من أدوار أعقبت عقليات مختلفة فى خواص الناس المحدثين ، مع الاتصال المذكور ، إن لم يكن فى عامتهم وفى خاصتهم القدامى .. فكان أول مرحلة أن أثرت الشكوى من جود المسلمين وعلماء الإسلام فى دينهم ، وشاطر تلك الشكوى وناصرها بعض العلماء أنفسهم .. ولعدم كون الشاكين ومناصريهم على جانب كبير من العلم الناضج والعقل السليم التمس الأمر عليهم فهُجِم على الدين نفسه عند الهجوم

على الجود في الدين^(١) .

واستمرت الشكوى ولا زال شيء من جاحها باقياً في بعض الأفلام حتى أذيب الجامد فنجم الجاحد وتطاول الناقص بفضل ججوده على الزائد ، ثم حل تقليد الغرب محل الجود في الإسلام .. وجاء دور ساد فيه القول بين صراحة ودلالة بأن العلم لا يعترف بوجود ما لا يثبت وجوده بالتجربة الحسية وربما ألحق العقل بالعلم في عدم الاعتراف بغير المحسوسات ، ولم يفحص أى علم ذاك العلم وأى عقل ذاك العقل فقبل كل منهما على إطلاقه عدواً للدين لعدم استناده إلى دليل محسوس ، واعتبر الإلحاد مذهب العلم والعقل .. واستقر الأمر على هذا حتى استولى اليأس على قلوب الفيورين على دينهم ، وأصبح لا يجترئ على الدفاع عن دينه علمياً إلا متهور أو متفاض عن معارضة العلم والعقل .. وربما خالج بعض الأذهان أن العقل عُرف في سالف الزمان باستدلالة على وجود الله ، ثم لم تثبت هذه الفكرة كبصيص الأمل للمدافعين عن الدين أن أطفئت بنفس واحد يعيد اليأس إلى قلوبهم قائلاً : إنه حلم العقل المحض والمنطق التجريدي اللذين لا يقام لهما وزن في أعصر العلم المثلث .

ثم تبين لتحمسى المراحل الأولى بعد أن قضى الناس شهواتهم من الأمانى اللادينية في المراحل الثانية والثالثة ، ما ترك الإلحاد في أرواحهم من الخلاء الوحش وأخذوا ينزعجون منه ويحسون بحاجتهم إلى ملء ذلك الفراغ ، وكادوا يندمون ويتحسرون على فراق ذلك الأنيس الروحي الذي هو الدين ، لولا أن العلم والعقل اللذان باعدا بينهم وبينه ، بالمرصاد يقطعان عليهم طريق العود إلى حضائته المؤنسة المطمئنة .

[١] وهانت تهمة الجود موجهة إلى الإسلام نفسه — مع أنها غدير هينة — لو اقتصر على أحكامه العملية واعتمدت على دفع الحرج ولم تمتد إلى العقيدة التي لا يتصور فيها الحرج .. ومن هذا يتبين أن أصحاب الشكاية عن الجود في الدين غير مخلصين في مرامهم ونواياهم ينتفون الهدم لا التيسير . إذ لا يسوغ ولا يعقل أن يكون معنى السهولة في العقيدة إلا سهولة الضلالة بالنسبة إلى الهدى .

فلنبدا من تحليل ما حدا هيكل باشا إلى تأليف « حياة محمد »

١

قال معالي هيكل باشا فيما يقرب من آخر مقدمة كتابه « حياة محمد » :
« فالتفكير الإسلامى - على أنه تفكير علمى الأساس على الطريقة الحديثة فى صلة الإنسان بالحياة المحيطة به وهو من هذه الناحية واقى بحث - يعقلب تفكيراً ذاتياً حين يتصل الأمر بعلاقة الإنسان بالكون وخالق الكون ، ويبدع له ذلك فى النواحي النفسية والنواحي الروحية آثاراً قد يقف العلم بوسائله حائراً أمامها لا يستطيع أن يثبتها ولا أن ينفيها وهو لذلك لا يعتبرها حقائق علمية .

« ثم هى تظل مع ذلك قوام سعادة الإنسان فى الحياة مقومة سلوكه فيها . فما الحياة؟ وما صلة مكان الإنسان من الوجود ووحدته ؟!

« هذه مسائل خضعت للمنطق التجريدى ووجدت أدبا متراى الأطراف لكمك تجدد حلها فى حياة محمد وتعاليمه أدنى لتبليغ الناس سعادتهم من هذا - المنطق التجريدى الذى أفنى فيه المسلمون قرونا منذ القرن العباسى^(١) وأفنى فيه الغربيون ثلاثة قرون منذ القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر مما انتهى بالغرب إلى العلم الحديث على نحو ما انتهى بالمسلمين فيما مضى . ثم وقف العلم فى الماضى كما أنه مهدد اليوم بالوقوف دون إسعاد الإنسانية ، ولا سبيل إلى درك هذه السعادة إلا العود إلى حسن ادراك هذه الصلة الذاتية بالوجود وخالق الوجود فى وحدته التى لا تتغير سنتها ولا يعتبر الزمان أو المكان فيها إلا وجود نسبي لحياتنا القصيرة . وحياة محمد هى لاريب خير مثال لدراسة هذه الصلة الذاتية دراسة علمية لمن أراد ودراسة عملية لمن تؤهله مواهبه أن يحاول هذا الاتصال فى مراتب أولية لبعده ما بينه وبين الصلة الإلهية التى أفاء الله على رسوله . وأكبر ظنى أن هاتين الدراستين خليقتان يوم يتاح لهما التوفيق أن تنقذا عالمنا الحاضر

[١] يشير إلى زمان تدوين علم الكلام الإسلامى ممزوجاً بالفلسفة المشتقة من الفلسفة اليونانية ومستنداً إلى منطق أرسطو اللذين اطلع عليهما علماء الإسلام فى عهد الخليفة العباسى ، أمون .

من وثنية تورط فيها على اختلاف عقائده الدينية أو العلمية ، وثنية جعلت المال وحده معبودا ، وسخرت كل مافى الوجود من علم وفن ومواهب لعبادته والتسبيح بحمده » .

وخلصته أن معاليه من المستبشرين من إحياء الفكرة الدينية في قلوب الناس ، مبتدئاً من إثبات وجود الله على طريقة علمية ، وبانيا لأساس الأخلاق التي هي مدار سعادة الجمعية البشرية على هذا الدين المثبت .. وهو يعتبر ما اعتمد عليه علماء الإسلام المتكلمون قروناً طويلة من إثبات عقائد الدين بأدلتها المبسوطة في كتبهم والتي يدرس شئ منها في كلية أصول الدين الأزهرية ، غير جدير بأن يسمى إثباتاً بالطريقة العلمية ولا أدلة ذلك الإثبات أدلة علمية ، بناء على أن العلم الحديث الغربى لا يعتد بتلك الأدلة ولا يبعد العلوم المشتملة عليها علماً .

وقوله في ص ١٥ أصرح في هذا الصدد : « انصرف هؤلاء الشبان عن التفكير في الأديان وفي الرسالة الإسلامية وصاحبها ، وزادهم انصرافاً ما رأوا العلم الواقى والفلسفة الواقعية « الوضعية » يقررانه ، من أن المسائل الدينية لا تخضع للمنطق ولا تدخل في حيز التفكير العلمى ، وأن ما يتصل بها من صور التفكير التجريدى (الميتافيزيقى) ليس هو أيضاً من الطريقة العلمية فى شئ » .

وترى معاليه قائل هذين القولين يناقض نفسه فيقول فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه ص ٥٥ : « فالإيمان بالله وحده لا شريك له لا يحتاج إلى أكثر من النظر فى هذا الكون الذى خلقه الله »^(١) مع أن النظر فى الكون لا يكفى المستدل على

[١] لا يجوز وصف الكون عند النظر فيه للوصول إلى معرفة وجود الله ، بأنه خالق الله كما فعل المؤلف . وإلا كان فى هذا الاستدلال مصادرة على المطلوب نفسه ، لأن من يعرف أن خالق الكون هو الله لا يحتاج فى الإيمان بالله إلى النظر فى الكون ، ومن يحتاج للإيمان به إلى النظر فى الكون لا يعرف أنه خالق الله .

وجود الله في نظر العلم الحديث كما ذكرنا فيما نقلنا عن معاليه آنفا . لكن قوله هذا وقع بصدد نفى الحاجة في الدين إلى الإيمان بالمعجزة ، فلم يتخرج أن يعترف في سبيل هذا النفي بما لا يعترف به العلم من وجود الله .

وإنكار المعجزة اعتماداً على الإيمان بالله، واستغناء الإيمان به عنها ثم إنكار الدليل على وجود الله اعتماداً على العلم الحديث من عجائب العقليات الحديثة ، مع أن الإيمان بالله يذهب بالإنسان إلى الإيمان بالمعجزة لا إلى إنكارها .

وعلى كل حال فؤلف « حياة محمد » لا يعجبه عدم وجود الله وإن كان يعجبه عدم وجود المعجزات، مع أن المانع من وجود الأمور الغيبية كلها يرجع إلى أصل واحد هو العلم الحديث والعقل المقيّد به . ولا ينتظر من معالي المؤلف شن الحرب على هذا العلم وهذا العقل اللذين شنا الحرب على وجود أى شيء ثابت فيما وراء الطبيعة .

فبالضرورة التّجأ المؤلف إلى حياة محمد صلى الله عليه وسلم ودل الناس على الالتجاء إليها لعلهم يجدون فيها ما لا يجدون في العلم والعقل من طريق الوصول إلى الدين وواضحه جل شأنه .

ونحن نأمل من الاطلاع على سيرة نبينا صلى الله عليه وسلم كل خير وبركة وهداية لاسيما سيرته المكتوبة على وجه أمثل مما كتبه معاليه . إلا أن هذه السيرة المباركة التي لم يأل معالي المؤلف جهداً في تصويرها على صورة لا تتنافى مع سنن الكون ليألف مع العلم والعقل ، لا مناص من أن تتعارض نتيجة التي تنتهي إليها - وكان الانتهاء إليها مقصود المؤلف أيضاً من كتابه وهي صلة الإنسان على تعبير المؤلف بالوجود وخالق الوجود - لا مناص من أن تتعارض هذه النتيجة مع العلم والعقل المقيّد بالعلم . فكيف يتصل الإنسان بخالق الوجود الذي لا يقر العلم والعقل بوجوده إن كان هذا الإنسان مقراً بالعلم والعقل ؟ وكيف يتصور رسول الله مجرداً عن الله إن أمكن

تجربده عن المعجزات ؟ مع أن العلم والعقل اللذين لا يمتزان بالمعجزات لكونها من الأمور الغيبية الميتافيزيقية ، لا يمتزان بالله أيضاً للسبب نفسه .

وصفة القول هنا أن الدين يقوم على ركنين رئيسيين: الإيمان بالله والإيمان برسوله من البشر . لكن العلم الحديث التجريبي الذي هو أساس ما يؤمن به المتعلمون المصريون بمصر المقلدة للغرب ، لا يعترف بالله ولا برسوله على أنهما من الحقائق الثابتة المستندة إلى التجربة الحسية . أما العلم القديم المبني على العقل المحض والمنطق التجريدي والذي آمن بالله أولاً وآمن برسوله بعد الإيمان بالله وآمن بهما علماء الإسلام المتكلمون من قديم الزمان بواسطة هذا العلم — فغير معتمد به عند المتعلمين المعاصرين .. فالعلم قديمه وحديثه لا يضمن الإيمان بالله ورسوله ، ولهذا اتخذ معالي هيكل باشا تجميع حياة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم خير وسيلة للإيمان بالله ، عكس ترتيب العلم القديم وعلمائه المتكلمين ، وإن لم يصرح بترتيبه هذا .

وقد يلاحظ في أسلوب معالي الباشا للإيمان بمض الشبه بإيمان المسلمين في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ويمكن أن يكون هذا الشبه هو الذي جذبته كما قال في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه (ص ٥٥) :

« ولأن أمة غير مسلمة آمنت اليوم بهذا الدين من غير حاجة إلى التصديق بمعجزة غير القرآن لكان الذين آمنوا من أبنائها أحد رجلين : رجل لم يتلجلج قلبه ولم يتعثر فؤاده بل هداه الله إلى الإيمان أول ما دعى إليه كما هدى أبا بكر فأمن وصدق من غير تردد ، وآخر لم يلتمس فيما وراء سنة الكون من خوارق ، بل التمس في خلق الله هذا الكون الفسيح الأرجاء الذي يقصر تصورنا دون ادراك حدوده في الزمان أو في المكان ، وتجري أموره مع ذلك على سنن لا تحوّل لها ولا تبدل ، فاهتدى من سنة الله في الكون إلى بارئته ومصوره ، سواء عند هذين أكانت الخوارق أم لم تكن . »

وخلاصته أن من يهتدى إلى الإسلام في هذا الزمان من الأمم غير المسلمة يهتدى إليه بأحد طريقين : إما بأن يدخل الإيمان في قلبه أول مادمي إلى الإيمان وأول ما سمع القرآن فيؤمن من غير أن يتلجلج قلبه كما آمن أبو بكر من غير تردد . فهذا الرجل لا يحتاج طبعا إلى غير معجزة القرآن . وإما بأن ينظر إلى سنة الله في هذا الكون الفسيح الأرجاء فيهتدى منها إلى باريه . وهذا الرجل أيضاً لا يحتاج في إيمانه بالله إلى المعجزات والخوارق . أما إيمان هذا الرجل بالرسول فكأنه تكفل به معجزة القرآن .

وأنا أقول مؤلف كتاب « حياة محمد » معلول العقلية بداء إنكار المعجزات غير معجزة القرآن^(١) ولذا ينساق إلى تأييد هذه العقلية المريضة في مناسبة وغير مناسبة . ونحن نوفي حق الكلام على مسألة المعجزات في الباب الثالث من كتابنا هذا . والمقصود هنا التنبيه على أن مذكروه من الطريقين لا يصل إلى أية أمة غير مسلمة إلى الإيمان بدين الإسلام في هذا الزمان فكلاهما غير ضامن للوصول إليه . فالرجل الأول الذي يؤمن أول مادمي إلى الإيمان من غير تردد وحاجة إلى التصديق بمعجزة غير القرآن كما آمن أبو بكر ، لا وجود له في هذا الزمان الذي لا يوجد فيه داع إلى الإيمان كالنبي صلى الله عليه وسلم ولا مدعو كأبي بكر . والرجل الثاني الذي ينظر إلى الكون الفسيح الأرجاء وسنته المنظمة للاهتمام إلى باريه غير مضمون له الإيمان أيضاً على مذهب المؤلف ، لأن طريقة هذا الرجل إلى الإيمان بالله تعالى هي طريقة الاستدلال من الآثار إلى مؤثرها ، أعني بها طريقة العلم القديم المبني على العقل المحض والمنطق التجريدي اللذين لا يعتمد بهما العلم الحديث ولا متعلموه العصريون أشباه المؤلف ، ولا يعتبرون ما يبين عليهما من المسائل حقائق علمية . وهل هذا إلا تفاوض من المؤلف مع ما ذكره أولاً وبني عليه تأليف كتابه . ولعله يظن أن الدين غير لازم بلوغه عند المتدين مبلغ الحقائق

[١] على أن رأيه في معجزة القرآن الذي يأتي تفصيله في محله يتنافى مع الاعتراف التام بكون

العلمية ، وفيه حظ الدين عن مرتبة العلم وعلمائه عن مرتبة العلماء وسيسمع القارىء كلمة من الشيخ الأكبر أيضاً ثم على هذا .

ولو تفاضينا عن هذا التناقض وفرضنا كفاية النظر إلى الكون وسنته في إيمان الرجل الثانى ببارئ الكون وبلوغ هذا الإيمان في قلبه مبلغ الحقائق الثابتة مخالفاً لرأى العلم الحديث فيه - لماذا يكون سبب إيمان هذا الرجل بالرسول من غير حاجته إلى التصديق بالمعجزات غير القرآن ؟ ولم يذكر المؤلف هذا الإيمان منه ولا سببه . فإن قال إن السبب هو القرآن، ورد عليه ماذا يكون تأثير معجزة القرآن التى يدعى المؤلف استغناء أى أمة غير مسلمة في هذا الزمان عن التصديق بمعجزة غيرها، في إيمان الأئمة من غير العرب ؟ والعرب نفسها لا تربط اليوم معجزة القرآن بهذا الدين كثيراً من أبنائها المثقفين . وقد انقضى عهد الذين أدركوا الإعجاز بالذوق وآمنوا بالقرآن بسبب هذا الإدراك، على ما قاله الأستاذ الأكبر المراغى في مقالة نشرها في «الأهرام» و« السياسة الأسبوعية » قبل بضعة عشر عاماً في مسألة ترجمة القرآن وانتقدناها عليه في كتاب نشرناه يومئذ . قال :

« إن قراءة الأعاجم للنظم العربى نفسه لا يدهم على الإعجاز وليس فى استطاعتهم فهمه ، والأئمة العربية الآن ومن أزمته طويلة خلت لا يفقهون الإعجاز من النظم العربى، وقد انقضى عصر الذين أدركوا الإعجاز من طريق الذوق وآمنوا بالقرآن بسبب هذا الإدراك . ونحن الآن نقيم على الإعجاز دلائل عقلية فنقول إن القرآن تحدى العرب وأنهم عجزوا وهذا يدل على أنه من عند الله . »

أما قول معالى المؤلف بعد أسطر من القول الذى نقلنا عن كتابه آنفاً : « مثل الذين يؤمنون اليوم بالله ورسوله من غير أن تحملهم المعجزات على الإيمان ، كمثل الذين آمنوا بالله ورسوله فى حياة النبي العربى . فلم يذكر التاريخ أن المعجزات حملت أحداً

منهم على أن يؤمن، بل كانت حجة الله البالغة عن طريق الوحي على لسان نبيه وكانت حياة النبي في سموها البالغ غاية السمو هي التي دعت إلى الإيمان . »

فجوابي عليه اني كنت أيضاً في رأى معاليه ، على أن تكون طريقة الإيمان هذه خاصة بالأمة العربية التي تنقاد أفئدتهم لجمال البلاغة ويعلمهم التعمق والاستقصاء في الاستدلالات العقلية ، ولا أزال شديد التعجب من أن يكون المرء يفهم القرآن ولا يدين بالإسلام ، ولا أزال أيضاً قوى الاعتقاد بأن مسؤولية أبناء العرب إزاء الإسلام تكون أشد .

إلا أنه مع كل هذا فبين الذين يتوقع منهم الإيمان بالله ورسوله في الأزمنة الأخيرة وبين المؤمنين به في عصر النبي فارق عظيم من حيث أن العلم الحديث والعقل الحديث اللذين اقتبسهما الشرق المقلد من الغرب واللذين يُعتبران مانعين عن الإيمان بالله ورسوله وجاعلين وجود الله ورسوله في خارج الحقائق الثابتة ثبوتاً علمياً — لم يكونا موجودين حين آمن النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه . ومن هذا الفارق ترى معالي الباشا كاتب حياة نبيتنا يجهد في إخراجها عن ماعدا القرآن من المعجزات التي يعتبر عنها بالحوار . كما يظهر مبلغ اجتهاده هذا من الكلمتين المنقولتين عن كتابه . ولا يدري معاليه أن معجزة القرآن بصفة أنها معجزة يلزم أن تكون هي أيضاً من الحوار التي يصر على نفيها من حياته صلى الله عليه وسلم ، حتى أن النبوة نفسها خارقة تقتضي إخلاء حياة النبي العربي عنها على شرط كتابتها الحديث . وسنبين ذلك في محله إن شاء الله . فماليه يناقض نفسه من حيث لا يشعر ويعتمد في مسألة النبوة ومعجزة القرآن عن العلم . ولذا ترى الأستاذ فريد وجدي بك يرد النبوة في « السيرة الحمديدية على ضوء العلم والفلسفة » التي أخذ يكتب مقالات بهذا العنوان في « مجلة الأزهر » — إلى المبقرية كما سنذكره . فهذا الكاتب عن حياة النبي صلى الله عليه وسلم بعد الدكتور هيكل باشا يراعى جانب العلم أكثر من معاليه ، لأن العلم في نظر الكتاب

المصريين كما لا يقبل المعجزة لا يقبل النبوة أيضاً بمعناها المعروف عند المسلمين وغيرهم من أهل الملل .

ثم من الفوارق بين اليوم وعصر النبي صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن في عصره مستشرقون من أهل الغرب يدرسون حياته من غير إيمان بنبوته ويكون أكثر اعتماد كتاب من المسلمين عن حياته على أقوالهم ، حتى انه يوشك أن يتبعوهم أيضاً في عدم الإيمان بنبوته لكون النبوة بمعناها المعروف خارقة لسنة الكون كخوارق المعجزات^(١) في حين أنهم يهتمون بإخلاء حياته عن الخوارق أى اهتمام ، فيجملون نبوته أو يلزمهم أن يحملوها عبقرية !! فلو كان درس حياته صلى الله عليه وسلم مؤدياً كافياً لدارسها

[١] بل النبوة تنطوي على ثلاث معجزات كما قال الفخر الرازى في تفسيره عند قوله تعالى : « وما كان ليدسر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى بإذنه ما يشاء » . البعث الثانى أن الرسول إذا سمعه من الملك كيف يعرف أن ذلك المبلغ ملك معصوم لا شيطان خبيث . وعلى هذا التقدير فالوحي من الله تعالى لا يُم إلا بثلاث مراتب في ظهور المعجزات : المرتبة الأولى أن الملك اذا سمع ذلك الكلام من الله فلا بد من معجزة تدل على أنه كلام الله ، والمرتبة الثانية أن الملك إذا وصل إلى الرسول فلا بد له أيضاً من معجزة ، والمرتبة الثالثة أن الرسول اذا أوصله الى الأمة فلا بد له أيضاً من معجزة ، فثبت أن التكليف لا يتوجه على الخلق الا بعد وقوع ثلاث مراتب من المعجزات .

أقول ان هذه الكلمة القصيرة التى نقلتها من تفسير الإمام الرازى مهمة جداً من حيث ان فيها تجلية لزوم المعجزة للنبي وخصيصا للرسول الذى أخص من النبي وتجليه أن الرسالة من الله متضمنة لثلاث معجزات ، لا يكون الرسول رسولا بدونها ، وبها يحصل الثبوت فى الروابط الثلاث التى يحتاج إليها تحقق صفة الرسالة من الله المذكورة فى قوله تعالى « الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس » والذين يؤمنون فى حياة سيدنا محمد من الكتاب المصريين المنكرين للخوارق يناقشوننا فى الاعتراف بالمرتبة الأخيرة من مراتب المعجزات الثلاث التى هى أوضاع المراتب ، فضلا عن المرتبتين الأولين اللتين يقولون عنهما بالبرهنة فليقرأوا هذه الكلمة المنقولة وليقرأوها معهم طائفة من الكتاب والعلماء المحدثين بمصر ابتلوا بداء الإعراض عن كتب التفسير القديمة استخفافا بشأنها ونكرانا لجميل مؤلفيها عليهم الرحمة والرضوان .

إلى الإيمان بالله ورسوله لكان أولى الناس بهذا الإيمان هم المستشرقين الذين لهم الحظ الأوفر في درس حياته على رأى معاليه ، حتى انه يعول على ما كتبوا عنها أكثر من كتب مؤلفى الإسلام كما يطلع عليه القارىء فيما يأتى .

فالحق أن تأثير الاطلاع على حياة نبي الإسلام في إيمان أى امرئ بنبوته مشروط بطهارة دماغ المطلع عن عقليات تخانع الإيمان كإنكار الخوارق لسنن الكون ونفى كل ما يغيب عن الحواس واعتبار هذا النفى وذاك الإنكار أو على الأقل نفى وإنكار ثبوت شئ منها ، علما .

وقد علمت من كلام الدكتور هيكل باشا أن الايمان بالله لا يكفل به العلم الحديث لكونه حائراً في مسألة وجود الله لا يثبت ولا ينفيه لعدم كونه في متناول التجربة . والعلم القديم لا اعتداد عند المصريين بما أثبتته ، فوجود الله تعالى إذن غير ثابت ثبوتاً علمياً في نظر مؤلف « حياة محمد » وأمثاله من المثقفين ثقافة جديدة غربية ، وعلمت من كلالى أن درس حياة النبي صلى الله عليه وسلم الذى التجأ إليه الدكتور المؤلف لإثبات الدين لا يحدى بمجردة في دفع الشبهة في وجود الله لاسيما للذين شحنوا أذهانهم بصادرات الغرب ، وإن كانت الشبهة في وجود الله تضر دارس حياته صلى الله عليه وسلم أيضاً وتبعده عن الاقتناع بنبوته .

فيجب إذن على من يريد إثبات الدين أن يتشجع ويبدأ الأمر كما قلنا من إثبات وجود الله إن لم يكن بالعلم الحديث فبالعلم القديم . وسيعلم الذين يستخفون بهذا العلم أن هذا العلم يثبت وجود الله إثباتاً أقوى وأفضل مما لو أثبتته العلم الحديث وأحرى من هذه الناحية أن يكون إثباتاً علمياً .

ولا بد إذن لإثبات الدين الذى هو اتصال الانسان بخالقه - ويكون مبدأ هذا الاتصال ومجلاؤه في اتصال النبي الذى يبدأ الدين منه - وإثبات إمكان هذا الاتصال ،

أن تكافح العلم الحديث المانع عن الإيمان بالغيب والعقل المقيد بذلك العلم ، مادام لا ينفع الفرار من مكافحتهما ، فإن لم نكافحهما نحن المؤمنين بالغيب فهما يكافحانا ... وبمباراة أولى وأوضح لابد أن نبتدى الأمر بدعوة العلم والعقل إلى الإيمان ، وهما بشرط أن لانكون نحن الداعين جبناء أسارى التقليد للغرب اللاديني من ناحية والغرب المسيحي من ناحية الذى يبنى دينه على العاطفة الروحية لا على العلم والعقل - أكثر استمدادا لقبول الحق من مدعى العلم والعقل النافلين .

فأمامنا ثلاث مسائل : وجود الله ووجود منصب النبوة ووجود معجزة النبي . فالسألة الأولى مع كونها أساس المسألة الثانية بل أساس كل شيء .. لا يجد المتملمون تعلماً عصرياً الاستطاعة فى أنفسهم والشجاعة لإثباتها علمياً فيففلونها^(١) والمسألة الثالثة لا يريدون إثباتها ولا يرون حاجتهم إلى ثبوتها ، لكونها مخالفة لسنن الكون والعلم المبني على التجربة الحسية، وهذا المانع نفسه هو المانع لثبوت المسألة الأولى . فبقيت المسألة الثانية أعنى مسألة النبوة أسوة للذين يحنون إلى الدين بعد خراب بنيانه ، فالיום يبكي على أطلالها من أراد أن يبكي على الإسلام .

ثم إن هؤلاء الذين تمسكوا بالنبوة وخلا ما يسمونه العلم يقضى على المسألة الأولى والثالثة ، لا يروقههم النبوة أيضاً من دون أن يجرى عليها عملية من التعديل يجعلها ملتزمة مع العلم . فالمعملية الأولى تجريدها من المعجزات . وربما يكون هذا التجريد

[١] نعم كتب الأستاذ العقاد كتابه الحديث عن الله مسمى باسمه جل وعلا ، وهو كتاب ينقب وينقر عن منشأ فكرة الألوهية فى الإنسان ويهدف إلى الإحاطة بتاريخ تطورات هذه الفكرة ، أكثر من إثبات وجود الله عليها وحل شبهات تخالج أذهان المتعلمين المصريين حول هذا الإثبات الذى هو حاجة مصر العاجلة فى هذا الزمان بل الشرق الإسلامى كله . وإن كان الكتاب لا ينقصه أيضاً ما يتعلق بهذا الصدد عرضاً من بعض نقائس لم نكتبكم لإعجابنا به فى محله المناسب وما أخذ لم نجعم عن تقديمها .

مغيراً للنبوة عن حقيقتها الأصلية وينفى المجددين عن إجراء العملية في نفس النبوة ، بناء على أن النبوة نفسها معجزة خارقة لسنن الكون ، لأنها بمعناها المعروف عند المسلمين اتصال صريح بعالم الغيب لا يشبه صلة العاقل بذلك العالم بمقله وصاحب الحدس بحدسه ، مع أن العلم وأعنى به العلم الحديث المؤسس على شهادة الحواس لا يعترف بوجود عالم الغيب .

وصفوة الصفوة من الكلام الذى يجرنا إليه تحقيق الحق في هذا المقام : أن قضيتنا نحن المسلمين القدماء الذين لم يطرا على عقيدتهم بحمد الله أدنى شبهة في وجود الله ورسوله رغم تطور الزمان واتصال الشرق الإسلامى بالغرب ، وكذا قضية المسلمين الذين أضربت قلوبهم بشيء من الزيغ أو على الأقل خالجهما شك في عقيدتهم وزين لهم الشيطان هذا الشك أو ذاك الزيغ باسم التجديد أو الخلاص من التقليد ، على الرغم من كون حقيقة هذا الخلاص هو الميل إلى التقليد الجديد .. خالجهما شك ، ثم حدث في نفوسهم الختان للرجوع إلى صوابهم واطمئنانهم اللذين لا يجدونهما في غير أحضان عقيدتهم القديمة .. قضية هاتين الطائفتين التى هما في حاجة إلى اكتسابها وتخليصها من شر دعاة الإلحاد الذين هم أشد المبشرين في هذا الزمان خطراً على الإسلام ، لا يبدانهم مبشرو النصرانية مكيدة وخبيثاً لكونهم جائين من جانب العلم - تتكون من مسألتين : وجود الله ووجود رسل الله . ولا ريب في أن إثبات وجود الله أهم وأقدم من إثبات وجود رسل الله ، حيث لا معنى لوجودهم على تقدير عدم وجوده أو على الأقل على تقدير الشك في وجوده ، فضلاً عن أن دليل وجوده أقوى وأظهر من دليل وجودهم ، وحسبك من الفرق أن الرسول ليس بواجب الوجود مهما صح وثبت وجوده ، ولو وجب وجوده لكان الله وكان واحداً . ولما أن الفرق بين المسألتين واضح لحد الفرق بين الله ورسوله ، تجد الكثرة الساحقة من الفلاسفة الغربيين ، مؤمنين بالله وتجد أقل قليل منهم يؤمنون بالنبوات ، حتى إنهم أغفلوا مبحث النبوة في المطالب

الفلسفية وحتى إن المذهب السائد اليوم في أوساط الغرب المثقفة الاعتراف بوجود الله دون وجود الأنبياء، بل هو مذهب كثير من المثقفين المصريين منا أيضاً الذى يكونونه في صدورهم ولا يظهرونه إلا إذا خلوا إلى أمثالهم . وهذا مع الفرق في إيمان المصريين منا بالله من إيمان الغربيين ، بناء على أن إيمان الأولين أضعف من إيمان الآخرين لكونهم مقلدين ولكون ميلهم إلى ملاحدة الماديين من الغربيين ، لا يقل عن ميلهم إلى المؤمنين منهم . وحالة هؤلاء المثقفين هذه التى تلازمهم هى سر ضعفهم الذى يلزمهم ويضمن لثلى الغلبة عليهم دائماً عند النقاش فى أى مسألة دينية ، فليس لهم حق التمسك بكتاب الله وسنة رسوله ، وانهم فى حرمان دائم عن بركة هذين المنبعين، فإن تمسكوا بهما قفلما يستفيد المرء من تمسكه بما لا يكون ممسكاً عنده ، وفى هذا أيضاً سر كونهم يخطئون كثيراً فى فهم معانى القرآن متى وقعت آية من آياته محل الخلاف بيننا وبينهم .

ومن كل هذا الذى قلنا ، نرى تقديم مسألة وجود الله فى الإثبات على مسألة وجود الأنبياء حين كان الكتاب المصريون الموجهون أنظار الناس إلى درس حياة نبينا ، يرون أنفسهم فى غنى عن درس المسألة الأولى حتى بعد الاعتراف منهم بعدم قول العلم فيها إثباتاً أوتيقاً المؤدى إلى القول بالتشكيك الذى لا يجتمع مع الإيمان بالله . على أن المسألة الأولى التى هى إثبات وجود الله ، نحن محتاجون إليها أيضاً فى الاقتناع والإقناع بوجود رسل الله ، ولذا جعلناه مسألة ثانية وقلنا انه أصعب من الاقتناع والإقناع بالمسألة الأولى التى هى إثبات وجود الله . فكأن كتابنا المصريين اهتموا بإثبات الأصعب واستغنوا عن إثبات الأسهل . وكنا قلنا عن القيام بواجب الخدمة للإسلام على هذا الشكل من الترتيب : إنه أوفق لمسلك الأنبياء وحال المسلمين فى مبدأ الإسلام ، حيث كانوا يلبّون دعوة الرسول بعد اختبار صدقه فى دعوى الرسالة من الله بمجزته التى هى وسام صدق تلك الرسالة، فيؤمنون برسالته ويصدقونه فيما بلّغنه

من الله ، ويكون تصديقهم هذا يتضمن الإيمان بالله أيضا ... كنا قلنا كذلك لو لم نكن نرى أولئك المصريين المشتغلين بكتابة حياة نبينا ، خصوم معجزات الأنبياء اللد ، جريا وراء العلم الحديث المادى . ولو لم تكن أيضا هذه الخصومة منهم كالسى فى هدم ما تستند إليه نبوة النبي الذى يشتغلون بالكتابة عن حياته ، فعملهم بالبناء مقترن بالهدم ، والسم الذى يقدمونه للقراء خليط بالسلم ، ليس فيه ما يسر المسلم الساهر على دينه ومنزلة نبيه ... إلا ان النبوة التى لم يبلغ دليل إثباتها فى القوة والظهور مبلغ أدلة وجود الله والتى أهملها الفلاسفة ولم يدخلوها فى المطالب الفلسفية .. أصبحت فى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بفضل حياته الناصعة المضبوطة ، ذات قوة وجاذبية حملت كتابنا المصريين الذين أخذوا يرجعون إلى رشدكم ويقومون بدور علماء الدين فى دعوة الناس إلى الرغبة فى الإسلام وتقدير نبيه الجليل قدره .. حملهم نصوع حياة هذا النبي وجاذبيتها على تقديم مسألة النبوة فى ترتيب الخدمة للدين الإسلامى وعقيدته فى عصر ساور كثيرا من القلوب الشك فى صحة جميع الأديان .

وكانت هذه الفائنية الناصعة فى حياة محمد صلى الله عليه وسلم أمرا زائدا على علامة نبوة النبي يصح عدّها من الكماليات وأكل الكماليات بالنسبة إلى الضروريات التى هى المعجزات الخارقة .. لكن الكتاب المصريين تصوروا - وبالأأسف الزائد - فى النصوع والفائنية المشهودين فى حياة محمد ، مزاحمة للمعجزات^(١) ، ساعين فى تفسيرها بتجريد حياته عن الخوارق ، مع كون النبوة نفسها منها ، فأبانوا رغم اشتغالهم بكتابة حياة النبي ، عن عدم فهمهم لأساس معنى النبوة والرسالة من الله التى هى اتصال بعالم الغيب .. ومنشأ المرض كون العلم الحديث لا يقبل وجود عالم الغيب وكون السكاتيين لا يزال يزاحم إيمانهم بهذا العلم بإيمانهم بالنبي .

[١] رغم ما ينبغى للعالم أن يرى فيهما تأييدا للمعجزات .

٢ (١)

ومن هذا نرى الأستاذ فريد وجدى بك الذى كان قبل بضع عشرة سنة قد أنكر معجزات الأنبياء على صفحات جريدة « الأهرام » فلما أنكرت عليه هذا الإنكار أضاف إليه إنكار البعث بعد الموت لكونهما من جنس واحد يأباه العلم ولا يسيفه العقل المدرب على العلم ... نراه فى الأزمنة الأخيرة يكتب فى مجلة « الأزهر » التى يرأس تحريرها ، مقالات بعنوان « السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة » محاولاً إثبات إمكان الوحي بوجود المبقرات ، ثم يتحول فينفي عن نفسه القول بأن النبوة عبقرية ، ومع هذا لا يجاوز فى إيضاحها إلى ما وراء التمثيل بالمبقرات ، تجنباً لمخالفة العلم وخرق سنن الكون ، وهو غافل أو متغافل عن أن النبوة لا تكون نبوة إلا بمخرق سنن الكون التى يمتزج بها العلم ولا يمتزج بما وراءها . والأستاذ يجعلها أى النبوة حداً بين المبقرية والطارقة ، بل يجعلها عبقرية ممتازة خافت فى محمد صلى الله عليه وسلم كل مافى عباقرة الدنيا !.. يشهد به قوله :

« ربما يخيل لمن يطلع على شرطنا إيراد السيرة النبوية على أصول الدستور العلمى أن جانب الإعجاز فيها سيكابد نقصاً عظيماً ، إن لم يتغل إعغالا تاماً ، وإغفال هذا الجانب منها يجعلها أمراً طبيعياً فتفقد النبوة صفتها المميزة وتصبح سيرة النبي كسيرة أحد عظماء الرجال ، وليكن من الممكن إثبات أنه أعظمهم ، فتكون النتيجة سلبية من الناحية الدينية .

« نقول : لا ، فإننا إن سرنا على شرط العلم فى إثبات الحوادث وعزوها إلى عللها القريبة فإنه سيتألف من جملتها أمر جليل يقف العلم نفسه أمامه حائراً لا يستطيع تحليل صدوره من فرد واحد ، وسيكون مضطراً إلى أن يمتزج بأن محمداً صلى الله عليه وسلم

[١] تحت هذه الأرقام تعد بعض الأسباب الداعية إلى تأليف هذا الكتاب .

كان عبقرى من طراز خاص فاق جميع المباقرة . وهذا كسب عظيم للقائلين بنبوته^(١) لأن العبقرية فى العلم لا تعنى ما تمنى فى عرف العامة . هى فى العلم ما يلقى فى روع العبقرى من علم أو عمل بدون جهد منه ، فىجىء فذا لا سابقة له تتخذ مثالا لغيره ولا يمكن تقليده . فالعبقرية بهذا المعنى العلمى تقرب معنى النبوة إلى العقل^(٢) وتسوغها فى العلم » (الجزء الأول من المجلد العاشر من « مجلة الأزهر » ص ١٥)

وأنا أقول كثرة وقائع العبقرية لا تصعد العبقرى إلى مرتبة النبى ولا يكون فى هذه الكثرة كسب للقائلين بنبوة سيدنا محمد وإن طمع فى الأستاذ الذى وضع نبوته موضع المساومة ، وإنما يكون فيها كسب القائلين بعبقريته الفائقة . والأستاذ يحاول أن يتصور فى نبينا نبوة يسوع^عها العلم الذى لا يسوغ الخوارق والمعجزات ، فىحذف شيئاً من إعجاز النبوة ويستلن شيئاً من قسوة العلم فىتردد بين الضدين ، ويقول : « العلم حائر أمام عبقرية محمد » . يعنى أنها نبوة لا عبقرية ، ثم يقول بعد أن أدخل فيه ما أدخل من التغير : « أن العلم يسوع^عها » يعنى أنها عبقرية لا نبوة . ومهما أتعب الأستاذ قلبه فإنه لا يستطيع أن يجعل العلم الذى لا يعترف بغير الطبيعيات يقبل النبوة التى هى حالة وراء الطبيعة ، اللهم إلا أن تكون نبوة معدلة عصرية للمسلمين المصريين ! فليقل الأستاذ بصراحة : هل يعترف العلم أى العلم الذى لا يعترف بشىء فيما وراء الطبيعة وهو يؤمن بهذا العلم وبعبدته القائل : « كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يمتد به » وهو يعلم أنه بعبدته هذا لا يعترف بالله ولا بالنبوة ولا بالمعزة ولا باليوم الآخر كما قال معالى الدكتور هيكى باشا « أن العلم يقف حائراً أمام مثل هذه الأمور لا يستطيع أن ينفىها ولا أن يثبتها » ومعنى هذا أنه ينفى ثبوتها فلا يصدقها وينافى بذلك الدين كل المناقاة ، ولذا قال بعده : « وهو بذلك لا يمتبرها حقائق علمية » .

[١] ليتأمل القارئ القائل بنبوته تعبير الأستاذ .

[٢] المفهوم من هذا أن النبوة من غير تأويلها بالعبقرية بعيدة عند الأستاذ عن العقل .

فليقل الأستاذ فريد وجدى بك بصراحة : هل هذا العلم ومن لا يسعهم من الكتاب إلا أن يسايروه مثل الأستاذ الذى اشترط على نفسه كتابة السيرة المحمدية على أصول الدستور العلمى .. هل يعترف ومعه المسايرون بأن محمدا صلى الله عليه وسلم كان ينزل عليه ملك ويأتيه ببلاغ من الله ؟ وليقل بصراحة إنه لا يعترف به . فمن شاء فليكن مع العلم ومن شاء فليكن مع الدين .. ليقل ذلك ولا يتعلل بإخراج نبوة محمد إلى سوق السامرة ليكسب القائلون بنبوته فى تلك السوق بعض أرباح معوضة عن فقد النبوة صفتها المميزة .. وماذا يقول الأستاذ فى نبوة سائر الأنبياء الذين لا يجتمع فيهم ما يجتمع فى سيدنا محمد من حوادث المبقرية ليجعل له من جملتها عبقرية من طراز خاص ، فيخسر القائلون بنبوته على تقدير ردها إلى المبقرية ، حتى ما يكسبه القائلون بنبوته ؟ وهذا الأستاذ الذى سيراه القارئ عندما أمعن فى قراءة مقدمة كتابنا هذا الطويلة ، فى موقف عجيب من العلم الزاحم للدين ، لا يقر له قرار أيستمر فى التمسك به أم ينبذه ويحمل عليه .. هذا الأستاذ له فى مراحل خضوعه للملم ، كلام فى سوق المساومة على مسألة وجود الله أسخف من كلامه فى سوق المساومة على نبوة سيدنا محمد . قال فى المقالة التى كتبها لأمدهد الممتاز من مجلة « الرسالة » المنشورة فى ٥ يناير ١٩٤٧ :

« ظل العلم من الناحية الاعتقادية عدوا للدين راميا إلى محو أثره من النفسية البشرية لاعتباره إياه عاملا انقضى زمنه وبطلت الحاجة إليه وماليس إليه حاجة مادية وأدبية كان وجوده معطلا للأخذين به من التأدى إلى السكال المنشود .

« ولكن فى القرن التاسع عشر نفسه الذى نال الملم فيه أقصى مناه من الدين ، ظهرت آثار علمية قضت بها الضرورة كان لها أثر فى إعادة سلطان الدين إليه ، منها الحاجة الملحة إلى افتراض وجود عنصر أولى لطيف إلى أقصى حد ، مالى لا يكون كله ، وهو الأثير لا يخلو منه حيز فى الأرض ولا فى السماء ، وإنه كان موجودا من أزل الآزال

وسيبقى موجودا أبد الآباد وأنه أصل المادة ، منه نشأت وإليه تعود . وغلا الأستاذ
هيكيل المدرس بجامعة بينا من المانيا فكتب في كتابه « وحدة الوجود » « المونيسم »
يقول :

« إن نظرية الأثير إذا أخذت كقاعدة للإيمان يمكنها أن تمنحنا شكلا معقولا
للدين وذلك إذا جعلنا إزاء تلك الكتلة الجامدة الثقيلة وهي المادة ذلك الأثير الموجود
في كل مكان الذي يمكن اعتباره إلها خالقا »

ثم قال الأستاذ فريد بعد نقل قول في الأثير عن أستاذ الماني آخر يؤيد قول الأول:
« لعمري ان ماذ كرناء لريح للدين من العلم أعاد إليه ماسلبه منه من الاحترام في نظر
أتباعه ، فكان هذا جزاء للعلم من جنس العمل على نحو لا يمكن إخفاؤه ، يجب أن
يفطن له الذين يهيمنون على العقائد »

ثم نقل أقوالا لعلماء الغرب عن المادة وعن التنويم المغناطيسى يزعمها نافعة للدين .
وقال في مختتم مقالته : « أليس من العجيب بعد هذا أن رجال الدين لا يأبهون لهذه
الأسلحة العلمية بل يوجد فيهم من يكذبها ويعمل على ملاحقتها ! ألا فليتحققوا أن
العصر الذي نعيش فيه عصر العلم ، وأن أى مدرك من المدركات لا يمكن أن يأبه به
أحد إلا إذا جاء من طريق العلم فلا نجملن بيننا وبينه حجابا »

أقول بعد التنبيه على أن مراده من العلم العلم الحديث الذى لا يعترف بغير مائت
بإحدى الحواس الظاهرة والذى لا يعرف الأستاذ غيره علما ولا يأبه به : لكنه أى
الأستاذ يغفل عن أن الاعتراف بوجود الأثير ضرورة تعليل بعض ظواهر الطبيعة به
ترجع من العلم الحديث المبني على الحس إلى العلم القديم العقلى الذى يستند علماء
الدين إليه في إثبات عقائد الدين غير محتاجين إلى شهادة الحواس كما احتاج أهل العلم
الحديث .

وثانيا ان احتمال تصور الألوهية للأثير وتصور الكسب للدين من هذا الاحتمال

لا يطوف إلا ببال الغافلين عن أول مانع في الأثير عن الألوهية وهو تركبه من الأجزاء النّبئ عن حاجته إليها ، فإن كان كل جزء منها إلهاً كان آلهة متعددة بعددها الذي يكاد أن يكون غير متناه ، وفست السماوات والأرض بها أكثر من فسادها على فرض إلهين اثنين ، وإن كان الله مجموع تلك الأجزاء كان محتاجاً إلى كل جزء منها . ولهذا يُعنى العلم القديم بنفى كل شائبة التركب عن الله . ولعل الأستاذ لا يعرف هذه الأمور^(١) ولا كون الفلاسفة القدماء ينزهون الله تعالى حتى عن الأجزاء الذهنية فيقولون ان وجوده عين ذاته كيلا يكون مركباً من الذات وصفة الوجود .

وتالماً أن الأثير على تقدير وجوده يكون أضال الموجودات وأوغل الخامات في الخامية وبالاختصار أقرب الأشياء إلى التلاشي وأبدها عن العلم والقدرة والإرادة ، فكيف يكون إلهاً خالقاً للكون ؟

نعود إلى أقوال الأستاذ في مسألة النبوة :

وانظر إلى ما قاله في الجزء الثاني من المجلد العاشر من مجلة الأزهر أى في العدد الذى على العدد المتقدم ص ٩٠ « الأدلة المنطقية على صحة النبوة وإمكان الوحي كثيرة ولكن العقلية المصرية يصعب عليها أن تقتنع بها فإن الفلسفة المادية قد أثارت شبهات حجة على النبوات ونفت وجود العالم الروحاني وادعت أن كل ما يقال فيه ويسند إليه من أوهام الأقدمين وأساطيرهم ، وقد تمسرت هذه الفلسفة إلى عقول الناس من مصادر عدة ، لذلك وجب على من يعالج مسألة النبوة والوحي أن يعدل عن الاستناد

[١] كما أنه كان الزهاوى الشاعر المراقى لا يعرفها ، وقد كتب عنه إلى مجلة « الرسالة » عدد ٧٤٥ من الموصل بتوقيع لؤى النورى أنه كانت يعتقد أن الله هو الأثير لقوله :
مالسك إلا كوان إلا إله واحد لا يزول وهو الأثير

أقول ولعل السكتاب من الموصل أيضاً لا يعرف ما في الأثير على تقدير وجوده من موانع الألوهية حيث احتاج إلى استفتاء الأستاذ العقاد .

إلى الأدلة المنطقية، إلى الأدلة العلمية بشرط أن تكون مبنية على أمور يقينية مبررى على بحثها الأسلوب العلمى . »

كان الواجب على من يعالج مسألة النبوة والوحي نظراً إلى قول الأستاذ أن يعدل عن الأدلة المنطقية إلى الأدلة الغير المنطقية ومن هنا نبتدى عقلية الأستاذ غير المنطقية ولذا قال بعده : « وهذه محاولة عنيفة تستدعى كثيراً من الجهد يبذل فى سبيل جمعها وترتيبها وتهيتها للدفاع عن النبوة » .

أقول من الصعب فى الحقيقة إثبات مسألة بأدلة يلزم أن تكون علمية ولا تكون منطقية فى وقت واحد ، بل ان هذا لا يمكن حتى بعد بذل الجهود التى ذكرها ، لأن الدليل إن كان علمياً كان منطقياً ، وإن لم يكن منطقياً لم يكن علمياً أيضاً . وكان الواجب على الأستاذ الذى يرى التعارض بين العلم والمنطق مع الرأين من ذوى العقليّة المصرية الذين عزا إليهم الاستخفاف بالأدلة المنطقية ، وهو واحد منهم ، لكنه يتظاهر كالحاكي عن الآخرين اتباعاً لقانون الدس فى ترويج الأباطيل كما أشار إليه فى مقالة من مقالاته عازياً ذلك أيضاً إلى غيره ... كان الواجب عليه أن يبطل أحد المتعارضين من العلم والمنطق بصراحة ، ولو كنت مكانه لما ترددت فى إبطال العلم المخالف للمنطق الذى وضعه العقلاء لتمييز صحيح الفكر من سقيمه . لكن الأستاذ يفضل الانحياز إلى جانب العلم وإلى جانب الذين تسربت إلى عقولهم الفلسفة المادية ولم يعرفوا المنطق عن كتب . وأى مزية لعلم لا يخضع للمنطق فتخضع له عقول الناس ؟ فهل ميزته فى معارضته للدين وفى معارضته للمنطق مع الدين ؟ وأصدق القول ان الانحياز فى تدقيق المسائل إلى مالا يتفق مع المنطق شئ مضحك والتبجح به جهل فاضح^(١) . ومن الأمور

[١] وقد ظهر قبل سنين ملحد باسم اسماعيل آدم ونشر كتاباً باسم « لماذا أنا ملحد ؟ » فحاول الأستاذ فريد وجدى بك حل شبهة الرجل بما كتبه فى مجلة الأزهر مع أن النجاح فى حل شبهته كان متوقفاً على الأدلة العقلية المنطقية التى يناديها الأستاذ بدل أن يعرفها . ويأتى بحث هذه المسألة أيضاً فى كتابنا هذا إن شاء الله .

المشرقة لكتابي هذا أنه يتولى الدفاع عن حقوق المنطق كما يتولى الدفاع عن الدين .
وعندى أن محاولة تأليف النبوة بالعلم الذى لا يقبل وجود شيء فيما وراء العالم المادى
المحسوس ولا يعترف حتى بوجود الله ، من قبيل طلب المحال . ففضلا عما فى مسلك
الأستاذ من عيب التنازل عن المنطق فلا بد إما أن يكون العالم الذى يريد أن يتمشى
معه ، يأبى الاعتراف بالنبوة مصرأ على إباته وإما أن تخرج النبوة عن حقيقتها . وكيف
يقر العلم برسالة من الله وهو لا يقر بوجود الله ؟ ثم ما حاجة الناس إلى رسول من الله
إن لم يكن لهم البعث بعد الموت ؟ كما هو مذهب الأستاذ تمشياً منه أيضاً مع العلم .
وسيجيء الكلام فى مذهبه هذا ، كما أن للكلام منا على مقالته المعنونة « السيرة
الحمدية على ضوء العلم والفلسفة » بقية تأتى فى محله .

الحاصل أن أصحاب العقليات الحديثة التمسكين بالعلم المادى مع الاعتناء بسيرة
محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته ، لا يستقيم لهم الطريق كما لا يستقيم للجامع بين الضدين ،
وماذا قد يكون مأرب المؤمنين بالعلم المعارض للإيمان بالغيب المستهينين بالأدلة المنطقية
وفلسفة ما وراء الطبيعة . . ماذا قد يكون مأربهم فى سيرة محمد ونبوته التى هى اتصال
بعالم الغيب عالم ما وراء الطبيعة وبالم الغيب والشهادة ؟ إلا أن يكون مأرباً قومياً
للباحث العربى فعمد ذلك يجوز أن لا براعى المنطق فى مبحث النبوة كما لا يراعى فى
المباحث القومية .

فالتعلمون المصريون الذين أبعدهم عن الدين ما اقتبسوه من علم الغرب المادى ثم
أحسوا بحاجة الرجوع إلى حضارة الإسلام فحاولوا أن يجدوا ما فقدوه من لذة الإيمان
والاطمئنان فى مطالعة حياة نبينا .. نراهم لا يزالون تحت سلطة العلم الذى أضلهم الطريق
أولاً ، حيث أنكروا المعجزات فى حياة النبي الذى يؤملون فى مطالعتها هداية لهم إلى
الحق بعد الضلال ، فحرفوا تلك الحياة عن حقيقتها وأفسدوها بدلا من أن يستفيدوا

منها الصلاح والهداية لأنفسهم . بل أفسدوا نبوة النبي ساعين في تحويلها إلى العبقرية
ليمكنهم الاعتراف بها ، فأصبح مثلهم كمثل مريض أفسد الدواء عند التداوى به .
وقد كنت رأيت في عدد مجلة « الرسالة » الممتاز الخاص بأول العام الهجرى
١٣٥٨ مقالة للدكتور زكى مبارك بعنوان « النواحي الإنسانية فى الرسول » كان يقول
فيها بعد أمور كثيرة ترجى ذكرها إلى الباب الثالث من هذا الكتاب « إن محمدا
حرم نفسه الشهرة بإجادة البيان وبفضل الكتاب الذى بلغه عاش البيان » فإذا
الذى يعنيه الرجل : أمدح سيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم بعدم الجرى من وراء الشهرة
والظهور أم يرميه بالكذب فى نسبة القرآن إلى الله ؟؟

وكان أصل الضلال فى عدم إيمان هذه الطائفة المتعلمة بالدين عدم إيمانهم بالأمنور
الغيبية التى فى رأسها وجود الله ثم وجود الأنبياء المتميزين عن الناس بمعجزاتهم ،
ونبوتهم كمعجزاتهم من الغيبيات التى لا يعترف بها علمهم الحديث . فهؤلاء المتعلمون
النادمون على ما فقدوا من حضارة الدين وحلاوة اليقين لن يصلوا بأى وسيلة مباركة
إلى ما يشدونه من استدراك مافات ، ماداموا ينكرون الأمور الغيبية . ومعناه أنهم
ينكرون العقولات ولا يؤمنون بغير المحسوسات ، ولعدم إيمانهم بغير المحسوسات
لا يؤمنون أيضاً بالمنطق ويكون إيمانهم به وبالعقل مشوباً بالاستخفاف . وهذا هو
الضلال البعيد والخسران المبين . فإذا كان داء المرء فى عقله ومنطقه فلا دواء له ،
وأشد أدواء العقل والمنطق يتجلى فى الاستخفاف بهما وحصر الثقة فى المحسوس .

فالواجب عليهم قبل كل شئ أن يقيموا أود عقليتهم التى جعلتهم لا يؤمنون بغير
المحسوسات وينتبهوا إلى مافى علمهم الذى ينههم عن الإيمان بالغيب مطلقا ، من الجهل .
ونحن الذين نأمل كل خير وبركة - كما قلنا من قبل - فى درس حياة نبينا التى
اتخذها كتاب مصرصريون موضوع كتاباتهم فى الأزمنة الأخيرة لسد الفراغ

الحاصل في قلوب الناس من ضعف العقائد الدينية التي حاربها بين تصريح وتلميح هؤلاء الكتاب وحلفاؤهم من العلماء الأزهريين حتى حصل الضعف ... نحن الذين نأمل كل خير وبركة في درس حياة نبينا ، لا نأمل من أقلام هؤلاء الدارسين خيراً إلا ومعه شر أكبر منه .. خير يسر المسلم الذي وصفه الحديث النبوي بأنه غر كريم ، يسره رواج سيرة النبي بين حملة الأقلام وفيهمه عن المسكائد الزمنية الموجهة إلى الإسلام ، وشر يهمس في أذن المتعلم الثاني بأن نبيك ليس نبيا وإنما هو عبقرى من الطراز الأول ونحن عابرة الكتاب نطمعك على هذه الحقيقة الخفية التي اكتشفها العلم الحديث الغربي .. نطمعك عليها بين تصديق لنبوته وإنكار لمجزاته غير القرآن . وأنت تفهم معنى معجزة القرآن مع إنكار المعجزات !.. هذا ما يرى إليه الكتاب المصريون لاسيما وقد نقلنا من إفشاءات الأستاذ فريد وجدي بك عن نوابغ الكتاب والشعراء في الشرق الإسلامي بعد اتصاله بالغرب وعلمه الحديث أنهم يستبطنون الإلحاد وأنهم يهيمون الأذهان لقبوله دسا في مقالاتهم وقصائدهم .. وكان الأستاذ نفسه يلعب في هذه الإفشاءات الهامة دور شاهد الملك ، وإفلاتها من قلمه وقع قبيل توليه الوظيفة الأزهرية وسيجيء الكلام مفصلاً على هذه المسألة .

وقد علمت أن مبدأ الضلال إنكار الأمور الغيبية وأوضح مايدل على وجود عالم الغيب هو المعجزة التي تحرق سنن الكون والتي نعتبر الاعتراف بها علامة الاعتراف بالأديان وإنكارها علامة لإنكار الأديان . ولشدة اتصال المعجزة بالدين نرى الكتاب المصريين الذين نحن مضطرون إلى الشك في ديانهم ، ينفون المعجزات ويخصون هذا النفي بعناية بالغة ، حتى إن مؤلف « حياة محمد » وضع جميع كتب الحديث والسيرة وجميع ما فيها من الأحاديث المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم تحت شبهة الكذب ، لئلا يصدق الروايات الواردة في تلك الكتب عن معجزات نبينا الكونية أى المخالفة

لسنة الكون كاستطلع عليه في الباب الثالث^(١). ومن قرأ ما كتبه الدكتور شبلى شميل مقدمة لتعريب كتاب بوخر في شرح مذهب داروين وهو يسمي الإيمان بالدين إيماناً بالمعجزة المستحيلة . ولكن الناقل لا يعرف أن المعجزة مهما كانت مما تستبعده طبيعة الإنسان المرتبطة بالعادات والمحسوسات فلا يكون استبعادها بدرجة الإلحاد الذي تسلط على ذهنه وأقنعه بوجود هذا الكون من غير موجد ولا سبب وجود هذا الكون المنظم من غير موجد حكيم علم .

ثم إن من أخطاء الرجل - أعنى شبلى شميل - الفاضحة أنه يرى في الإلحاد سعادة الدنيا مع أن السعادة بعيدة عن الدنيا التي لا تكون فيها مخافة الله ، لكون الأخلاق التي تتوقف سعادة الدنيا على سيادتها لا تجد ضماناً أقوى من هذه المخافة ، حتى قال الفيلسوف « فيخته » : « إن الأخلاق من غير دين عبث » وقد بنى الفيلسوف « كانت » إثبات وجود الله على دليل الأخلاق كما يأتي بيانه مع الكلام عليه . وقال « كلفين »

[١] مما يسرني ذكره لإعطاء كل ذي حق حقه ، أن الدكتور هيكمل باشا مع كونه في غاية البعد عن الحق نظراً لأصراره على إنكار المعجزات وكونه في مرتبة واحدة مع الأستاذ فريد وجدي بك في هذه المسألة . . . يفترق بالنظر إلى رأيه في مسألة النبوة ، عن الأستاذ فريد وجدي ويقترب إلى جانب الحق لأن الأستاذ لا يقبل النبوة إلا بعد التلاعب في تصويرها وإخراجها عن حقيقتها ، فلا حاجة للنسبي في مذهبه إلى تلقي الوحي من الله بل يكفيه وحى عقله الزائد إلى حد الصغرية المتأخرة ، كما عرفت رأيه في نبوة سيدنا محمد . أما معالي هيكمل باشا فهو محتجب عن إنكار الوحي ومستعد لقبوله في شكله المعروف عند المؤمنين بالأنبياء ، وهو مع هذا حائر في تأليفه مع العلم الذي لا يعترف بالوحي كسائر النفيات والذي يؤمن به معاليه ويريد أن يجمع بين إيمانه بالعلم وإيمانه بالوحي فلا يستطيع ، كما يفهم من مقدمة كتابه . وكان تمام الحق أن يبت في تخطئة نظر العلم إلى الوحي ، بدم القبول ، وقد أوشك معاليه أن يصل إلى هذا التمام في قوله - هده الله إلى مثله في مسألة المعجزات - : « وقد يصل العلم إلى إدراك بعض الحقائق ومعرفة سننها وأسرارها بعد أجيال وقرون ، وقد يظل بعضها لا يتناول العلم حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، وهي مع ذلك حقائق يقينية تهتدى قلوب المؤمنين الصادقين إلى حقيقتها على حين تظل قلوب عليها أفعالها جاهلة بإياها لفعلتها عنها » حياة محمد ص ٤١ .

المصلح المشهور الذى كان هو و « لوتر » سبب وجود البروتستانتية : « ان الملك الذى لا ينشد مجد الله فليس بالذى يقيم مملكة وإنما يقيم لصوصية . »

٣

ومما اطلعت عليه بعد مهاجرتى إلى مصر أنه جرت مناظرة قلمية قبل أكثر من أربعين عاما بين العالم الشهير الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية وبين الأستاذ فرح أنطون منشىء مجلة « الجامعة » فى ست مقالات من الطرفين^(١) فجرت الشيخ المفتى إلى القول بأن الدين المسيحى لا يتفق مع العقل والأستاذ المنشىء إلى مقابلته بإدعاء: « أن كل دين كذلك لا فرق فيه بين المسيحية والإسلام وغيرهما ، لأن الدين هو الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحى ونبوءة ومعجزة وبعث وحشر وحساب وثواب وعقاب فى الجنة والنار وكلها غير محسوسة ولا معقولة . ولهذا كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين فى كل ملة ينادون بإبعاد العقل عن الدين . بل ان الأديان تخالف أيضا العلم الذى يجب أن يوضع فى دائرة العقل لكون قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان . وأما الدين فيجب أن يوضع فى دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد فى الكتب المقدسة من غير تمحيص فى أصولها »

ثم قال الأستاذ فرح : « إن العدو الحقيقى للإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية والكونفوشيوسية والوثنية فى هذا الزمان لم يعد منها بل صار خارجا عنها ، فهو عدو جديد أخرجه التمدن الجديد . وهذا العدو اللدود تطربه أصوات تنازع الأديان بعضها مع بعض ويشلج صدره مرورا كلما رآها يكفر بعضها بعضا ويظعن بعضها على بعض ، وهذا العدو الذى يهددها على السواء والذى إذا استطاع هدم واحدة منها هدم معها الباقيات بلا مراء ، هو المبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواء »

[١] والمقالات جميعها الأستاذ فرح وكتبها فى باب الردود من كتابه « فلسفة ابن رشد »

وأنا أقول كلام الأستاذ فرح مناظر الشيخ محمد عبده يستهدف لانتقادات واسعة في أمكنة مختلفة من كتابي هذا ، حتى انى قلت في أحدها انه أى الكتاب استئناف المناظرة التى جرت فى الماضى بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون^(١) . وسلفاً أقول هنا وأزيد على قول الأستاذ الذى تعزى بمعادة العلم الحديث المادى للإسلام كمعاداته للمسيحية : إن ذلك العلم أضرباً بالإسلام أكثر من المسيحية وإن كان الإسلام المتضرر لإسلام المتعلمين المحدثين المكتفين فى تعلمهم بالتطفل على الغربيين . ولم يكن السبب فى هذا الفرق بين المسيحية والإسلام من ناحية التأثير والتضرر من العلم الحديث ، زيادة الإسلام فى الابتعاد عن العقل الذى يلزم ذلك العلم ، بل كون الإسلام بالعكس متمشياً مع العقل ومبنياً فى أصوله على أدلة عقلية .

وتوضيحاً لهذا رأيت أن أنقل القسم الأول مما كتبت فى التقرير المتقدم إلى وزارة الأوقاف المصرية لما جمعت قبل سنين رجلاً من المفكرين باسم « لجنة النهوض بالمساجد » تحت رئاسة الوزير ودعيتى عضواً فيما بينهم :

حضرة صاحب المعالي الأستاذ عبد الحميد عبد الحق بك .

أنشرف بعرض آرائى الخاصة فى إنهاض المساجد على الوجه الآتى :

١ — لفتنى ماسمته فى خطبة أقيمتوها فى ديوان الوزارة وفتحتم بها الجلسة الأولى للجنة النهوض بالمساجد ، من أن مساجدنا لا يرمى فيها الباحث عن الذين يُسمَوْنَ الطبقة العليا ما بحث عنه ، فى حين أن معابد مواطنينا اليهود والنصارى لا يقل

[١] وإن كان من ناحية أخرى استئناف ما بين الشيخ محمد عبده وبين مشايخ الأزهر القدماء من الخلاف الذى انحاز فيه المتفقون المصريون الى جانب الشيخ وخذلوا خصومه . . فى حين أنهم خذلوه فى اختلافه مع الأستاذ فرح أنطون وانحازوا الى الأخير . . وكل هذا ينجلي للقارىء التبه عند التفغل فى أعماق الكتاب . . وينجلي أيضاً امكان القول بأنه أى الكتاب يتلخص فيما عدا بحث « وحدة الوجود » ومسألة فصل الدين عن الحكومة ، بهذين الاستئنافين .

في المصلين بها أشراف القوم وكبار المالين . وقد بنيت معاليكم هذا القول على مشاهداتكم ، كما أن حضرة الدكتور منصور فهمي بك (باشا) من أعضاء اللجنة أيد قول معاليكم بما رآه في مدن أوربا وقراها من عمارة المعابد ، سواء بمحضارها أو بجمع أسباب الجمال في داخلها وخارجها ومحيطها .

وفي الحقيقة أن مساجدنا نحن المسلمين نراها مقفرة من عالية القوم وخاصتهم مثل رؤساء الدواوين وكبار المتقنين ، لا يتردد إليها غير العامة والفقراء والقليل من تلامذة المدارس وصغار الموظفين . وهذه الحالة عميقة السبب لاستطيع لجنة النهوض بالمساجد علاجها . وأصل المرض المؤدى إلى ما نرى من هذا البون الشاسع بين مساجدنا ومعابد أهل الملل الذين نساكنهم في بلاد الشرق أو نطلع على أحوالهم في الغرب ، ينتهى إلى أمرين :

الأول أن المسيحيين متغلبون اليوم في الأرض ، والمعروف أن الغالب يكون له ولن يمت إليه بصلة ، كرامة النفس التى توحى إلى صاحبها أن يكون دينه أيضاً محفوظ الكرامة . فهو بدرى جيداً أن لا كرامة لنفس من لا كرامة لدينه ، من حيث أنه أقرب شيء إلى نفسه . وحسب صاحب الكرامة اعترافاً بهذا القرب كونه منسوباً إلى الدين الذى يدين به في التقسيمات الرئيسية الأولية للأمم . أما اليهود فلهم سيطرة مالية على العالم إن أعوزتهم سيطرة الحكومة ، وكلاهما من عوامل الغلبة التى تدور معها كرامة النفس والدين . فخلاصة الكلام أن المسلمين فقدوا كرامة دينهم فيما بينهم ، منذ فقدوا كرامة نفوسهم بانتزاع قوة السلاح من أيديهم . ومهما كان خلل معابدنا عن مغريات النظافة والجمال دخل في إعراض كثير من الناس عنها ، فإن التقدير الصحيح في منشأ الأمر هو ما قلنا ، بناء على أن المرضين عن المساجد بالمرّة لا يصلون

في بيوتهم أيضاً . فالإعراض عن الصلاة في المساجد ناشئ من الإعراض عن الصلاة نفسها التي هي عماد الدين الإسلامي .

الثاني - وهو المهم - أن الإعراض عن المساجد يبدو على الأكثر كما قلنا من كبار المسلمين ويكون أكثر هؤلاء الكبار في زماننا من المثقفين ثقافة غربية ، ثم يسرى المرض من هؤلاء إلى غيرهم ، فيصبحون شر قدوة للناس ويأخذ المرض أو سيأخذ شكل الوباء العام . أما إعراض المثقفين عن المساجد فيسبب هذا المرض فيهم أعمق مما يظن في بادئ النظر ، ومعنى هذا أن ضعف رغبتهم في حضور المساجد ليس راجعاً إلى ضعف الرغبة في الصلاة فحسب ، الناشئ من تكاسل النفس أو ضعف كرامتها كما قلنا في الفقرة السابقة ، بل إلى ضعف في العقيدة أيضاً مبني على الشك في صحة الدين الذي ورثوه من آبائهم . وهم وقعوا في هذه الحالة بعد اتصالهم بعلوم الغرب التي لا تؤمن بغير المحسوسات . ولذا قال الله تعالى في كتابه : « إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر . وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله » أقول قولي هذا بالصراحة التي جُبلت عليها ، ومن هذا قلت أولاً إن لجنة النهوض بالمساجد لا تستطيع علاجه ، فهل في وسعها أن تقترح على الحكومة سن قانون يحتم على رؤوس الدواوين ، وفيهم الوزراء المسلمون ، أن يحضروا صلوات الجمعة على الأقل ويضطرّ العائدين من غير عذر إلى الاستقالة من مناصبهم ؟ فعند ذلك تكون هذه اللجنة لجنة النهوض بالمساجد في معناه الصحيح ، ويتحقق كون هذا النهوض مقترناً بإرادة حقيقية من الحكومة .

وإذا دام الشك في قلوب المثقفين المصريين المؤمنين بالعلم الحديث فوق إيمانهم بالدين ، ومادمت لا تخرجون الشك من قلوبهم أو لا تدخلون فيها الخوف على مناصبهم ، فلا يستطيعون أن تدخلوا المساجد . والاعتناء بالمواعظ والخطب في المساجد ، الذي كان موضوع البحث في الاجتماع الأول للجنة ، لا يجدي نفعا في البعيدين عن المساجد وعن سماع تلك الخطب والمواعظ ، للسبب المذكور الذي جعلهم معرضين عن

المساجد والصلاة . بل لاتنفع فيهم الخطب والوعظ ولو سمعوا في غير مناسبة الصلاة بالمساجد ، وإنما تنفع فيهم الحاجة في الصحف والمجلات والكتب إلى أن يقلع الشاكون عن عقليتهم الباطلة القائلة بأن الثقافة الحديثة الغربية من حق حاملها أن يشك في دينه .

بقى هنا سؤال : وهو لماذا تذهب الثقافة الحديثة بحاملها من بعض المسلمين إلى ضعف في الدين ، ولا تذهب بالمتقين من اليهود والنصارى إلى هذه النتيجة المشؤومة فلا يكون العلم خطراً على دينهم ، ومن هذا لا نراهم معرضين عن معابدهم على خلاف ما نرى في المسلمين ، حيث يبعد العلم بمعناه العصري عن المساجد والصلاة والصوم والعقيدة الدينية ؟

والجواب أن اليهود أصحاب المبادئ الراسخة المحافظون على قوميتهم ودينهم الذي مزجوه بقوميتهم كل المزج ، بل انهم أفنوا قوميتهم في دينهم فلا يوجد لهم اسم من أسماء القوميات يُدعون بها ويمتازون عن غيرهم من الأمم إلا اليهود، أينما كانوا ومهما اختلطت دماؤهم بدماء الأمم المختلفة . فتمنصر الدين اليهودي يبق فيهم ويحتفظ به رغم كل انقلاب سياسي أو ثقافي في العالم . بل ان اليهود على ما سمعت من الواقفين على أحوالهم لا يعملون أى دعاية لترغيب الأجانب في دينهم ، فلا يمتنق اليهودية من يمتنقها من غيرهم إلا على خلاف إرادتهم ، لأنهم ينظرون إلى دينهم كأعز ما يملكونه فيفارون عليها من دخول الأجنبي .

والنصارى يعتمد دينهم الحاضر على العاطفة^(١) ولا صلة له بالعلم تأييداً أو نقضاً . فلم يكن العلم مؤيده بأدلتة القديمة، حتى ينقلب ضده بأدلتة الحديثة المبينة على التجارب

[١] ولذا جعل له الأستاذ فرح أنطون المار والآق ذكره، دائرة القلب دون العقل .

الحسنية . لكن الإسلام ليس كذلك ^(١) ، فقد كان له في الماضي أدلة من العلم مبنية على العقل والمنطق الذى يستخف به اليوم بعض المتعلمين منا بحجة انه منطق تجريدى ! ومنذ أصبح العلم فى الغرب والشرق المقلد له لا يعترف إلا بما يثبت وجوده بالتجربة الحسية ويقول إن كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتمد به ، ظن كثير من الناس الذين هم فى عقلية المتعلمين المذكورين المستخفين بالمنطق التجريدى : أن الإسلام فقد مستنده من العلم ، وإن شئت فقل ظنوا أن العلم الذى يستند إليه الإسلام أصبح لا يقام له وزن ، وربما ظنوا الظنون بالعقل أيضاً فرجموا عن ثقتهم بالعلم المبني على العقل . وهذا خطأ عظيم ناشئ من طغيان التجربة على المعقول الضعيفة ^(٢)

انتهى ما أردت نقله من التقرير الذى قرأته فى لجنة النهوض بالمساجد بوزارة الأوقاف المصرية . والجملة الختامية منه أعنى بها قولى : « وهذا خطأ عظيم ناشئ من طغيان التجربة على المعقول الضعيفة » يشرحها هذا الكتاب إن شاء الله .

نعود إلى بحث الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده : وكانت فيما ادعى

[١] ليس معنى قولى هذا ترجيح بناء الدين على العواطف القلبية كما وقع من بعض الأساتذة المصريين بمصر وسيجيء الكلام عليه .

[٢] ولم يسلم بعض علماء الدين بمصر منذ عهد قريب من تأثير هذا التيار ، ففسروا نصوص كتاب الله وسنة رسوله المتعلقة بالمغيبات والى لا تتفق مع العلم الحديث ، بما يخرجها عن ظواهرها ، وفتحوا أمام حملة الأفلام باباً واسماً لتأويل النبوة بالمعبرة ورد معجزات الأنبياء الحارقة للعادة ، إلى العاديات . وكان هذا بمثابة الناء الفارق بين رسل الله وبين عقلاء الناس المتطوعين بإصلاح المجتمع بدافع من جبايتهم ، بإلقاء الرمز الحقيقى الذى ميز الله به رسله عن غيرهم كما يميز الملك مندوبه بمرسومه الخاص ، وهو المعجزة الخارقة . فأصبح بعد ذلك الوحى والملك والكتاب المنزل بواسطة الملك كلها ملغاة ، وعاد عدم تصديق الأنبياء فى دعوى رسالتهم من الله : لافرق بينه وبين عدم تصديق المصلحين من الناس الممتازين عن الجمهور بقوة عقولهم فقط ، لأن لم يترتب على عدم التصديق هذا عقاب فى الدنيا فلا معاقبة عليه فى الآخرة قطعاً . فهذا الشكل الذى أوضحت فيه دين الطبقة العليا أدراج الرياح .

هذا الأستاذ في مقالاته حاجة الأمم في إصلاح أحوالها إلى فصل الدين عن الدنيا وعن سياسة الحكومات ، وقد عزا رقي أوروبا في العلم والمدنية إلى العمل بهذا الفصل كما رأى سبب تأخر المسلمين في إهمال العمل بمبدأ الفصل . ومناظره الشيخ ناقشه في هذه المسألة أيضاً ولم يوافقه في الظاهر على رأى الفصل ، أما تأخر المسلمين فأجاب عنه بحمل تبعته على جود علماء الدين .

وعلى ضوء هذه المناظرة وضع الشيخ محمد عبده كتابه « الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية » وبالنظر إلى شهرة الكتاب وتأثيره في شهرة واضعه يُظن أنه غلب خصمه في تلك المناظرة ، لكن الواقع الذي نشاهد آثاره اليوم في جو مصر الثقافي غلبة فكرة الإلحاد الدالة على غلبة الأستاذ منشىً بـ « مجلة » الجامعة » في المناظرة على الشيخ المفتي . فيفهم أن الشيخ اكتسب الشهرة وخصمه اكتسب القضية المنازع فيها ، فن الذي يستحق منهما لقب الغالب إذن ؟ ولو كان الشيخ هو الذي اكتسب القضية ضد مناظره لما ارتكزت في مصر اليوم عقلية اعتبار الدين في جانب والعقل والعلم في جانب مقابل ، ولما سرت هذه العقلية حتى إلى الأزهر ، وقد ذكرنا وسندكر له من الأمثلة ما يقتنع به القارى إن شاء الله .

ثم لو كان محمد عبده هو الذي كسب القضية ضد مناظره لما اجتراً الأستاذ فريد وجدى الذي لا بد أن يكون في طليعة الشاهدين لتلك المناظرة أو على الأقل العارفين بها ، على نشر قوله الآتى في رقم (٥) على صفحات « الأهرام » والذي أسفر عن قضاء العلم على الأديان كلها كما يراه الأستاذ فرح ، وعن استيلاء الإلحاد على نوابع الشرق الإسلامى .

أما النهضة الإصلاحية المنسوبة إلى الشيخ محمد عبده فخلاصته أنه زعزع الأزهر عن جوده على الدين فقرَّب كثيراً من الأزهرين إلى اللادينيين خطوات ، ولم يقرب

اللا دينيين إلى الدين خطوة . وهو الذى أدخل الماسونية فى الأزهر^(١) بواسطة شيخه جمال الدين الأفغانى ، كما أنه - على ما يقال وسيأتى إيضاحه فى هذا الكتاب - هو الذى شجع قاسم أمين على ترويج السفور فى مصر .

فالشيخ ، بدلا من أن يتغلب على مناظره ويهزم جيوش المتفرنجين الكامنين وراءه ، هزم جيش علماء الدين الذى هو جيشه نفسه ، بطول ما رماهم به من وصمة الجود ، وبفضل ذلك حاز مكانة عظيمة عند المتفرنجين طبعاً وعند المهزمين تبعاً^(٢) . قال الأستاذ محمد صبيح فى كتابه « محمد عبده » (ص ٨٦ - ٨٨) :

« لم يتخرج محمد عبده طول حياته فى أن يسمى إلى المارك العقلية والعلمية يخوض غمارها ، وهو يعلم أن سلاحه بئار وأنه سيوقع الرجفة فى قلوب خصومه ويفتح أعين النائمين من أبناء الأزهر وأجياله المتعاقبة ...

« فى أثناء درس من دروس التوحيد التى كان يلقيها قال لطلبته : « إنكم تعلمون أن الإيمان بوحداية الله تعالى هو الأساس الأعظم لدين الإسلام . ولذلك جعلت كلمة التوحيد عنوان الدخول فيه ، حتى إذا ما قالها المشرک فى ميدان القتال وجب الكف عنه . وسيكون موضوع درسنا الآتى إقامة البرهان على هذه العقيدة

[١] روى ثقة عن أستاذ من المدرسين فى إحدى كليات الأزهر الذى كان من أقرب أصحاب المرحوم الشيخ بحيث أنه استفسر الشيخ ذات يوم من أخريات أيامه عن الماسونية ، فنهده بشدة وتحذير ينان على التأسف والتندم على ماسبق له من الانسحاب إليها . ثم لقيت أنا هذا الأستاذ يوما من الأيام فسألته عما جرى له مع الشيخ المرحوم فأجاب بتصديق ماسمعه أولا وتقلته آنفا .

[٢] وكان من مضار الشيخ بالاسلام وعلمائه الناشئين بعده أن حملة الأقلام عصر المتفرجين عن الثقافة الإسلامية ، لما أكبروا الشيخ وآراءه الشاذة - التى انتقدتها فى هذا الكتاب - وأوجدوا له من السمعة العلمية السامية ما لا يزال طنينه فى أذن الفرق الإسلامى - ولا شك فى تأييد القوة الماسونية له - كانت ذلك حثا للذين يحبون الشهرة والظهور من شباب العلماء وكهولهم ، على نيل ما أرادوه بواسطة الشذوذ فى الرأى والتزلف إلى الكتاب المتفرنجين بل الانتهاء إلى الماسونية .

وإني سأحضر معي عند المجيء إلى هذا الدرس ١٠٠ جنيه وأعدكم بأن من أقام أملي البرهان على الوحدانية قبل أن يسمعه مني وأمكنه أن يجيب عما أوردته عليه من الاعتراض جواباً صحيحاً فإني أدفع إليه هذا المبلغ ، وليبلغ الشاهد منكم الغائب .

« ألقى الشيخ محمد عبده هذه القنبلة متحدياً الأزهريين شيوخهم وشبابهم قدماءهم ومحدثهم فدوت في رحابه دويكاً شديداً . أذهلت الناس كلهم ، وأيقن الجميع أن حدثاً من أعظم الأحداث في تاريخ الفكر الإسلامي يوشك أن يحدث أو هو حدث فعلاً قبل المناظرة وقبل تمثيل فصولها . »

ثم قال الأستاذ المؤلف : « ما معنى التحدى من هذا الشيخ المتعقب ؟ . معناه أنه لا يوجد بين علماء الأزهر طبعاً أن يجادل عن عقيدة وحدانية الله تعالى جدلاً قوياً يرد كل شبهة وينفي كل اعتراض . معناه أن الأزهر بعلومه وشيوخه ، ومتونه وشروحه لا يصلح لإظهار مسلم مستنير يجابه الجدل بقوانينه الحديثة ويفتح عينيه بثبات أمام أضوائه . »

« وكان من المنتظر في الموعد المضروب ، أن يفد عالم أو علماء يتصدون للرد والجواب ، لا طمعاً في الجنيهاً المئة ولكن رغبة في إزالة شبهات الجهل التي ألصقتها بهم الشيخ محمد عبده ، وقد ازدحمت ساحة الأزهر بخلق عديد من كل لون ومثال . وأخذ الشيخ مجلسه وقال :

« هذه هي الجنيهاً المئة فن كان مستعداً لإقامة البرهان قبل أن يسمع مني فليتقدم . »

« وكان صمت وطال الصمت . وكان انتظار وتقليب البصر في وجوه من حضر . . ولكن لم ينهض للمبارزة فارس من فرسان العلم . »

ثم أطرى الأستاذ صبيح في البرهان الذي أقامه محمد عبده فارس مضمار العلم الوحيد ،

بين ظهراني علماء الأزهر الذين أصمتهم التحدى .. أطرى البرهان وأطرى مافى تقريره من البلاغة من غير نقل كلمة عن نص البرهان المعجز بمادته وصورة تقريره ، كما هو عادة أكثر المؤلفين بمصر فى العلم والعالم ، يكتبون حكاية وترجمة أو مقبلة ولا يدخلون فى مسائل العلم .. ذكر هذا المؤلف أيضا جميع ما حدث فى مجلس التحدى واستحق الذكر من حركات الشيخ القاهر وسكنات شيوخ الأزهر القهويين ، وإنما لم يذكر شيئا من لب المسألة العلمية ، ونسى فيما ذكره من الحركات والسكنات أن ينص على انتهاء الجلسة بأن قام الشيخ ملقيا جفيتها التى وضعها على المنصة إلى جيبه ، وخرج يمشى مشية الظافرين .

والذى فعل الأستاذ فى السطور المنقولة عن كتابه عبارة عن إصغار علماء الأزهر حاضرم وغابرم وعلومهم وكتبهم متونا وشرحا ، لإكبار الشيخ محمد عبده . وإنى لأعرف هؤلاء العلماء هل كانوا جاهلين إلى حد ما حكاه الأستاذ المؤلف من عجزهم عن إقامة الدليل على وحدانية الله ، وإنما أعرف كون الشيخ محمد عبده نفسه عاجزا عن إقامة الدليل على وجود الله قبل أن يقيم على وحدانيته ، بناء على أنه ينكر بطلان التسلسل ولا يفهم أن وجود الله لا يمكن إثباته ما لم يبطل التسلسل كما سيجىء بحثه . وإنى مدرك بثقل هذا القول منى ، ولكنى لا بمعنى أن أضحي بالله وبالحقيقة فى سبيل إكبار الشيخ محمد عبده كما ضحى الأستاذ مؤلف كتاب « محمد عبده » بعلماء الأزهر أجمعين فى هذه السبيل !

أمام مسألة إثبات الوحدانية فقد راجعت رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ، فوجدت هذه المسألة أيضا لم يؤد حقاها بأن يقول :- « لو تعدد الواجبون (يعنى الآلهة) تخالفت أفعالهم بتخالف علومهم وإراداتهم وهو خلاف يستحيل معه الوفاق وكل واحد بمقتضى وجوب وجوده وما يتبعه من الصفات له السلطة على الإيجاد فى جميع الممكنات فكل له التصرف فى كل منها على حسب علمه وإراداته ولا مرجح لنفاذ إحدى القدرتين دون

الأخرى فتضاربُ أفعالهم حسب التضارب في علومهم وإراداتهم فيفسد نظام الكون بل يستحيل أن يكون له نظام بل يستحيل وجود ممكن من الممكنات لأن كل ممكن لابد أن يتعلق به الإيجاد على حسب العلوم والإرادات المختلفة فيلزم أن يكون للشيء الواحد وجودات متعددة وهو محال .

لأن مدار الإثبات في هذه الجمل الكثيرة على اختلاف الآلهة في علومهم وإراداتهم واستحالة الاتفاق في الأفعال بعد هذا التخالف ، مع أن هؤلاء الآلهة المفروضين لابد أن يكونوا قادرين على الاتفاق فيما بينهم من الأفعال كما يكونوا قادرين على الاختلاف . وليس كونهم متخالفين في العلوم والإرادات بمعنى التضاد والتضارب حتى يستتبع التضارب فيهما التضارب في الأفعال ، بل بمعنى الاستقلال في العلم والإرادة . فلا ضرورة لأحد منهم أن يكون على خلاف مع صاحبه فيستحيل الاتفاق ويتمين الاختلاف ، وإلا لا يكون مستقلا ولا يصح فرضه إلها . وهذا ظاهر لا يحتاج الإنسان في فهمه إلى أن يكون من العلماء المبرزين بدرجة الشيخ محمد عبده الذي تحدى مشايخ الأزهر فأعجزهم وأصمهم .. فضلا عن أن يكون ذلك المتحدى نفسه . وكان في إمكان الشيخ المتحدى والمتحدى إثبات وحدانية الله بصحة ومهولة ، مادام يعرف أن الله تعالى واجب الوجود أى من يضطرنا العقل إلى الاعتراف بوجوده لبناء وجود العالم على إيجاده ، وسيجد قارئ هذا الكتاب تفصيلا وافيا عن أهمية وجوب الوجود الذى هو أخص ميزة الله تعالى على سائر الموجودات ..

كان في إمكان الشيخ أن يستخرج دليل وحدانية الله من كونه واجب الوجود ، فيقول باختصار : لو تعدد الآلهة الواجبون وكانوا على الأقل إلهين اثنين أى واجبين فإما أن يحتاج كل منهما أو أحدهما إلى الآخر في إيجاد العالم فلا يكون أى منهما أو أحدهما المحتاج إلها ، وإما أن يستغنى كل منهما أو أحدهما عن الآخر في إيجاد العالم

فلا يكون المستغنى عنه واجب الوجود . وكلا الاحتمالين يؤدي إلى خلاف الفروض
أى التناقض المحال .

والشيخ التحدى أراد إثبات الوحدة بديلها المعروف المسمى « برهان التامع »
فلم يأت بالصورة الصحيحة له التى لا تقبل النقض ، ونحن نذكرها إن شاء الله فى محله
من هذا الكتاب ، وليكتف القارى هنا بما ذكرنا .

وانظر ما قاله معالى هيكى باشا فى مقدمة كتابه « حياة محمد » بعد الكلام عن
الطاعنين فى الإسلام من كتاب الغرب المتعصبين ، بذلك على أن الشيخ محمد عبده
ما نجح فى الدفاع عن الإسلام لعدم سلوكه الطريقة العلمية فيه ، ولكونه متهماً بالكفر
والإلحاد والزندقة . ومع هاتين الوصفتين اللتين ألصق به إحداها على الأقل معالى
هيكى باشا ، لم ينصرف عنه الشبان المتعلمون الذين ذكر معاليه انصرفهم عن الأديان
وهذا قول الباشا بنصه :

« ولقد قام بمض علماء المسلمين بمصر فى ظروف مختلفة فحاولوا إحداث مزاعم
أولئك المتعصبين من أبناء الغرب ، واسم الشيخ محمد عبده من أنصع الأسماء فى هذا
الصدد ، لكنهم لم يسلكوا الطريقة العلمية التى زعم أولئك الكتاب والورخون
الأوروبيون أنهم يسلكونها لتكون حججهم قوتها فى وجه خصومهم . ثم إن هؤلاء
العظماء المسلمين والشيخ محمد عبده فى مقدمتهم قد أتهموا بالإلحاد والكفر والزندقة ،
فأضعف ذلك من حججهم أمام خصوم الإسلام . ولقد كان اتهامهم هذا عميق الأثر
فى نفوس شباب المسلمين المتعلمين . »

وفيه أن الحجة إن كانت قوية فلا يضعفها كون المستند إليها متهماً بعبث فى نفسه ،
لأسيا إذا كان ذلك عيباً فى نظر المسلمين يبعد أصحاب الحجة عن محاباتهم . ومن
المعروف أن العبرة بالقول لا بالقاتل ، حتى أن معاليه الحاكى لحالة المتهمين والمتهمين

وشباب المسلمين المتعلمين المذكورين في الحكاية ، عابوا التهمين وأكبروا التهمين نظراً إلى قوله بعده :

« شعر هؤلاء الشبان بأن الزندقة تقابل حكم العقل ونظام المنطق في نظر جماعة من علماء المسلمين وأن الإلحاد عندهم قرين الاجتهاد كما أن الإيمان قرين الجود » فلا نظام منطقياً بين كون الاتهام المذكور أضعف من حجة العلماء التهمين أمام خصوم الإسلام وبين كونه أعلى منزلتهم عند المتعلمين من شباب المسلمين ، حتى انصرفوا بسبب ذلك الاتهام المقوت من الأديان كما - سيذكره أيضاً - ولم ينصرفوا من العلماء التهمين .

وفي الحقيقة ماذا يمكن أن يكون سبب اشتهاار الشيخ من بين علماء مصر واستحقاقه لدوام الصحف والمجلات في الإشادة باسمه ، هل هو عدم سلوكه الطريقة العلمية كغيره في الدفاع عن الدين وعدم نجاحه فيه لهذا السبب ، كما ذكره هيكمل باشا أو كونه متهماً في دينه ؟ والأول غير معقول جداً أن يكون سبباً لاشتهاار أحد من العلماء وامتيازه على غيره ، فتمين الثاني .

ولا نقتل غير معقول أيضاً أن يكون اتهام الرجل في دينه مزية له ومنقبة أدت إلى ارتفاع درجته عند الناس ، إذ لا يستبعد كونه مزية له عند الذين يعدون هذه التهمة حرية وعبقرية ، وهم المتغلبون في زماننا . وقد قال فضيلة الأستاذ المراغى شيخ الجامع الأزهر في خطبة ألقاها بمناسبة الاحتفال بذكرى الشيخ محمد عبده يوم ١١ يونيه سنة ١٩٤١ نقلاً عن الإمام الغزالي : « أستصغر كل من بالكفر لا يعرف بالضلال لا يوصف » وكان هذا القول من الشيخ الخطيب بعد كلام عن الاتهام المعروف للوجه نحو الشيخ المحتفل بذكراه . لكن صيغة القول المذكور ، كائناً من كان قائله سيئة جداً ، بحيث أن الإمام الغزالي أن كان قال هذا القول الذي يحث العلماء على الكفر والضلال والناس على اتباع المشهورين منهم بهما ، كان أحق العلماء عنده بالإكبار ،

أكفرهم وأضلهم في نفس الأمر ، فلا بد أن يكون هو أى الإمام الغزالي أيضا متهمافي دينه أو عقله ، وإلا فعقل المسلم السليم لا يقبل أن يكون مجرد الاتهام بالكفر والضلال رمزا للمظلمة في علم الدين . نعم يحتمل كون الشيخ محمد عبده أعلم معاصريه وأمجدهم في الدفاع عن الدين فيحسدوه عليه ويختلقوا له تهمة الكفر والزندقة ، لكن الشيخ الخطيب مدح بالقول الذى نقله عن الغزالي « الاتهام » مطلقا حقا وباطلا . وقد صرح هيكل باشا بعدم نجاح محمد عبده في الدفاع عن الإسلام لعدم سلوكه الطريقة العلمية في دفاعه ، فلا وجه لكون معاصريه من العلماء يحسدونه .

ثم إنه يجب التنبيه هنا على أن الطريقة العلمية التى عاب الدكتور هيكل باشا على الشيخ محمد عبده وغيره أنهم لم يسلكوها ، يلزم أن تكون الطريقة العلمية التى فضلها الأستاذ فريد وجدى بك فيما نقلناه سابقا من كلامه ، على الطريقة المنطقية : فيفهم أن الشيخ وأصحابه أغفلوا هذه الطريقة التى يسميها المصريون الطريقة العلمية ، وسلكوا الطريقة المنطقية فاعتبر هذا ذنبا عليهم ! فانظروا أى مبلغ بلغت عقلية الكتاب المسلمين المصريين ؟ فيحتاج المنطق نفسه في نظرهم إلى الدفاع عنه ، قبل الدفاع عن الدين ، ويظهر أن ذنب الشيخ محمد عبده الحقيق ومن معه عدم دفاعهم أولا عن حقوق المنطق إزاء الخصوم الغربيين المتمسكين بالعلم من غير خضوع للمنطق ، وإزاء مقلديهم من المسلمين الذين ينصرفون عن المنطق عندما رأوا الغرب ينصرف عنه . فالشيخ محمد عبده لم يقدر موقفه في الدفاع عن الإسلام مع موقف خصومه الذين يناقشهم والسامعين للتحقين بالخصوم ، حتى قدرهما . فهو أى الشيخ وأضرابه الذين نص الدكتور هيكل باشا على عدم نجاحهم في دفاعهم عن الإسلام لعدم سلوكهم الطريقة العلمية ، اما لم يفتنوا لكون خصوم الإسلام ، بل خصوم الأديان جميعا الناجمين في الغرب والمتشبهين بأذيالهم من الشرقيين ، يصوبون حملاتهم على الأسس العلمية التى يستند إليها العلماء المدافعون عن الدين ، فلا يقيمون الأدلة العقلية المنطقية التى هى أفضل ما عند العلماء

وأقصى ما يرغبون فيه ، وزنا ولا يمتبرون الأدلة العقلية أدلة علمية ، ويسمون المنطق الذي نعتبره رمزا لقوة الدليل وقطعيته ، منطقاً تجريدياً أو سورياً ، وإنما الدليل العلمي عندهم ما يكون مستنداً إلى الحس والتجربة ، والمنطق الموثوق به في نظرهم هو المنطق الاستقرائي ، فكأن المنطق الاستقرائي يناوئ المنطق التجريدي ويزاحه ، وكأنما الجديد منهما نسخ القديم وقضى على قيمته العلمية . على أنا لا نرى في أقوال المدعين المصريين مسحة من المنطق قديمه وحديثه .

فالشيخ محمد عبده ومن معه إما لم يفطنوا لِمَحال الضعف في دفاعهم عن الدين عند الخصوم . أو فطنوا لها ولم يقدرُوا على مجابهة الخصوم بإثبات القوة لما يستضعفونه وتبيين الخطأ فيما يدعونه ويتمسكون به من الانقلاب في نظام الاستدلال ، كما نفعله نحن إن شاء الله . فقد تولينا مستعينا بتوفيقه أحياء ، ما حاول الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريد وجدي بك ومن على عقليتهما من إماتة العلم القديم المبني على الأدلة العقلية المنطقية والذي اعتمد عليه علماء الإسلام المتكاملون قروناً طويلة في إثبات الدين المبني أساسه على وجود رب العالمين ، وحرسوا المسلمين على طول تلك القرون من الوقوع في هاوية الإلحاد السائد اليوم بين المتعلمين المصريين القاصرين اعتمادهم على العلم الحديث المبني على شهادة الحس والتجربة والحائرين في وجود كل ما لا يدخل في متناول الحواس والتجارب كوجود الله ، مع العلم الحائر فيه الذي قال عنه الدكتور هيكل باشا « لا يثبت ولا ينفي » فإن قالوا بوجود الله كان تولا غير على .

فنحن نخرق هذه العقلية الظلمة في هذا الكتاب إن شاء الله ، وندافع عن حقوق العلم القديم المستند إلى العقل والمنطق أمام العلم الحديث المباهى باستناده إلى الحس والتجربة . ولعل الشيخ محمد عبده لم يقم بهذا الواجب لعدم كونه تام الإيمان بالعلم القديم كما يدل عليه إنكاره لبطالان التسلسل بتهور لا مثيل له ، مع أن إبطال التسلسل له موقف خطير في مسألة إثبات وجود الله ، وسيجيء بحثه .

والمقصود هنا التنبيه على موقف الشيخ محمد عبده الأستاذ الإمام لمصر الحديثة ، موقفه المجيب المرتبك ارتباكاً شديداً يصيب رأس الناقد البصير منه الدوار : يدافع عن الإسلام طائفة من العلماء ، يقول معالي هيكل باشا اسم الشيخ محمد عبده أنصع الأسماء بهذا الصدد ، ثم يقول ما خلاصته أنهم لم ينجحوا في دفاعهم لعدم سلوكهم الطريقة العلمية وأنهم والشيخ محمد عبده في مقدمتهم قد أشبهوا بالإلحاد والكفر والزندقة ، فأضف ذلك من حججهم أمام خصوم الإسلام .

ويدافع الشيخ أيضاً عن الإسلام عند ما جرت مناظرة بينه وبين منشىء مجل « الجامعة » الأستاذ فرح فيقول فيها الشيخ إن الإسلام دين العقل ، ويدعى خصمه أن جميع الأديان لا تتفق مع العقل والعلم فينفق ادعاؤه في سوق الثقافة المصرية بمصر وينتشر الإلحاد والاجتهاد في هيئة الأذهان لقبوله إن لم يكن جهاراً ففساداً في المقالات المنشورة في الصحف كما سنذكره في أحد الأرقام الآتية نقلاً عن الأستاذ فريد وجدي بك وممزواً إلى نوابغ الشرق الإسلامى المستبطين للإلحاد ، تيقناً منهم بأنه مصير أخوانهم كافة متى وصلوا إلى درجهم العلمية ... ينفق رأى الأستاذ خصم الشيخ في سوق الثقافة ولا يُسمع قول الشيخ بأن الإسلام دين العقل ، بل الشيخ نفسه يخالف العقل فينكر بطلان التسلسل ، مع أن وجود الله الذى هو رأس الدين يتوقف إثباته بدليله العقل على إبطال التسلسل كما سنذكره في محله من هذا الكتاب . فإن كان العقل يقبل التسلسل ولا يقبل بطلانه كما هو رأى الشيخ فلا يقبل العقل وجود الله لتوقف إثباته على إبطال التسلسل الذى لا يمكن إبطاله . وإن كان العقل لا يقبل التسلسل لزم أن لا يقبل عقل الشيخ الذى يقبل التسلسل ولا يقبل بطلانه ، وجود الله . ثم إن الشيخ الذى قال معالي هيكل باشا إنه منهم بالإلحاد والكفر والذى لا يألف عقله مع العقل الدينى المبطل للتسلسل ، لا يعترف بكثير من المغيبات عن الحواس كالملائكة والشیطان والمعجزات التى نصت الكتب المقدسة على أنها ظهرت للناس فى عهد الأنبياء ولكنها

لا يظهر مثلها للناس في هذا الزمان . فكأنه أى الشيخ يتفق مع خصمه في المناظرة ويخالف نصوص الكتب المقدسة ويكون له إصبع في سفور المسلمات ، وهو القائل بأن وجود شيء في القرآن لا يقتضى صحته ، كما نقلوا عنه هذا القول عند حدوث فتنة اقتصاص الفنى في القرآن بمصر ، وسنوفى بحثها في أحد الأرقام الآتية .

فما هي حقيقة موقف الشيخ من الدين الذى يدافع عنه ثم لا يقبل كثيراً من نصوصه ، ويخرج على صراحة الكتاب في احتجاج النساء ، ويكون دفاعه عن الدين غير ناجح لعدم سلوكه الطريقة العلمية قديمها وحديثها ؟ أما حديثها فهو مراد هيكىل باشا فى قوله بأن الشيخ وزملاءه من العلماء المدافعين عن الإسلام لم يسلكوا الطريقة العلمية ، وأما قديمها فقد علمت وستعلم أنه يجيز التسلسل فى العلل ويرى ما قيل أو يقال فى إبطاله للتوصل إلى إثبات وجود الله ، أو هاما وخيالات كاذبة . وينحرف فى تعريف النبى والرسول عن طريقة العلماء المتكلمين فيأتى بتعريف غير معروف ينطبق على العطاء المصلحين من الناس غير الأنبياء والمرسلين الحقيقيين . وسيأتى تفصيل هذا البحث أيضا .

فما هي إذن حقيقة موقف الشيخ من الدين ؟ هل هو صديقه الساهر أو عدوه الماكر ؟ وماذا سر إصرار الأقلام المصرية على إكباره وإعلاء منزلته بين العلماء مع عجزه عن إثبات وجود الله وإثبات وحدانيته ، رغم تبجح به بأنه المثبت الوحيد ، وتمرده على كثير من نصوص الدين وعدم نجاحه عند دفاعه عنه إلى حد اتباع المثقفين رأى خصمه فى النقاش والمناظرة ؟ فهل هو يناضل أعداء الدين ليغلبوه ويكون هو من الخاسرين مع الدين ؟ أجل ، إنه فاز فى إحدى محارباته فقط وهى محاربته لشيوخ الأزهر القدماء فأسقطهم من عيون الناس^(١) وفوزه هذا أيضاً جدير بأن يعد من غلبات خصمه

[١] كنت أردت عند قولى عن محيط الفتح باستانبول فى كلمة خاطبت بها روح والذى وكتبته فى أول الكتاب : « انه كان أفضل من الأزهر الحاضر » ... أن أضع هامشاً لذلك =

الأستاذ فرح أنطون على الشيخ ، حيث عاب الإسلام بعدم فصل الدين عن السياسة الذى أدى إلى تقدم الغربيين وعدمه فى الإسلام إلى تأخر المسلمين . وكان جواب الشيخ عليه عبارة عن حمل تبعة هذا النقص فى الإسلام على علماء الدين الذين يهتمهم بالجمود ، ويعنى بهذا الحمل والاتهام انه من أنصار فصل الدين عن السياسة أى الدولة ، رغم انه مضاد للإسلام الذى يعالو ولا يعلى عليه ، وفصله عن السياسة إدخاله تحت حماية السياسة ورحمتها كما سنفصله فى محله من الكتاب . فالشيخ يغلب علماء الأزهر والأستاذ فرح أنطون يغلب الشيخ ، فلمله وصديقه أو شيخه جمال الدين أرادا أن يلعبا فى الإسلام دور لوتر وكلفين زعيمى البروتستانت فى المسيحية فلم يتسن لهما الأمر لتأسيس دين حديث للمسلمين ، وإنما اقتصر تأثير سعيهما على مساعدة الإلحاد المقنع بالهوض والتجديد . وكان مؤسسو البروتستانت لم يريدوا هدم المسيحية ، وإنما أرادوا هدم اللاعبيين الأولين بها ، وقد أعانهم كون التابع الأصلية للدين المسيحى لم يحتفظ بها سليمة كما احتفظ بها فى الإسلام ، فأراد المترعمان للتجديد فيه أن يضعوا أئمة الفقه المجتهدين مثل الإمام أبى حنيفة وأخوانه فى درجة الاجتهاد رضى الله عنهم وحاشاهم ، موضع اللاعبيين الأولين فى الإسلام وتشجعا لفتح الباب إلى هدم ما قاموا به ^(١) كما

== القول الخاص بما قبل عهد السكاليين ، ثم رأيت لإرجاءه وكان نص الهاش هكذا: يدل على رجحان استنبول بعلماء دينها الراسخين فى مبادئهم العلمية أمران : الأول أن الشيخ جمال الدين الأفغانى لم يستطع أن يسهرهم برسائله التى أنجبها فى مصر فخرج من بين علمائها من يشد أزره ويشترك فى أمره ثم يلعب دورا هاما فى هدم الأزهر بزحزحته عن نهجه القديم القويم . والأمر الثانى : ان وباء الماسونية لم يجد بيئة صالحة للانتشار بين رجال الدين فى الأكستانة كما وجدها بين أقطاب الأزهر . وهذا على الرغم من أن مصر كانت فى الماضى البعيد مركزا كبيرا للعلوم الإسلامية قبل دخول الإسلام فى استانبول .

[١] وفى تصريح رجلين من تلامذة محمد عبده ومن أقطاب الأزهر الأستاذ الأكبر المراغى بمناسبة مناقشة الرسائل التى قدمها لأول مرة المتخرجون من كلية الشريعة لنيل شهادة ==

هدم لوتر ومساعدته الكثلكة والأرتودوكس فأسسا البروتستانت ولكن خان القياس للشيخين أى خيانة ، فأبان ما فى محاولتهما من الجناية .

نمود إلى أسباب سيادة الزيف فى عقليات المتعلمين : ومن ناحية أخرى فإن كون كتب الفلسفة المهمة المؤلفة فى الشرق والغرب غير مهلة الدرس والمطالعة وكون الاهتمام بتدقيق المسائل وقتلها بحثاً ، غير معناد بين الأوساط العلمية بمصر سبباً شيوخ الإلحاد فيها .

وقد كان لإهراع أبناء أعيان البلاد وبناتهم إلى الغرب وكل من استطاع إليه سبيلاً من الناشئين ليرووا غلثم من مناهله ، من غير اكتراث بالمحافظة على كيانهم الإسلامى ، أثر أيضاً فى تكون الجو اللادينى بمصر ، لكن فكرة الإلحاد ما راجت فى الغرب رواجها اليوم فى مصر وأن دور رواجها فى الغرب عقب الثورة الفرنسية وبلغ غايته فى القرن الثامن عشر^(١) ثم لم يلبث أن ثابت العقول إلى رشدتها ونجحت سورة الماديين المنكرين للإله الخالق ، وإن كانت مصر الحديثة الحيرة تزعم كتركيا الحديثة المسيرة أن الغرب باق على عهده الذى ساد فيه اعتقاد أن الكون بجميع أجزائه تابع لقوانينه الطبيعية التى لا يمكن تغييرها ، وما نرى فيه من النظام فمصادفة

== الأستاذية فى الصربية ، والأستاذ عبد المجيد سليم المفتى الأكبر سابقاً ، بمناسبة كونه وكيل لجنة التقريب بين المذاهب لاحقاً .. فى تصريح الأول بعدم عد علم الفقه من الدين - وسيجىء تفصيله فى الباب الرابع من هذا الكتاب - وتصريح الثانى بأن مذاهب الأئمة المجتهدين مبنية على السياسة ، تأييد ظاهر لما قلنا .

[١] ومع هذا فلم يؤلف فى أى قرن ما ألف فى ذلك القرن من الكتب الكثيرة فى إثبات وجود الله على ما ذكره الفيلسوف الفرنسى « بول ثران » مؤلف « الطالب والمذاهب » فى تاريخ الفلسفة ، حتى قال أنه أجدر بأن يسمى عصر العقلية الإلهية « ده نيزم » من أن يسمى عصر الإلحاد « آنه نيزم » .

مجردة عن تدبير مدبر وإرادة مريد . فلا إله ولا فعل له في السكون ولا نبوة ولا معجزة ولا الحياة الأخرى بعد الموت بل ولا الحياة الدنيا ولا الروح ، والإنسان آلة ميكانيكية وجسم متحرك من غير إرادة لا فرق بينه وبين الأجسام المتحركة^(١) . وقد كان أحد

[١] قال المادى المروف « بوخر » في خلاصة الفصل الثالث والعشرين من كتابه « الطاقة والقوة » : « حتى إن المتفكر المشهور « شوبنهاور » لم يتخلص - تحت تأثير أفكاره الفلسفية الباطلة - من فكرة القوة الحيوية وعد المعترض عليها من الحقى » ثم قال « بوخر » : « وهى معنى فكرة القوة الحيوية - كما قال « ويرشو » ليست بخطأ فقط بل فكرة باطلة كالشيطان والأكسير » .

ثم قال « بوخر » : « إن الحياة غير تابعة لأى قانون استثنائى وإنما هى محصلة الفعل المشترك للقوى الطبيعية والكيميائية أو مثال آخر للحركات الميكانيكية وهى مجموعة لها مختلطة مقددة - بحد غير معلوم - يقتضى إيضاحها بقوانين الطبيعة المادية المألومة . ومن لم يفهم الحياة إلا بفرض قوة حيوية فقد استدبل بصورة غير معقولة كما حاول إيضاح حركة ساعة بقوة خصوصية للساعة بدلا من إيضاحها ببنيتها الميكانيكية . فكما أن حركة الساعة محصلة الحركات المرتبة المنتظمة للمواد اللازمة المنتظمة والقوى المتصادقة بعضها مع بعض ، فكذلك الحياة ليست بقوة بل محصلة حركات أو حركة لأقسام مجتمعة معينة » .

ثم قال : « والحادثات الطبيعية فى داخل الجسم ذى الحياة تقع مثل الحادثات الكيميائية . وحركة الدم ميكانيكية خالصة والجهاز الذى يحصلها مشابه من كل وجه للماكينة المصنوعة بيد الإنسان » ثم قال : « إلا أنه يجب أن يترف بأن جميع الحادثات الواقعة فى العضو ذى الحياة إن لم يوضح بالقوانين الطبيعية والكيميائية وصودف المسمى فى المعنى قليس ذلك بناشئ من طبيعة الأشياء بل من نقصان علومنا ، وذلك النقصان يقل كل يوم برقى العلوم . وهذا يظل يجعلنا قادرين على إرجاع الحادثات الحيوية يوما عن يوم إلى القوانين الطبيعية » .

أقول وهذا تسويف لا ينقضى أمده . وكان اللائق بصاحب العلم الواقى أن يقتدر حالا على إرجاع الحياة إلى القوانين الطبيعية والكيميائية ، بل على إيجاد ذى الحياة توفيقا لتلك القوانين ، ثم يقول نحن قادرون .. ونحن نجترى بنقل أقوال « بوخر » الدالة على حماقة كما نقل هو نفسه عن « شوبنهاور » وإنما نناقى كلمة قصيرة على قوله : « فالجهاز الذى يحصل القوى الحيوية يشابه من كل وجه للماكينة المصنوعة بيد الإنسان » فنقول : ومن هو صانع هذا الجهاز؟ فهل هو إنسان أيضا؟ . وكلمة على قوله : « إن حركة الساعة محصلة الحركات المرتبة المنتظمة للمواد اللازمة والقوة =

الغريبيين المضلين ألف في عصر الإلحاد كتاباً سماه « هوم ماشين » يعنى الإنسان الذى هو ما كينة . فراج فى سوق الضلالة . ومع ذلك كله كان العالم الشهير « مونتسكيو » رد فى ذلك الحين على هؤلاء الملحدين قائلاً : « ما أبعد أن تكون قدرة عمياء خلقت ذوى العقول ! » ورد كثيرون آخرون لاسيما فى العصر الأخير ومنهم الحكيم المشهور « جوستاف لوبون » وإن لم يكن من الحكماء الإلهيين ، حيث قال فى كتابه « الأفكار والعقائد » : « العلم الذى أفلت من يوم إلى يوم من العقيدة فهو خليط بها وتابع لها فى جميع الأمور التى لم يعرفها الإنسان حق المعرفة كأسرار الحياة ^(١) ومنشأ الأنواع ^(٢) والنظريات المتبعة فيها لاقيمة لها غير سممة الأساتذة الذين قرروا نظرياتهم فى شكل الدساتير . »

وهناك غلطة فظيمة وجمجمة مثارة حول الذين يسمون الإثنائيين . ويبتدىء النلط من تسميتهم أصحاب الفلسفة المثبتة بادعاء أنهم يبنون العلم على مائت من طريق الحواس والتجربة فينكرون كل مائت من غير طريقها ويخرجونه من دائرة العلم . وهم الذين كانوا عاملين فى زيغ فرنسا إلى الحكومة اللادينية « لاثيك » وزيغ الشرقيين الذين اتخذوا فرنسا قدوة لهم ^(٣) فهم أعنى الإثنائيين مع حلفائهم الماديين أصبحوا أئمة

== المتصادقة بعضها مع بعض . « فنقول إن كان هناك ترتيب وانتظام فلا تصادف ، ثم من المرتب والناظم ؟ وإن كان تصادف فلا ترتيب ! وهل صمم ساعة مصنوعة بالمصادفة ؟ هذا ، والمقصود هنا بيان أن الملاحظة ينفون الحياة والروح ويتحملون تبعه إنكار البديهيات لحاجة فى نفوسهم قضاها على زعمهم ، وهمى عدم اللجوء إلى الاعتراف بوجود الله خالق الحياة والروح .

- [١] تعريض لإنكار غلاة الماديين القوة الحيوية والروح كما نقلنا قريباً عن « بوختر » .
- [٢] تعريض للذهب « دارون » النافق عند مثقفي مصر وسائر بلاد العرب لحد أن من علماء الدين من تأهب لتأويل آيات القرآن التى لا تأتلف وهذا المذهب لزاء كل احتمال .
- [٣] الفلسفة الإثنائية أو الفلسفة المثبتة يسميها أصحاب الثقافة المصرية بمصر : « الفلسفة ==

الكفر يأنم بهم من سفه نفسه وكفر بدينه من مثقفة الشرق أنصاف العلماء ، وقد قال « با كون » إمام المذهب التجربي ما معناه : « إن قليل العلم يبعد صاحبه عن الله وكثيره يرحمه إليه . »

= الوضعية « والتسمية الأولى للمثقفين الترك وهى أحسن ، وإن كان بوزنيوزم الذى هو الاسم الأصلى الفرنسى لتلك الفلسفة تحمل كلتا الترجمتين . لأت الترجمة التركية تتضمن معنى مادحا لتلك الفلسفة وتكون أوفق بمقصود صاحبها الفرنسى الذى أسسها وسماها بذلك ، فى حين أن الفلسفة الوضعية لاتتضمن معنى خصوصيا تتناز به هذه الفلسفة ويوفى زعم صاحبها ، إذ لابد أن يكون كل مذهب فلسفى وضعيا أى موضوع شخص أو طائفة من الفلاسفة .

وهذه الفلسفة الإنباتية — أو الوضعية على التعبير المصرى — لم تخل أقوال الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريد وجدى بك المذكولة فى كتابنا هذا ، عن التنويه بها ، حتى ان الأستاذ فريد قال فى الجزء الثالث من المجلد السادس عشر من مجلة الأزهر ص ٩٩ عنها : « انها أدق وأصدق من جميع الفلسفات المصرية فى أصولها الأولية » ..

جاءت مدرسة الفلسفة الإنباتية فادعت للروح الإنسانية حالات وأطوارا ثلاثا : الحالة الإلهية والحالة وراء الطبيعة والحالة الإنباتية أو العلمية . فالحالتان الأوليان عرضيتان زائنتان والحالة الأخيرة هى الحالة الكمالية والحالة الجدية (مقابل « المرضية ») فالإنسان فى حالته هذه يترك مسائل المبدأ والمعاد ويتفرغ لمشاهدة الحادثات وما بينهما من النسب الثابتة . فيجب على رأى « اوجوست كونت » مؤسس هذه الفلسفة أن ينحى الدين والصنفة الدينية عن العلم . وقد أطلع هذا القانون مؤلفو الشرق المصريون حيث أخذوا مطالع كتبهم عن التبرك باسم الله وبمحمد .

ومع ذلك مالبث زعيم الإنباتيين أن وضع دينا جديدا تثلينا قال : « أفايمه الموجود الأعظم وهو الإنسان ، والوثن الأعظم وهو الأرض ، والمحيط الأعظم وهو الفضاء المحيط بالأرض . فالوثن الأعظم ضحى بنفسه قرضها للتقلب والمذلة ليكون منشأ للموجود الأعظم ، فنحن مدينون له بالعبادة شكرا ، لكن ممثل الكمالات الأعلى هو الإنسان فهو الحقيق لأن يتخذ معبودا ، بل الإنسان أفضل من الله وأجدر بالعبادة لكونه مستفيدا من محبتنا ومحتاجا الى خدمتنا ، ولأنه لايعشنا بوعده المكافأة على الملاحظات السكسية ، ولايسما المرأة فى الجدارة بالعبادة لكونها محلا لتحقيق أمانى الصداقة والعشق وهى رمز البشرية ، فالأم تمثل الماضى والمرأة — يعنى الزوجة — تمثل الحال والبنت تمثل الاستقبال . » وفى هذا الدين ٨٤ عيدا فى السنة للاحتفال بالمرأة و ٩ مراسم التقديس .

وهذا الدين اشتهر بدين الأشراف . وعندى أن الأنسب تسميته بدين الشاق والفاسق . قال

وكلمة « باكون » هذه ربما يستشهد بها غيرى على الموضوع نفسه ، وفعلأعرف الأستاذ فريد وجدى بك استشهد بها فى بعض أعداد « مجلة الأزهر » كما أنه يستشهد فى كل عدد من أعداد تلك المجلة بكلمات فلاسفة آخرين غربيين يؤمنون بالله ، ولكن شواهد لا تؤثر فى تصحيح عقلية المستشهد الربوطة بالعلم الحديث ، بله عقليات قارثيه المنصرفين عن الدين ، لأنه لا يزال يمتقد عدم إمكان المعجزات والخوارق المخالفة لقوانين

== « پول ثرانه » : « إن (اوجوست كونت) سواء كان الدين الذى وضعه جافا أو فلسفيا قليلا فهو حبه ناقضا تقضا تاما لقانون الحالات الثلاث الذى اتخذها أساسا لدينه وفلسفته والذى اعتبر الانكشافات الدينية فى الإنسان الحالة الأولى الابتدائية . »

وفى الترامه الثلاث دليل على أن فلاسفة الغرب حتى ملاحظتهم لا يزالون يحومون حول النصرانية ولفيلسوف « اسبنسر » أيضا حملات على هذا الدين كما أن « لها كسلى » رداً على نظرية الحالات الثلاث . ولا التحق العلامة « باستور » بالأكاديمية الفرنسية وألقى خطبته التى تتضمن الثناء على سلفه « لير » — كما هو المعتاد — وكان أكبر تلامذة « اوجوست كونت » نبه على الخلاف بينه وبين سلفه فى الأفكار الفلسفية فغاب على مذهب الفلسفة الثبته عدم مراعاته لمعلومة اللامتناهى التى هى أم المعلومات الثبته ، وأراد بمعلومة اللامتناهى معلومة وجود الله . ثم إن تعليل رجحان الإنسان على الله عند الإثنائين فى استحقاق العبادة ، باستفادته من محبتنا واحتياجه إلى خدمتنا ، غاية فى السخافة .

بقى أن صديق العالم الكبير مترجم كتاب « پول ثرانه » « المطالب والمناهب » إلى اللغة التركية ذكر بمناسبة الدين الذى وضعه « اوجوست كونت » أمورا تلفت النظر ، منها أن اعتراض المصريين على ممنوعة التصوير فى الإسلام بدعوى انه لا احتمال للإنسان من بعد فى الرجوع إلى عصر عبادة الأوثان ، ينتقض باتخاذ المرأة معبودة فى دين الإثنائين الموضوع فى عصر الرق العربى .

ومنها أن العاقل إذا نظر فى الدين الذى وضعه فيلسوف كبير فرانسى وقارن بينه وبين الدين الذى أتى به من عند الله نبى أى قبل ثلاثة عشر قرنا يندهش من الفرق الباهر بين الدين الحقيقى المنزل من عند الله وبين الدين الصناعى ولو كان مصنوعا فى عصر العلوم .

ومنها أن كتب تاريخ الأديان التى ألفها علماء الغرب يعتبرون الوثنية « فتيشيزم » أصلا والتوحيد تطورا وتكاملا لها ، لكن دين الإثنائين « بوزيتويزم » يرى عكس ذلك ويثبت أن الوثنية تحدث بازدياد المفهومات بعد أن كان الأصل هو التوحيد .

العلم الطبيعي ، ولهذا يصعب عليه تصوير مسألة النبوة فيذهب لتقريبها من العقول
مذاهب بعيدة ، وخصيصاً يمتدح الدستور العلمى القائل « كل معقول لا يؤيده محسوس
فلا يمتد به » حقاً ! فكيف يعترف إذن بوجود الله قبل أن رآه بعينه ؟ كما قاله
الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » فى مناظرته الشيخ محمد عبده ، وعلى الأقل
كيف يعترف به علمياً ؟ والعلم حائر فيه لا يثبت ولا ينفيه لعدم قابليته لأن يكون
موضوع التجربة . وكيف يجمع بين ذلك الدستور العلمى وبين هذا الاعتراف ؟

لكننى عند ما أستشهد بقول « يا كون » لا أقوله جزياً على عادة الاستشهاد
بأقوال علماء الغرب ، كما أنى قبل الاطلاع على قوله أعرف بمقل الذى أعطانيه الله أنه
لا يصح قولهم : « كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يمتد به » على إطلاقه ولا يمكنه
أن يصح . وعند ما أستشهد بقول « يا كون » أفق عليه وأستوقف القارى فأقول :
هذا إمام العلم التجربى كيف يقول هذا القول الناص على اعترافه بوجود الله لو صح
أن العلم لا يعترف به ؟ حتى انه يبني اعترافه على اعتراف العلم ، انظر قوله فى شطره
الثانى : « كثير العلم يوصل صاحبه إلى الله ! » مع أن أساتذتنا المصريين إن تفضلوا
فقادونا إلى الإيمان بالله قادونا مهريين عن العلم حذرين ، فما قولك فيهم ؟ ألا ينطبق
عليهم الشطر الأول من كلام « يا كون » أعنى أليس هذا من نقصان العلم ؟

ولى تملية أو بالأصح وقفة على قول « يا ستور » العظيم أيضاً الذى استشهدت به
فى الهامش السابق ، تأتى فى محلها من الكتاب إن شاء الله تعالى . وهذا الأستاذ
فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده على الرغم من تصريحه بأنه مسيحي صميم ، يظهر
من قوله المار النقل أنه من الذين يؤمنون بالعلم ويزعمون أن الإيمان بالعلم يحافى الإيمان
بالله ورسله ، وبالاختصار من الذين يبيعون بضائع الغرب القديمة الفاسدة بأثمان باهظة
فى الشرق .

٤

وإن أردت زيادة الوقوف على مبلغ اعتلال العقلية في أسانذتنا المصريين واختلالها وابتعادها عن الحق إزاء الدين والعلم وعلماء الدين ، فانظر قول معالي هيكل باشا في مقدمة كتابه « حياة محمد » وقد كنا نقلنا رأيه في دفاع الشيخ محمد عبده وغيره من العلماء عن الإسلام وهو أنه ما كان دفاعاً دافعاً نافعاً لعدم سلوكهم الطريقة العلمية ولأنهم اتهموا بالكفر والإلحاد والزندقة فأضعف ذلك من حججهم أمام خصوم الإسلام ؛ ونقلنا قوله أيضاً بمده : « ولقد كان اتهامهم هذا عميق الأثر في نفوس شباب المسلمين المتعلمين ... » ثم قال :

« شعر هؤلاء الشبان بأن الزندقة تقابل حكم العقل ونظام المنطق في نظر جماعة من علماء المسلمين ، وأن الإلحاد عندهم قرين الاجتهاد كما أن الإيمان قرين الجود . لذلك جزعت نفوسهم وانصرفوا يقرأون كتب الغرب يلتمسون فيها الحقيقة اقتناعاً منهم بأنهم لن يجدوها في كتب المسلمين ، وهم لم يفكروا في كتب المسيحية والتاريخ المسيحي بطبيعة الحال ، إنما فرغوا إلى كتب الفلسفة يتلمسون في أسلوبها العلمي رى ما في نفوسهم من ظمأ محرق للحق ، وفي منطقها ضياء للجذوة المقدسة الكمينية في النفس الإنسانية ووسيلة للاتصال بالسكون وحقيقته العليا . وهم واجدون في كتب الغرب سواء منها كتب الفلسفة وكتب الأدب الفلسفي وكتب الأدب نفسه الشيء الكثير مما يفرى الإنسان بالأخذه لروعة أسلوبها وقوة منطقها وما يظهر فيها من صدق القصد وخالص التوجه إلى المعرفة ابتغاء الحق . لذلك انصرفت نفوسهم عن التفكير في الأديان كلها وفي الرسالة الإسلامية وصاحبها ، حرصاً منهم على أن لا تنور بينهم وبين الجود حرب لا ثقة لهم بالانتصار فيها ، ولأنهم لم يدركوا ضرورة الاتصال الروحي بين الإنسان وعوالم الكون اتصالاً يرتفع به الإنسان إلى أرق مراتب الكمال وتتضاعف به قوته المعنوية .

« انصرف هؤلاء الشبان عن التفكير في الأديان كلها وفي الرسالة الإسلامية

وصاحبها ، وزادهم انصرافا مارأوا العلم الواقى والفلسفة الواقعية «الوضعية» يقررانه من أن المسائل الدينية لا تخضع للمنطق ولا تدخل في حيز التفكير العلمى وأن ما يتصل بها من صور التفكير التجريدى ليس هو أيضا من الطريقة العلمية فى شىء . ثم إنهم رأوا الفصل بين الكنيسة والدولة واضحا صريحا فى البلاد الغربية ورأوا البلاد التى تقرر دساتيره أن ملكها هو خاى البروتستنتية أو الكثلركة أو تقرر أن دين الدولة الرسمى المسيحية ، لا تقصد من ذلك إلى أكثر من مظاهر الأعياد والمراسم وما يتصل بها ؛ فأرادوا انحرطا فى هذا التفكير العلمى وحرصا على الأخذ منه ومما يتصل به من فلسفة وأدب وفن بأوفر نصيب .

فأنت ترى معاليه ينتقد كلا الفريقين من العلماء الجامدين والذين ذابوا فى بوتقة التجديد حتى أشهموا بالكفر والزندقة والإلحاد ، وكان انتقاده العلماء الجامدين أشد من انتقاده العلماء المتهمين بالزندقة والإلحاد ، بل ومن انتقاده للشبان المتعلمين المنصرفين عن الدين الذين يتنبأ بأسف لحالهم إذا به يسرد أعدارا عنهم وروجاها من عنده ثم يحمل أوزارهم — إن كان لهم ذلك — على العلماء الجامدين المتهمين للعلماء المجددين ، متوهما أولئك المتهمين بأنهم اعتبروا حكم العقل ونظام المنطق زندقة والجود إيمانا ، ولهذا اختار الشبان المتعلمون الزندقة التى تتفق مع حكم العقل ونظام المنطق ، ونبدوا الإيمان مع الجود . ولم يكن معاليه منصفًا فى اتهم العلماء بمناوأة حكم العقل ونظام المنطق ، لأنى لأعرف عالما من علماء الدين بعد تأمس علم الكلام فى الإسلام يستهين بالعقل والمنطق ، بل الأساتذة المصريون أنفسهم هم الذين يستهينون بهما ولا يعدون طريقتهم طريقة علمية . ومعاليه نفسه عند ما عاب على الشيخ محمد عبده وزملائه المدافعين عن الإسلام بأنهم لم يسلكوا فى دفاعهم الطريقة العلمية ، إنما عاب عليهم سلوكهم الطريقة القديمة المنطقية التى حكم أولا بأن علماء الإسلام أفنوا فيها قرونا طويلة ، كما أن الأستاذ فريد وجدى تمدح بأنه سلك الطريقة العلمية فى إثبات إمكان النبوة ولم يسلك الطريقة المنطقية . أما حكم العقل فعلمنا أن يتمسكون فى إثبات وجود الله بالدليل العقلى والأساتذة المصريون لا يعدون الدليل

العقل دليلا علميا ! وسيراني القارىء كيف أُعنى^١ في هذا الكتاب بالدفاع عن كرامة العقل إزاء المستخفين بها .

ولم يكتف معاليه بأنهم العلماء الجامدين في انصراف الشباب المتعلمين عن الدين ، بل اتهم الدين نفسه أيضا حيث غاب المسائل الدينية بعدم خضوعها للمنطق ، وقد كان فيما نقلنا عنه غاب المنطق التجريدى الذى أفنى فيه المسلمون قرونا طويلة . فالمسائل الدينية إذن معيبة مطلقا خضعت للمنطق أو لم تخضع ، حتى إنها إن خضعت للمنطق يكون المنطق نفسه معيبا معها : فيلزم لأن ينال المنطق تقدير المنصرفين عن الدين والذين يمدرونهم ، أن يكون منطقا خاصا بالعلم الذى انصرفوا إليه لما انصرفوا عن الدين . لكن المنطق الذى هو ميزان العلوم لا يختص بعلم ويكون تجريديا بطابعه الأصلى .. ولذا قال الفيلسوف « كانت » منتقداً لذهب الإحساسية : « إن المنطق مستند إلى القوانين العقلية المحضة وإن الخواص التى هى موضوع الرياضيات وما يتبعها من القوانين ليست بموجودة فى الطبيعة وإنما هى موجودة فى العقل ، فالحدوثات الطبيعية تحل بهذه القوانين » .

وهذا المنطق الذى يجله معاليه تارة ويحتقره أخرى محترم مطلقا إذا كان منطق الغربيين فهو يمدح كتبهم بدقة المنطق ، ويزيد فيقول : « يتلمس الشبان المتعلمون فى منطقها ضياءً للجذوة المقدسة الكئينة فى النفس الإنسانية » وأنا أقول فهل لذلك كان انصرافهم عن الدين غير الخاضع للمنطق ؟

وكان أبشع أقوال الدكتور هيكل باشا وأمسها بكرامة مؤلفى الإسلام وكتبهم وصفه لمؤلفى الغرب بصدق القصد وخالص التوجه إلى المعرفة ابتغاء الحق ، مما لم يجده الشبان المتعلمون أو بالأصح لم يجده عاذرهم الدكتور هيكل باشا حتى فى كتب أئمة الإسلام الأقدمين من المحدثين والمجتهدين^(١) ولذلك أسقط فى مقدمة كتاب « حياة

[١] وأنا لا أنكر أن فى الغرب وكتبه العلمية والفلسفية والأدبية ما يحتاج إلى الأخذ منه =

محمد (الطبعة الثانية) جميع ما في كتب الحديث فضلا عن السيرة، مثل صحيح البخاري ومسلم وسنن أبي داود والنسائي وابن ماجه وموطأ مالك ومسند أحمد وغيرها من أحاديث معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم، من حيز الاعتداد والاعتماد^(١) حتى إن هذه المقارنة

== والاعتبار به، وليت علماء مصر تعلموا من علماء الغرب ان لم يتعلموا من علمائنا الماضين، السعي البالغ لتدقيق المسائل العلمية من غير ملل، وتقويم الآراء والأفكار بقيمتها الذاتية لا بما كثر أصحابها الرسمية ولا بسمعتهم الموهبة، وليتهم تعلموا الشجاعة والجهد والتضحية في نصرة الحق وإزهاق الباطل وعدم السكوت عليه، بعد استعمال البصيرة والتثبت في تمييز الحق من الباطل.. وخصيصا لأنكر ما يحتاج إليه كتاب مصر وأدباؤها وشعراؤها من تعلم هذه الحصلة الشريفة خصلة الجهاد والتضحية في نصرة الحق بعد بذل المجهود في تمييزه من الباطل، فلم وظائف عالية غير الوقوف في صف المباحين أمام الأحياء الذين قال عنهم نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم: «احتوا في أفواه المباحين التراب» وفي صف النائمات من وراء الأموات، فقد كان الشاعر الفرنسي «هوجو» يطر في أشعاره من منفاهم سهام الانذار والتنديد على نابليون الثالث.

ومن أوجب واجبات الشعراء أن لا يمدحوا من يمدحونه إلا بميزان ومقياس ينطبق على الممدوح فلا يطول عن قده كثوب طويل يكتس بأذباله مواطى، الأقدام، وخلافه يكون إعلانا من الشاعر بأن مدحه لاقية له فيبذله جزافا بغير حساب (ولهذا الهامش بقية وضعها لطلوها في آخر هذا الجزء من الكتاب.)

[١] وإلى الدكتور هيكل باشا المنكر لمعجزات سيدنا محمد مع تظاهره باستثناء معجزة القرآن عنها، محاولة غير محمودة في مقدمة كتابه «حياة محمد» ترفع الأمان عن كتب الأحاديث وتشكك في صحة ماورد فيها بحجته منسويا إلى النبي صلى الله عليه وسلم، لتشكيك في صحة أحاديث المعجزات... وكلامه المنقول هنا في إكبار مؤلفي الغرب وإصغار مؤلفي الإسلام يحوم حول تلك المحاولة.

ولأن، بجانب موقف تعالى الباشا المذكور ضد كتب الحديث، اعتبر علم الحديث والفقه وأصول الفقه تلك العلوم التي دونها علماء الإسلام وقاموا في تمحيصها بمساعي جبارة لم ترعين الدنيا مثلها في أي طائفة من أهل العلم المتطوعين بالبحث عن الحقائق العلمية، لافي سبيل الوصول إلى الغايات القانينات بل في سبيل الحصول على رضوان من الله أكبر... ثم اتخذتها دول الإسلام المظلمة من العرب والترك والمغول أساسا لقوانينها في الفروع الطويلة التي كان المسلمون فيها أصحاب الكلمة النافذة على وجه البسيطة وحماة الحقوق الإنسانية الصادقين لا يجر منهم شئان قوم على أن لا يمدلوا.. وقد صدق القول بأن الإسلام دين ودولة.

بين مؤلفي الغرب والإسلام المثيرة للشبهة في أمانة المؤلفين المسلمين، تضر كتاب هيكل
باشا هذا أى « حياة محمد » الذى فى مقدمته هذه المقارنة .. تضره فتحط من قيمته
بصفة أن مؤلفه من كتاب المسلمين ، ولا تحول دون هذا الخط الضرر الزرى تزكية

أعتبر هذه العلوم وعلماءها - وقد ذكرته فى أمكنة مختلفة من هذا الكتاب - معجزة من
معجزات الإسلام الباقية بعد عصر نبيه صلى الله عليه وسلم كالقرآن وأعم تأثيراً من القرآن الذى
لا يسحر أعجازه غير العرب ، بل لائنين له أيضاً قلوب كثير من العرب الحاضرين ومنهم الشيخ
الأكبر المرامى كما صرح فى مقاله المنشورة لترويج فتنة ترجمة القرآن.. وأنا الذى اعتبر علم الحديث
والفقه وأصول الفقه وعلماءها من معجزات الإسلام ولا بد أن يشاطرنى فى هذا الاعتبار غيرى ممن
لهم صلة بتلك العلوم من كتب ... يزع على وعلى أولئك المشاطرين أن يستهين معالى الدكتور هيكل
باشا بعلماء هذه العلوم أئمة الحديث والفقه وأصول الفقه فيفضل عليهم المؤلفين الغربيين ... حتى
فى صدق القصد وخلص التوجه إلى المعرفة ابتغاء الحق .

نعم أنا أكبر علم الحديث والفقه وأصول الفقه إلى حد عدها من معجزات الإسلام مع عدم
كونها من الحوارق الحقيقية لسنن السكون ، ومع أن كون المعجزة من الحوارق ليس بلام في
نظر معاليه ، ولهذا فاعتبار هذه العلوم وعلمائها من معجزات الإسلام كان أولى مني بمعاليه ، لو
كانت له صلة بتلك العلوم ولم تكن معرفته بها وبعلمائها تقتصر على ما قرأه فى كتب الغربيين عنا
وعنهم .

فهل يمكن أن يكون عهد الأئمة حكماً فقط وإن شئت فقل كما قالوا : عبقرى فقط ، لكن إلى
حد أن يستخرج علماء الإسلام من أقواله وأفعاله التى نسميها نحن الكتاب والسنة ، قوانين كافية
لإدارة الدول الكبيرة وسيادة الدنيا والآخرة . وقد بسط أحد هؤلاء العلماء بتلك القوانين فى
كتاب يكون ثلاثين مجلداً على مذهب الإمام أبى حنيفة فى الفقه سماه « المبسوط » .. هل يمكن
أن تكون أقوال وأفعال محمد الأئمة تحتوى خزائن أحكام يكتشفها ويستخرجها علماء أمته ، ثم
يكون هذا الاختزان منه وذاك التوفيق للعلماء المستخرجين ، من غير أن يكون ذلك الأئمة نبياً مؤيداً
من عند الله ، وهؤلاء العلماء المستخرجون معجزة من معجزات نبوته ؟ .. ولم يكن مضحكاً ما يذيعه
بعض الغربيين الذين أكبر معاليه علماءهم مستهيناً بعلمائنا ، أن السكود التى حفظها أئمة القراءة
والحديث مما أوتى محمد الأئمة من الحكمة وفتحها وشرحها أئمة الفقه المجتهدون ، إنما هى تفصيل
ما تعلمه من الراهب المسيحى بغيرا فى دقائق معدودة من مقابلته فى طريق سفره إلى الشام وهو
مراهق فى الثانية عشرة من عمره ؟. ولماذا لم يتفق ذلك الراهب من خزائن علومه التى فتحها علماء
الإسلام ، فى دينه المسيحى ؟

المؤاف نفسه لكتابه ولا تزكية فضيلة الأستاذ الأكبر المرافى شيخ الجامع الأزهر ، بعد إن لم تنفع شهادة المسلمين قاطبة فى جميع قرون الإسلام الماضية على أن أصح الكتب بعد القرآن صحيحا البخارى ومسلم ، ولا شهادة القرآن على أمانة هذه الأمة بقوله : « كنتم خير أمة أخرجت للناس » وقوله : « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا » بناء على أن المسلمين متهمون كائنين من كانوا وتهمتهم إسلامهم ، ولو ذكّرتم المؤاف أن إجماع المسلمين حجة قاطعة وهو ثالث الأركان الأربعة التى تقوم عليها الشريعة الإسلامية ، فلمله يضحك منكم ويقول أنا لا أعتد على ركن السنة وهو قول النبى وفعله وأنتم تذكرون لى أقوال الناس .

وقد أخذنى العجب كل الأخذ من قوله بعد هذه المقارنة الظالمة : « لذلك انصرفت نفوس شباب المسلمين المتعلمين عن التفكير فى الأدیان كلها وفى الرسالة الإسلامية وصاحبها ، حرصاً منهم على أن لا يثور بينهم وبين الجود حرب لائقة لهم بالانتصار فيها . » فلماذا لا يثقون بانتصارهم فى محاربة الجود والدكتور المؤاف المحارب نفسه صعد إلى كرسى الوزارة ؟ وكذا مؤاف كتاب « الإسلام وأصول الحكم » قاضى المنصورة الشرعى سابقا والمفصول بسبب كتابه عن الأزهر ، والشيخ المحارب قبلهما كان مفتى الديار المصرية . وانتصاره الأكبر أن اسمه يعيش على الصحف والمجلات أكثر من اسم أى عالم عاش من قبله بمصر^(١) وقبل عشر سنوات أنكر الأستاذ فريد وجدى بك معجزات الأنبياء وأنكر البعث بعد الموت أثناء المناظرة بينى وبينه على صفحات جريدة « الأهرام » يعنى أنه حارب الجود ، وعقب المحاربة والمناظرة قرر مجلس الأزهر الأعلى

[١] أما أستاذة ومجده جال الدين الأنفانى حدث من مركزه بمصر ولا حرج . وأنا لا أهرى أحداً من التالزين بها اشتهر ودامت شهرته فى السنة التعليم وأعلامهم مثل جال الدين ، حتى إن الإمام الشافعى لا يبدله فى التذكار إن لم يكن فى الإكبار ، كما أن فرعون أشهر فى مصر المحاضرة من سيدنا موسى وأدعى منه إلى الفقر للمصريين المجددين .

تعيينه بمرتبة قدره خمسون جنيتها مديراً ورئيس تحرير « لمجلة الأزهر » المسماة يومئذ « نور الإسلام » ولو أحصيت أسماء المنتصرين في محاربة الجود لظال الكلام فإذا يطلبون فوق هذه الانتصارات؟^(١) .

[١] وهل يظن معاليه أننا لا ندرى أن الرياء القديم الذى كان يطلق على الظهور في مظهر الديانة من غير أهلها قد كسدت سوته وانقلب على عكسه ، حتى ان بعض ضعاف الدين من العلماء والكتاب يودون اليوم أن يظهروا في مظهر الخروج على أحكام دينهم ليختلسوا من يد الدهر المغلوب ما يستحقونه من المركز الدنيوى ، يودون ذلك لو أن مبدأ الديانة سامح ذويه ولم يحظر عليهم التنكر والإنكار معاً كما سامح المنفرجين مبدأهم وسوغ لهم التسليح في نضال الحياة بسلاحين . وقد يكون هذا المبدأ موافقاً لمبدأ التحرر التام .

وهل يظن معاليه أننا لا ندرى ومعنا الواقفون على الأحوال أن ضعف الدين أضمن للنجاح في مضمار الثقافة المصرية من قوة العلم ، كما أن شهادات العالمية لاسيما الشهادات المكتسبة في الغرب أكثر رواجاً من العالمية نفسها .

وقد ظهر في الآونة الأخيرة كتاب يدعو فيه مؤلفه الشيخ عبدالله القصيمي - كما قال الأستاذ سيد قطب في مقالته المنشورة في « مجلة الرسالة » عدد ٧٠٢ - إلى إثارة العقليّة الأوروبية ، لأنها خلعت ربة الدين وربقة الخلق وربقة التطلع إلى الله وانطلقت تهدف إلى الأرض وحدها ولا تطلق نظرها مرة إلى السماء لأن التطلع إلى الله كفيل بإفساد الحياة .

« وفي ثنايا هذا الذى يبدو تحريراً فكرياً في ظاهره ، يخضع المخدوعين ممن يحسب التحرر الفكرى مجرد التحلل من الأديان والأخلاق على أى وضع من الأوضاع ؟ من ثنايا هذا يدس الإيحاء إلى الشرق العربى المسلم بأن لا حق له فى كراهة الاستثمار والمستعمرين لأنهم ورثة الأرض التى يستحقون كنوزها وخيراتها . »

وأنا أقول لقد أحسن الأستاذ فى كشف الستار عن الضجة المفتعلة التى أثيرت حول هذا الكتاب النافه للريب كما عبر الأستاذ والتي انزلق فيها بعض كبار الكتاب مخدوعين بما صور لهم المؤلف من مخاوف تحيط به وتدينه من جبل المشتقة بسبب كتابه كما قال الأستاذ أيضاً ؟ وأحسن كل الإحسان فى عد هذه الضجة وذلك الانزلاق فضيحة أدبية لمصر وربما دليلاً على غفلة النقد فيها إلى حد مخجل .

ثم أقول ليس كل مقصود المؤلف المبتدى الأثيم التزلف إلى المستعمرين الأفوياء فى مفارب الأرض ومشارقتها ، بل التزلف أيضاً أو بالأصح أولاً إلى الأوساط المثقفة المسموعة الكلام فى الفرق =

ولا أدري لماذا كتب معالي المؤلف بعد سرد أعداء الشباب المتعلمين في انصرافهم من الأديان ، قوله : « ولأنهم لم يدركوا ضرورة الاتصال الروحي بين الإنسان وعوالم الكون اتصالاً يرتفع به الإنسان إلى أرقى مراتب الكمال وتتضاعف به قوته المعنوية ؟ » ولماذا لم يأتهم الإحساس بهذه الضرورة المكتملة في نتيجة الانصراف بكليتهم إلى كتب الغرب المهذبة للنفوس ؟

== الإسلامى الحديث وفي مصر خاصة التى يسجها ضعف الدين ويروج عندها كأقوى شهادة علمية تؤهل صاحبها مركزاً ممتازاً ، لاسيما إذا كان التزلف من الشيوخ المعتمدين . يؤيدنى في هذا التوجيه قول الأستاذ صاحب المقالة التى قصمت ظهر الشيخ القصيمى وقذفت بكتابه إلى أسفل سافلين : « ... أولئك هم جميع المسلمين في نظر المؤلف وهذه هي عقليتهم الإسلامية التى جرد قلبه لبسها نسفاً . فيقف جماعة من النقاد في مصر معجبون بهذا القلم القوي البتار . »

فليس الشيخ المؤلف سوى واحد من مستبطنى الإلحاد في الشرق الإسلامى الحديث المذكورين في مقالة الأستاذ فريد وجدى القديمة .. واحد منهم أن له أن يخلع ثوب الاستبدطان ويخرج على الملا عرباناً . فإن كان الأستاذ فريد وصفهم بالنوابغ وكان الشيخ مبدئاً عن هذه الصفة اللهم إلا أن تعدد نابغة في سرفة فصول كاملة من كتاب الأستاذ عبد المنعم خلاف ، فهو على كل حال يؤمل الحصول على رتبة النبوغ في الأوساط المذكورة الذى من أعظم وأسهل شروطه ضعف الدين . أما النقد في مصر فليس الحاكم فيه هو الغفلة فقط كما يرى الأستاذ قطب ، وإنما هو يستند أكثر من الغفلة إلى يقظة متنكرة أو متنافلة ويبيع كسامة في سوق التفرير والإغراض السوداء الصائبة أو الصامنة ويتعبد ابتعاداً من النقد الحر .

ولابد أن أذكر هنا مثالين ذكرتهما من قبل أيضاً : فقد سبق أن حدثت فتنة ترجمة القرآن في تركيا السكالية وكتب الأستاذ الأكبر المراغى في « السياسة الأسبوعية » و « الأهرام » مقالة طويلة يرتأى فيها لا جواز القراءة في الصلاة للأعاجم بتراجم القرآن على لغاتهم ، مع القدرة على قراءة الأصل العربى .. بل ترجيح قراءة التراجم على قراءة الأصل ، فضلاً عن جوازها . وكنت انتقدت مقالته تلك انتقاداً مفصلاً في كتابي « مسألة ترجمة القرآن » المنشور سنة ١٣٥١ هـ وكان الأستاذ المراغى لم يجب على انتقاداتي ، ثم تجدد النقاش على موضوع ترجمة القرآن بعد سنتين بين بعض الفضلاء الدائنين عن حمى القرآن كالشيخ محمد سليمان نائب المحكمة الشرعية العليا والأستاذ المهبأوى صاحب جريدة « المنبر » فتمدهما الله برحمته وبين الدائنين عن حمى مشيخة الأزهر المروجة ==

ثم إن معاليه اعتنى غاية الاعتناء بالفلسفة الوضعية « پوزيتويزم » التى سبق منا ذكرها باسم الإبتاتية مع التنبيه على زعيمهم الذى احتقر فكرة الدين وعدها حالة ابتدائية فى الإنسان ثم وضع ديناً جديداً معبوده الإنسان ولا سيما المرأة ، وعلى أنها أحدث فلسفة لدعاة الإلحاد فى الغرب العاملين فى زيغ فرنسا إلى الحكومة اللادينية» اعتنى بهذه الفلسفة الملعونة لحد اعتبارها حجة للمنصرفين عن الدين واستهان بالتفكير التجريدى الميتافيزيقى أعنى فلسفة ماوراء الطبيعة التى منها الفلسفة الإلهية ولم يمتد بها تفكيراً علمياً لكونها ميتافيزيقية غير مستندة إلى التجربة الحسية ولعدم اعتداد الميتافيزيقى من العلم . وهذا هو الرض المستولى على عقول المعلمين المعصرين - طبقاً لبرنامج الملاحدة الإبتاتيين - والذي بذلت لداواته كل مجهود فى هذا الكتاب . وأنت ترى

للموضوع فإذا بمقالة الأستاذ الأكبر المرافق القديمة قد نصرت مرة ثانية بعينها فى « مجلة الأزهر » إصراراً على ما فيها من الأخطاء التى من جلتها طيش سهم صاحب المقالة عن فهم أقوال الفقهاء الأحناف - وهو يشبه خطأه فى فهم بيت من أبيات البردة استشهد به فى مدح كتاب هيكىل باشا نافياً لمجرات سيدنا محمد غير القرآن ، ثم سد أذنيه فلا يسمع تقدى كما أغضض عينيه عن أبيات أخرى فى نفس القصيدة ناطقة بتلك المعجزات المنفية ومكذبة للمادح والممدوح . وقلمنا يوجد فى الدنيا استهتار كهذا فى الجمل والتجاهل - وكنت قد نهيت إليها فى كتابى المذكور فتجوهل للتنبيه والمنبه اعتماداً على غفلة الناس عن الاطلاع على الحقيقة .

والمثال الثانى أنى لما نصرت كتابى «القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون» وفيه انتقادات على كثير من كبار الكتاب وذوي المناصب لاسيما معالى هيكىل باشا مؤلف «حياة محمد» وجريت على عادة المؤلفين فى الإهداء إلى الجرائد المعروفة فأعلن عن كتابى كل جريدة أهديت إليها واطلمت هى على محتوياته وشذت «الأهرام» فى الإباء عن الاعلان مع استلام النسخة المهداة إليها . فكانت هذه المحاولة الصامتة من الجريدة فى عهد رئيس تحريرها أنطون جميل باشا ، دفن النقد الحرفى فى التراب ، كما أن ترك الرد من الأستاذ الأكبر على تقدى تجاهله كان خوفاً من شيوخ النقد أكثر من النقد نفسه .

وعندى مثال ثالث أغرب من الأولين لقبه كتابى « تحت سلطان القدر » المنشور قبل «القول الفصل» وبعد «مسألة ترجمة القرآن» ليس من الحكمة أن أذكره ، وربما يذكره التاريخ .

الفيلسوف الكبير ديكارت يقول تقديرا لجلالة قدر الميتافيزيق : « لما كان الذهن الإنسانى مشغولا بالحسوسات فقد وجب تخليصه منها وفتح عينيه إلى مسائل الميتافيزيقا لكي يرى الأفكار والمبادئ فى صفاتها وجلالاتها ويحتاج ذلك إلى مجهود خاص وهو ما يسمى بالانتباه أى تركيز الفكر كله فى الأمر المعروض عليه^(١) .

ويقول أيضا : « من أراد الوصول إلى الحقيقة فى المسائل النظرية وجب عليه أن يتدرب على المنهج وأن يمارس قواعده لكي يصل إلى استعمالها فى يسر واطمئنان ، وبعد أن يطول صرمان الإنسان على استخدام المنهج يجب أن يبادر بالنظر فى الفلسفة الحقيقية التى جزؤها الأول الميتافيزيقا والثانى الفيزيقا الخ . . . واذن فالمنهج قد ألف ليكون سبيلا لإقامة الميتافيزيقا التى منها يكون الشروع فى كل ماعداها^(٢) .

ويقول « إن القوانين التى تسيطر على العالم الطبيعى يحددها ماتملمنا الميتافيزيقا عن الله^(٣) وإذا كان الله تعالى لا يثبت وجوده إلا بطريقة ميتافيزيقية وكانت هذه الطريقة غير معترف بها من العلم ، فإذا فائدة كتاب عن حياة محمد رسول الله الذى لم يثبت وجوده علميا ؟ وماذا فائدة مراعاة الطريقة العلمية الحديثة الغربية فى تأليف هذا الكتاب كما ادعاه مؤلفه وكرر دعواه بهذا الصدد تكريرا ؟ وهل أول مراعاته الطريقة العلمية الحديثة الغربية فى وضع كتاب عن حياة محمد رسول الله أن يعتبره رسولا من غير ثبوت وجود مرسله نبوتا علميا ؟ اللهم إلا أن تكون فائدته إثبات زعيم عربى عظيم مستحق بالوجوه للزعامة ، ووضع كتاب عن حياة ذلك الزعيم تحت عنوان رسول الله كما أشرنا إليه من قبل أيضا ، فإن لم تثبت رسالته لعدم ثبوت وجود مرسله فلا كلام فى زعامته واستحقاقه للزعامة .

[١] ص ٨٣ من كتاب « ديكارت » للدكتور عثمان أمين - طبعة ثانية .

[٢] ص ١١٦ من الكتاب المذكور .

[٣] ص ١٨٢ .

لكننا نحن لا يقنعنا ولا يُروى علمنا وعقلنا إلا أن يكون الله موجودا أحق بالوجود من كل موجود وأقدم ، وإلا أن يكون محمد العربي صلى الله عليه وسلم رسول الله ، على الرغم من كون كل من وجود الله والرسالة عن الله من المسائل الميتافيزيقية ، فتلزم لضرورة وجود الله قبل كل شيء الذى هو موجود ميتافيزيقى ، ضرورة الاعتراف بالموجود الميتافيزيقى ، فإن كان فى الوجود موجود فيزيقى فلا بد أن يكون قبله موجود ميتافيزيقى كما ستعرف ذلك فى هذا الكتاب إن شاء الله . فإذن الموجود الميتافيزيقى أثبت فى الوجود من الموجود الفيزيقى ، بله أن يكون وجود الأول أخضع ثبوتا من وجود الثانى كما أوهمه كلام معالى المؤلف .

وكما أن الله تعالى موجود ميتافيزيقى فالعقل الذى به نفكر فى كل شيء ونحكم بوجوده أو عدم وجوده ميتافيزيقى أيضا . ومن هنا قال « شاتوبريان » : إن الإنسان حيوان ميتافيزيقى « ومن هنا أيضا لا يعترف العلم الذى لا يعترف بما وراء الطبيعة ، بالعقل كقوة خاصة تمتاز عن القوى المادية الطبيعية ، كما لا يعترف بالله ولا بالروح .

لا يقال إن الماديين النافين للميتافيزيقى لا ينفون العقل ، ولا يلزم من إنكار كونه قوة خاصة مختلفة عن القوى الطبيعية نفي وجوده بالمرّة ، فهم يقولون إن الإدراك فعل المخ وأثره الطبيعى كما يلد الكبد الصفراء والكلية البول . لأننا نقول ليس الفكر أثر المخ الذى هو موجود مادي وإن كان وجود المخ شرطا عاديا لوجود الفكر . فلو كان الفكر أثر المخ ومنولده لكان ماديا كالمخ وكان متعلقا بإحدى الحواس كما كانت الصفراء والبول . فليس الفكر مادة ولا قوة من القوى المادية المعلومة ، مع أن الموجود الطبيعى منحصر فى المادة وقواها المعلومة ، فيلزم أن لا يكون الفكر موجودا على قاعدة العلم الطبيعى لعدم كونه محسوسا بإحدى الحواس ... فوجود الفكر فى الإنسان أجلى دليل على وجود موجود ميتافيزيقى ، ووجوده غير القابل للإنكار ينقض نقضا ظاهرا لقاعدتهم

القائلة بأن كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتد به^(١) حتى إن وجود الروح لو ثبت بالتجارب الجديدة الحسية كما يدّعونه وأمكن الماديين أن يعترفوا بوجودها إلحاقاً لها بالمادة لكونها محسوسة ، فلا يمكنهم أن يعترفوا بوجود الفكر كوجود الأشياء المادية الطبيعية .

ولأن يكون معالى المؤلف قد جمع أخطاء جمّة في صفحة واحدة من مقدمة كتابه ، أثنى في مختم كلامه على المبدأ الغربى المتعلق بفصل الدين عن الدولة فصلاً واضحاً صريحاً . والدين فى مصر وإن كان مفصولاً عن الدولة والحكومة إلى حدما ، لا تقسام المحاكم فيها إلى شرعية وغير شرعية وأعدم دخول شيخ الأزهر فى هيئة الوزارة ، .. لكن معاليه يتمنى فصلاً أوضح وأصرح ، بأن يحدف بقايا من الدستور كون دين الدولة الرسمى الإسلام كما وقع فى تركيا الحديثة ، أو يجرد لفظه عن كل معنى حقيقى كما فعلت الدول الأوروبية بدينها المسيحى الذى يبتدىء خطأ الخاطئين من قياس الإسلام عليه .. وهذا الفصل الواضح الصريح الذى هو آخر آمال المتعلمين المصريين وآخر مناهلهم من ديننا والذى ذكره الأستاذ فرح أنطون أيضاً عند مناظرته الشيخ محمد عبده وجعل رقى أوروبا مديناً له ، ويفهم من اتفاق رأى معاليه مع رأى الأستاذ فرح صدق ما قلته من قبل أن الرجل اكتسب القضية ضد مناظره عند رأى العام - أفردت فى آخر كتابى باباً للنظر فيه .

وهنا أقول سلفاً وباختصارٍ إن معناه خروج حكومة المسلمين من ربة الإسلام ورقابته عليها وخروج الأمة أيضاً من ربقته باختيارها الحكومة الخارجة على الإسلام حكومة لها ، لاسيما الحكومة المستندة إلى البرلمان المستند إلى الأمة ، فتل الفصل فى تلك الحكومات كمثل المفاداة بالردة حكومة وأمة . وإذا كان فى الأفراد أو على الأصح

[١] بل المحسوس أشد احتياجاً إلى تأييد المعقول من عكسه فلا يمكن الاعتناء بوجود المحسوس لو لم يكن المعقول ، وسبأنى بيان كل ذلك إن شاء الله .

في بعضهم دين يعيش إلى أن ينقضى جيلهم ، يعيش محكوما للحكومة لاحا كما عليها كما كان قبل الفصل . وهذا وحده كاف في أن يكون الفصل كفرا لاسيما إذا كان تنزيل الإسلام عن عرش حكمه ، بأيدي المسلمين أنفسهم ، لأن الإسلام يعلم ولا يعلم عليه . والمضحك المبكى أن حكومات المسلمين أيام كانت في أوج عزها وقوتها وخضعت لها الدول ، كانت تخضع لحكم الإسلام وترضى أن تكون تحت رقابته وإشرافه ، والآن يُسَوَّلُ لحكومات المسلمين العاجزة المهزولة أن تخرج على الإسلام وتتحكم هي عليه . وقد يقول المجددون الأكياس لاحاكم هناك ولا محكوم عليه ، وإنما يراد بالفصل أن يكون الدين والحكومة مستقلين لا يتدخل أى منهما في شأن الآخر . لكنى أعرف جيدا ويعرف الإسلام الذى هو أكيس منهم أن الجانب الذى يتولى السياسة والسلطة ، لابد أن يحكم على الجانب الذى تنازل عنهما ، فيصير الدين المنعزل عن السياسة كالخليفة الزائف عبد الحميد الذى تنازل عن السلطة لمصطفى كمال فكفى في اجلائه عن عرش خلافته الاسمية وعن بلاده في منتصف ليلة من الليالى ، ورودُ أمر من أنقره إلى مدير البوليس بالآستانة وقيام البوليس بتبليغه آياه مع إيقاظه عن نومه بكلام معنييه .

وبالنظر إلى أن بلاد الإسلام تطلق في عرف الشرع على بلاد تحكم فيها قوانين الإسلام وأن عزل الدين عن التدخل في أمور الدولة يُخرج تلك البلاد من عداة بلاد الإسلام .. فبالنظر إلى هذا وعلى الرغم منه إن كانت المخالفة لمبدأ الفصل والعزل معدودة من الجود المميب عند معاليه وأمثاله من المجددين ، فأنا أجد الجامدين وأحمد الحامدين لله تعالى على جودى هذا ؛ وباقي الكلام على مبدأ فصل الدين عن الدولة يأتي إن شاء الله في محله الذى هو الباب الرابع من هذا الكتاب .

وكفت أود إرجاء الجواب أيضا على قول معاليه في الدول الغربية المنتمية إلى الدين إنها لا تقصد منه سوى مظاهر الأعياد والرامم ، إلى ذلك الباب الذى ينتهى فيه الكتاب ، ومعنى قول معاليه هذا أن الأولى بالدول الإسلامية أيضا أن تكتفى في

ديانتها بما اكتفت به الدول المسيحية ؛ لكن خطورة هذا المعنى تضطرنى إلى إن أتمجل
في الجهر بالحق فأقول :

إن كون الدولة لا تقصد في ديانتها سوى مظاهر الأعياد والمراسم ليس من الديانة
الحقيقية في شيء ، وإنما هو نفاق أى ديانة في الظاهر وكفر بالدين في الباطن إن كان
الدين المسيحي يقتنع بهذا ويتخدد فلا يقنع الاسلام ولا يتخدد به في المنتمين إليه
أفرادا أو جماعات متشكلة .. ولهذا فنحن المسلمين إن كنا جادين في ديننا معترفين بأننا
تحت حكم الله وتكاليفه الواصلة إلينا بواسطة رسوله ، فلا فرق بيننا في هذا الموقف
منفردين أو مجتمعين ، فكما لا يجوز أن يفصل الفرد المؤمن بالله ورسوله عن دينه
فيكون في أفعاله محررا عن القيود الدينية ، لا يجوز لدولة تعتبر دولة المسلمين فصل الدين
عن نفسها لتكون الهياة الحاكمة فيها تفعل ما تشاء غير مقيدة بأمر الدين ونهيه . فإذا
خرجت حكومة أمة مسلمة عن حدود دين الأمة من غير ادعاء لنفسها حق الانفصال
عن الدين ، كانت حكومة فاسقة كأحد المذنبين من أفراد المسلمين ، ولم تكن حكومة
مرتدة عن الاسلام ، لأنها فصلت الدين عن الدولة عمليا لاعلميا واعتقاديا . فينطبق عليها
قول الله تعالى « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » .

أما إذا خرجت عن حدود الدين مدعية لكون الخضوع لأمر الدين ونهيه واجبا
على الأمة دون الحكومة ، فهذا فصل الدين عن الدولة مبدئيا أى علميا واعتقاديا ، وهذا
ارتداد الدولة عن الإسلام وارتداد الأمة معها إذا رضيت هذه الحالة لحكومتها أو
كانت في حكم الراضية بأن تكون الحكومة حكومة برلمانية تحكم بالنيابة عن
الأمة . فينطبق عليهما حينئذ قوله تعالى « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم
ال كافرون » .

وموقف الحكومات الاسلامية من الاسلام لا يقاس على مواقف الحكومات
الغربية المكتفية من دينها المسيحي بمظاهر الأعياد ، لأن رجال تلك الحكومات

الذين لابد أن يكونوا من عقلاء بلادهم ، لابد أيضا أن يكونوا غير صميميين في دينهم الذي لا يتفق مع العقل ، (كما سبق بيانه منا في أول هذا الكتاب) فيكتفون بالمظاهر احتراما للعامة المتدينين واعترافا بمصلحة البلاد في احتفاظ العامة بالدين .

بخلاف الإسلام الذي تسير أصول الدين فيه مع العقل وبحق من هذه الحثيثة أن يكون دين العقلاء ، فلا يختلف خاصة المسلمين عن عامتهم في إخلاصها للديانة ، بل يكون الخاصة أولى به من العامة .. وكتابنا على طوله يثبت هذا المدعى ، حتى أن مؤلفه يحتاج عند كل دفاع عن الإسلام إلى الدفاع عن قيمة العقل وكرامته .

هذا ، ومع كون الإسلام لا يقياس بالمسيحية إن كانت هي يتسع صدرها لفصل الدين عن الدولة ، فقد صرح المصلح المسيحي المشهور « كلفين » بالاسم الذي يستحق أن تسمى به الدولة المتجردة عن الدين كما سبق نصه في آخر الرقم (٢) .



وانظر إلى قول الأستاذ فريد وجدي في جريدة « الأهرام » ردًا على مقالتي في مسألة معجزات الأنبياء ، والقارىء يرى مقالتي ومقالة الأستاذ المنشورة قبيل توليه الوظيفة الأزهرية .. يراها بتمامهما في ذيل الكتاب .

يقول الأستاذ^(١) : « في تلك الأثناء ولد العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التي

[١] قول الأستاذ هذا سبق ذكره منى صراراً بينه أو بصورته المألوفة ، وسأذكره كذلك بنصه أو بخلاصته عند كل مناسبة تقتضيه ، فقد عازمت على ذلك ووعده للقارىء في أوائل الكتاب . لأنى وجدته حجة ضد الأستاذ ومن على عقليته من ضاف الإيمان بالإسلام أفلتت من قلبه عند أول ما التفتنا في حلبة المناظرة على صفحات الأهرام . وكان مقصوده من هذا الإنشاء عن الشرق الإسلامى المنهزم أمام سلاح العلم الحديث ، تهديدى بسمعة ذلك السلاح عند المتمزمين ، ومقصودى من تكرارها عكس سلاح الأستاذ عليه والاستمرار في تذكره بأنى لا أعاب بذلك السلاح الذى غالى في إعظامه .

كانت تساوره حتى تغلب عليها فدالت الدولة إليه في الأرض ، فنظر نظرة في الأديان وسرى عليها أسلوبه^(١) فقذف بها جملة إلى عالم الميتولوجيا «الأساطير» ثم أخذ يبحث في اشتقاق بعضها عن بعض واتصال أساطيرها بعضها ببعض فجعل من ذلك مجموعة تُقرأ لا لتقدس تقديساً ولكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التي كان يستعبد لها الإنسان نفسه ويقف على صيانتها جهوده، غير مدخر في سبيلها روحه وماله .

« وقد اتصل الشرق الإسلامي بالغرب منذ أكثر من مائة سنة فأخذ يرتشف من مناهله العلمية ويقتبس من مدينته المادية فوقف فيما وقف عليه على هذه الميتولوجيا ، ووجد دينه مائلاً فيها فلم ينبس بكلمة لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله [ليتأمل القارئ هذه الكلمات] ولكنه استبطن الإلحاد متيقناً أنه مصير اخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية [ليتأمل القارئ*] .

« وقد نبغ في البلاد الإسلامية كتاب وشعراء وقفوا على هذه البحوث العلمية فسحرتهم فأخذوا يهيمون الأذهان لقبولها دساً في مقالاتهم وقصائدهم ، غير مصارحين بها غير أمثالهم تفادياً من أن يقاطعوا أو ينفوا من الأرض .

« وقد عثرنا نحن في جولاتنا العلمية على ماعثروا عليه فكانت صدمة كادت تقذف بنا إلى مكان سحيق لولا أن من الله علينا بوجود المخلص منها وهو قوله تعالى : « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات.. الآية » فسجدنا شكراً وقلنا مانعة الصواعق بل مانعة الفرق » .

وأنا أقول ماذا هو مناسبة كون القرآن مشتملاً على المحكمات والمتشابهات - حتى ولو فرضنا فرض الحال أن آيات المعجزات وآيات البعث بعبد الموت داخلة في المتشابهات لا المحكمات كما زعمه الأستاذ .. ماذا مناسبة هذا بكارثة حلت بالأديان

[١] يريد بأسلوبه قانونه القائل بأن كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتد به .

وهي كونها مقدوقاً بها بيد العلم الحديث في عالم الأساطير ثم جعل مجموعة منها تُقرأ لا لتقدس تقدساً بل تُقرأ كتاريخ الأديان ليفهم منه الإنسان الحديث مبلغ حماقة قديمه الذي استعبد نفسه لدينه وضحى في سبيله بماله وروحه ؟ فهل كانت مانعة الصواعق أو مانعة الفرق هذه أعني متشابهات القرآن منقذة للأديان عامة وللإسلام خاصة الذي رآه المسلمون الشرقيون المطلعون على علوم الغرب مقدوقاً به مع سائر الأديان إلى حفرة الأساطير ، فلم ينبسوا بكلمة في الدفاع عن دينهم لكون حكم العلم الذي هو صاحب الدولة اليوم في الأرض ضد الأديان ، أكبر من أن يحاول دفعه محاول ، فلهذا تركوا الدفاع عن دينهم بل تركوا دينهم ، واستبطنوا الإلحاد وتمسكوا به غير مصارحين الناس متيقنين بأن مصيرهم أيضاً الإلحاد متى وصلوا إلى درجتهم العلمية ؟

كلا ، لم تُنقذ آية التشابهات شيئاً من ذلك ، وإنما سجل الأستاذ فريد وجدى في كتبه هذه على كبار المثقفين من أهل الشرق الإسلامى باستبطان الإلحاد وعلى نفسه بما يؤول إليه ، وإن شئت فسمه باستبطان الاستبطان ! . فلو فرض أنا استقبلنا الملاحدة المعتدين على الأديان عامة والإسلام خاصة بسلاح العلم الحديث الذى لا يؤمن إلا بما ثبت بالتجارب الحسية .. لو فرض أنا استقبلنا سلاحهم بالسلاح الذى اخترعه الأستاذ فريد وجدى بك وقلنا لهم إن فى كتاب الله المنزل على رسولنا آيات محكمات وآيات متشابهات ، لضحكوا منا ومن مناسبة كلامنا بدعواهم ضد الأديان . فهم لا يعترفون بوجود الله لعدم كونه فى متناول التجربة الحسية التى لا يعتمد العلم الحديث على غيرها ، ونحن نقول لهم إن فى كتاب الله آيات كذا وكذا ! .. لكن مصر لم تضحك من الأستاذ فريد ومن تظاهره بالدفاع عن الإسلام بل ولته إدارة مجلة الأزهر ورئاسة تحريرها ليستمر فى الدفاع عن الدين من فوق منبر الأزهر بهذا الشكل المضحك لأعداء الإسلام وأعداء الأزهر ، ولم يضحك الأستاذ من نفسه بل من المسلمين الغافلين

الذين انتدبوه للدفاع عن دينهم وهو نفسه من الضاحكين مع أولئك الأعداء .

وكما لم تكن آية التشابهات التي تمسك بها الأستاذ لإنقاذ الإسلام من قذف العلم الحديث به مع سائر الأديان إلى جفرة الأساطير ، منقذة له منه ومنقذة لنوابغ الشرق الإسلامي وفيهم الأستاذ نفسه من استبطان الإلحاد ، ولم يوجد في تلك الآية أي مخلص من الصعق أو الفرق - فكذلك لا تكون هذه الآية ولن تكون بمنقذ للأستاذ من إنكار معجزات الأنبياء والبعث بعد الموت ، افتتاناً منه بالعلم الحديث الذي لا يعترف بالمغيبات الخارجة عن متناول التجربة في الزمان الحاضر .

فلا وجه إذن لتمسك الأستاذ بهذه الآية كمروة النجاة من الانزلاق إلى الإلحاد الذي انزلق إليه غيره من نوابغ الكتاب والشعراء في الشرق الإسلامي وكان هو الآخر نفسه موشكاً للانزلاق لولا هذه الآية في كتاب الله .. لا وجه للتمسك بها دفعاً لتيار الإلحاد الجارف ، إلا أن يكون معنى التمسك بها أن السبب في إلحاد هؤلاء النوابغ وانصرافهم من الأديان انطواء الأديان على أنباء من الماضي والمستقبل لا يصدقها العقل لمخالفتها السنن الكونية ولا العلم لعدم إمكان وزنها بميزان التجربة كظهور خوارق المعجزات على أيدي الأنبياء السالفين المعروفين بأسمائهم في الكتب المقدسة وبعث الناس من قبورهم للنشأة الآخرة بعد أن ماتوا وأكلت الأرض أبدانهم .

فالأستاذ فريد على زعمه أو بالأصح على ما يتظاهر منه ، حل هذه المشكلات التي أخرجت غيره من دينهم ، بآية المحكمات والمتشابهات ، فكان هذه الآية تقول إن أنباء الخوارق الماضية والآتية المذكورة في كتاب الله لم يرد الله بها ما يفهمه الناس منها ، لكونها من قسم الميـشابهات التي تنقسم آيات القرآن إليها وإلى المحكمات ، فلا معاني لها مفهومة ولا مطلوبة الفهم ، وما أراده الله بها مستور عنا .

لكنه يرد على حمل التمسك بالآية المذكورة على هذا المعنى أن فيه تصديقاً للعقلية

غير المعترفة بالمغيبات الخارجة عن متناول التجربة الحسية ، ويدخل في هذه العقلية عدم الاعتراف بوجود الله أيضاً كما قال الأستاذ فرح أنطون « إن في رأس الدين الإيمان بمخالق غير منظور » فليس الله على هذه العقلية بموجود أى ثابت الوجود حتى يكون له كتاب منزل كالقرآن ويكون في آية من آيات ذلك الكتاب حلُّ شبهة الأستاذ وإثاقده من المشكلة العلمية التي تسوق الإنسان إلى اعتناق فكرة الإلحاد وقد ساءت إليه غيره من نوابع الشرق الإسلامي الذين لم يطلعوا على ما اطلع عليه ذكاء الأستاذ من الآية المذكورة المنقذة .

فتبين أن الأستاذ لم يكن له أى نفع من الآية التي تمسك بها يجعله مختلفاً عن الملاحدة النوابيع ، فهو كهؤلاء لا يعترف بما لا يعترف به العلم الحديث الذي هو سائقهم إلى الإلحاد ، فينكر المعجزات وسائر المغيبات كما ينكرون . بل الأستاذ أسخف موقفاً منهم ، لأنهم على الأقل لا يضيفون إلى ضلال الإلحاد الذي في إنكار المغيبات ضلالاً آخر هو حمل آيات المعجزات وآيات البعث بعد الموت الصريحات الماثبات للقرآن ، على التشابهات غير مفهومة المعاني ، لكن الأستاذ ينكر المغيبات فيلحد وبقية على إلحاده دليلاً من القرآن^(١) فيلغى بهذا الدليل آيات لا تحصى من القرآن ويخليها عن المعنى الفهوم .

[١] لأريد أن أتهم الأستاذ بالكفر والإلحاد ولأخاله بنى وجوداته عمداً . فهو ليس غير رجل متقلب في شـك الذي استفاده من العلم الحديث ، وربما تراه في بعض تاراته وتطوراته خصماً هاجماً على هذا العلم الذي أكبره هنا كل الأكابر ، تراه خصماً هاجماً عليه من غير تخلص عن مغالب إضلاله ... لأريد أن أتهمه وإنما ألفت النظر إلى ما يلزم أقواله التي صرح بها أو يستنتج منها . وأنا أعرف أيضاً عدم جواز الحكم في حق أحد بما يلزم قوله أو يستنتج منه . وأعترف بأن لزوم الكفر ليس بكفر ، وإنما الكفر في التزامه كما أن لازم المذهب ليس بمذهب إلا أن يكون التزوم في المسألين لزوماً بيناً ، إذ عند ذلك يكون التزوم في قوة الالتزام .

أعرف كل ذلك وليس لي أى عداوة أو خصومة نحو الأستاذ . لكن من واجبي في هذا =

وكان الأستاذ قد كتب قبل مقالته التي نقلنا الجمل السابقة منها ، مقالة ادعى فيها استحالة كل ما ورد في القرآن من قصص معجزات الأنبياء عليهم السلام وقصة أصحاب الكهف وخروج دابة من الأرض تكلم الناس وخروج الموتى من قبورهم للحشر والحساب .. ادعى استحالة كل ذلك عند العقل والعلم ، ثم رد تلك الآيات الواردة فيها والتي تكاد تكون من كثرتها وتكرارها ربع القرآن ، إلى متشابهات غير مفهومة المعاني. وكان هذا سبب ردى عليه في مقالات نشرتها « الأهرام » وقد جمعها وكتبها في آخر هذا الكتاب مع مقالات الأستاذ التي قابل مقالاتي بها ، لتسهيل المقارنة بينهما للقارى .

== الكتاب ، وقد أردت أن أكون مشغولاً بالداء المصرى الذى أصيب به المسلمون المتعلمون في دينهم ، حق التشخيص ثم مداوهم بكل ما أوتيته من قوة والهمته من حجة - أن أتبع أقوال الأستاذة المصريين وأتبعها ، فربما يكون لازم القول الذى لا يكون عقيدة لفائله ، مذهباً متبعاً لكثير من الذين اتخذوا ذلك القائل قدوة لهم . فيكون فيما لا يضر القائل - إن فرضنا ذلك - ضرر عظيم لقراءه فيجب تنبيههم عليه ، لأنى كتبت هذا الكتاب للقراء المحايدون الصادق الرغبة في معرفة الحق واتباع ما هو الأحق بالقبول ، ولم أكتب للأستاذة الذين ناقشتهم وأنا أعرفهم لا يعترفون بأخطائهم مهما تبينت عند النقد ، لأنهم مرتبطون بما وصل إليهم من مذاهب الغربيين فلا يحيدون عنه ، وحسبك أنهم لا يعتدون بالأدلة المنطقية فأصبحوا لا دواء لداءهم كما قال الشاعر :

جنونك مجنون ولست بواجد طبيباً يداوى من جنون جنون

وحسبك أنهم لا يشقون بغير ما ثبت بالتجربة الحسية ، وقد قال الأستاذ فريد وجدى : كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتد به ، لأن ذلك ما وصل إليه من علم الغرب . ومقتضى هذا عدم ثبوت وجود الله ثبوتاً علمياً لأنه لا يدخل تحت التجربة الحسية ، وعلى الأقل لم يدخل إلى الآن .

ثم إن الأستاذ رغم هذا المانع العلمى يصدق بوجود الله لأن كبار العلماء في الغرب مثل « كانت » الألمانى يؤمنون بالله ولا يسمع الأستاذ أن يخالفهم . وهو أى « كانت » لا يبنى إيمانه على دليل عقلى نظرى بل على دليل سماه دليلاً أخلاقياً أساسه الإيمان بالنشأة الأخرى كما سيأتى تفصيله في هذا الكتاب . لكن الأستاذ لا يؤمن بالنشأة الآخرة ويرد آيات البعث بعد الموت أيضاً إلى متشابهات القرآن فلا يتعمق مذهب في الإيمان بالله مع مذهب « كانت » أيضاً ! فهل يستطيع أحد من العقلاء المنصفين أن يقول معتزلاً عن الأستاذ : ليس في رد آيات البعث بعد الموت في القرآن إلى المتشابهات غير مفهومة المعانى ولا سيما غير مفهومة المعانى لاستحالتها ، إنكار للنشأة الآخرة ؟

ولا شك أن تلك الأمور المذكورة التي أنكرها الأستاذ زاعماً عدم إمكانها ، لا يراها المتقدمون للأديان والمقتدون بوجود الله خارجةً عن متناول قدرته المحيطة بجميع الممكنات - وهي ممكنة في حد ذاتها - فلا يترددون في تصديق أن ما نطق به كتاب الله من أنباء المعجزات ، قد وقع كلها في عهود الأنبياء الماضين كما نطق وفُهِمَت معانيها وتفهم حالاً واستقبلاً كما نطق وفُهِمَت معانيها وتفهم حالاً واستقبلاً فهم معاني أوضح آيات الكتاب ، كما أن ما نطق به من أحوال النشأة الآخرة فُهِمَت معانيها وآمن بها المؤمنون في كل عصر ، وكيف لا تُفهم وقد خصها الله سبحانه بالاعتناء بتفهمها ، فيرى قارى كتاب الله في آياته التي قلما تخلو عنها سورة من سورته كيف يجادل القرآن منكراً البعث بمد أن كان الإنسان تراباً أو عظماً نخرة ويتشدد في حاجتهم . حتى إذا قال أحد من الناس المدعين لأنفسهم الفهم أكثر من غيرهم أو المتساوين معهم في الفهم : « لا أفهم تلك الآيات كان ذلك معاندة القرآن ، لا أكثر ولا أقل وهذا كما تحدى الله بما أظهره على أيدي رسله إلى الناس من المعجزات ، منكراً رسالاتهم في القرون الماضية وقد أظهرها الله لإعجازهم عن المعارضة بأمثالها ، وقصها القرآن تذكرة وعبرة للخلف من عجز السلف لا لإعجاز الخلف عن فهم ما وقع للسلف مع أنبياءهم . فهل يمكن بمد هذا وذاك أحداً ممن يؤمنون بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر أن يبلغ به استبعاده لوقوع معجزات الأنبياء فيما مضى من الزمان كما قصها الله علينا في كتابه ، ووقوع البعث بعد الموت في مستقبل الزمان كما أخبر الله به فيما لا يحصى من آيات كتابه ، مبلغ أن يقول : لا أفهم ماذا يقول الله في تلك الآيات الكثيرة ولا يفهمه أحد من أصحاب العقول ، فتلك الآيات آيات متشابهة خارجة عن طور الفهم لما أراد من معانيها ، كما أن المعاني الظاهرة منها خارجة عن طور العقل والإمكان ... فإن بلغ به استبعاده لما نطقت به تلك الآيات الصريحات الصارخات ، مبلغ أن يقول هذا القول كان ذلك إنكاراً مضاعفاً لتلك الآيات وما نطقت هي به .

لا، لا، إن دعوى كون تلك الآيات من التشابهات غير المفهومة احتقار من الأستاذ لقراء كلامه بنسبتهم إلى العجز عن فهم ما يرمى إليه بدعواه من عدم إيمانه بصدق تلك الآيات ، أو إشارة منه إلى أن في مصر يقول من شاء ما يشاء ولا يخاف تبعه ما قاله ، لا من حيث حرية القول الدستورية ، بل من حيث أنه لا تراعى بها حرمة القول وكرامته ، فيُلقي به جزافاً ولا يبالي ' بكونه حقاً أو باطلاً أو مصادماً للبديهي . وإنما يبالي بأسلوب الإلقاء وبما في القول من إرضاء هوى محمى بقوة من القوى الزمنية . . . فقد قرأت لأحد من كبار الأساتذة بمصر - المرحوم عبد الله عفيفي بك - أنه كان يدعى في مناقشة واحد من أعيان محرري « الأهرام » أن الشاعر المتنبي لم يهجُ الأمة المصرية في مناداتها بقوله : « يا أمة ضحكك من جهلها الأمم » في قصيدة له في هجاء كافور ^(١) .

[١] وفي مصر التي أصبح العلم فيها عبارة عن تحسين الكلام وتزيينه ، لم يحفظ الكلام أيضاً بقيمته ولم تعد صلة صحيحة بين اللفظ ومدلوله ، إذ لا يقرأ القارئ - من تعويده الكتاب عليه - على أنه كلام صادق وإنما يقرأه على أنه قول بليغ جاذب . وهذا هو الذي توضح الكتاب وقراؤهم عليه ، وهذا هو ما ينتظره القراء من الكتاب ، فلو شذ أحد واهتم فيما كتبه بمطابقة الواقع ذهب اهتمامه هدرا ، فارتفع الأمان من تأثير القائل بقوله في قلب السامع من ناحية مطابقتها للواقع . وإذا كان قول الله في كتابه عن معجزات أنبيائه وبشئ الناس عن قبورهم للنشأة الآخرة وما بعد البعث من الحشر والحساب والثواب والعذاب ، لا يؤثر في قلب قارئ القرآن على ما تلقاه الأستاذ فريد وجدي ، بوقوع تلك المعجزات في سالف الزمان ووقوع تلك الأحوال الأخروية في المستقبل ، فما ظنك بما يقوله الإنسان ليؤثر بقوله في نفوس سامعيه .

ثم إنك لو أردت مثلاً أن تمدح أحداً بما يستحقه فقد قبل بمصر فيمن هو أدنى من ممدوحك بما هو أكثر من قولك وأغلى ، وإن شئت أن تهجو أحداً بما يتفق مع حاله فقد هجى في مصر من هو أهون شراً من مهجوك بما هو أشد وأمر من قولك الذي وازنته مع المفعول فيه وفدركه بقدره . . . وقلماً يقرأ كتاب في مصر ويشاد بذكره من دون محسوبة ، كما أت الموظفون يمينون لوظائفهم ويتلون فيها النعج بهذا الشكل وأكبر المحسوبيات التي تنال بها كبريات الوظائف هو المحسوبة المتصلة بالإنجليز ثم الأقوى فالأقوى من القوى الداخلية المختلفة الألوان وليس للحق أى تقوؤ يحجب هذه القوى ، فمن العجائب أن الجريدة المعروفة بالإنجليزية « تيمس » كانت هي التي رشعت الأستاذ المراغى لمشيخة الأزهر الشريف في المرة الثانية .

وهنا شيء آخر وهو أن منكرى معجزات الأنبياء والنشأة الأخرى يكونون فيما نعرفه من منكرى الأديان ، أما الجمع بين إنكار المعجزات وإنكار اليوم الآخر وبين ادعاء الإسلام و « رئاسة » نور الإسلام^(١) فهذا أول فارورة كسرت وأعجب حادثة وقعت من عجائب مصر التي تبارى أمريكا ببلاد العجائب . وقد كان الشيخ محمد عبده أورد في كتاب « الإسلام والنصرانية » أمثلة في تاريخ الخلفاء من سماحة الإسلام ، فلو عاش ورأى الأستاذ فريد وجدى بك في رأس « نور الإسلام » و « مجلة الأزهر » لأضاف مثالا هاما إلى أمثلة سماحة الإسلام وشاهداً إلى شواهدهما ، ولا عترف بأن الأستاذ بقوله في تفسير آيات المعجزات وآيات البعث قد ضرب الرقم القياسي الذي وضعه الشيخ في تفسير سورة الفيل !!

وكانت قد أدهشتني عقلية الأستاذ فريد في زعم أن معجزات الأنبياء مستحيلة عند العقل ، وكذا البعث بعد الموت ، طبق زعم الملاحدة من الماديين والطبيين وزعم أن هذا الحكم باستحالتها مقتضى العلم كما أنه مقتضى العقل ، وهو يملن عقلته هذه على صفحات « الأهرام » ولا يقابلها الرأي العام الإسلامي بالاستنكار ، حتى ولا إفشائه عن نوابغ البلاد الإسلامية من الكتاب والشعراء في استبطانهم الإلحاد وتمسكهم بها تماشياً مع العلم والعقل ، ولا يكون بين إعلان هذه العقلية عن نفسه وعن نوابغ الشرق الإسلامي وبين تعيينه لرئاسة مجلة « نور الإسلام » الأزهرية إلا بضعة أيام^(٢) .

[١] اسم المجلة الأزهرية في مبدأ تولى الأستاذ الوظيفة .

[٢] ومن العجائب أن الشيخ المرحوم الظواهري الذي كان شيخ الأزهر يومئذ يقول في مذكراته التي نشرها ابنه بعد وفاته (ص ٢٨٩) متعمداً لتبرير هذا التعيين ومتحملاً لأوزاره عند الله : « عند انتشار مجلة نور الإسلام أوصاني توفيق نسيم باشا بتعيين صديقه عبد العزيز محمد بك (الباشا وزير الأوقاف سابقاً) مديراً لها وأثنى عليه كثيراً فعينته ولكن بالأسف وجدته بعد ذلك غير كفء لها فأبعدته وعينت الأستاذ فريد وجدى بدله فتألم توفيق نسيم باشا من =

ساورت أفكارى هذه الاحجيات الفامضة حتى اطلعت على المناظرة القلمية بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون صاحب مجلة « الجامعة » الذى ادعى فى غضون المناظرة أن جميع الأديان تتنافى مع العقل والعلم ، ولم يتغلب الشيخ المناظر على خصمه أو على الأقل لم يقتنع الراى العام الثقافى بغلبته عليه ، بل تأثر الشيخ نفسه من عقلية الأستاذ^(١) ولم يسلم عن التأثير بها حتى بيثه الأزهر . وبفضل هذا الاطلاع انحل على كثير من الألغاز المعجية المصرية حتى أصبح مفهوماً سر استقبال كتاب « حياة محمد » الذى سعى مؤلفه جهد طاقته لإخلاء حياته صلى الله عليه وسلم عن المعجزات ، برغبة عظيمة من القراء استلزمت طبعه مرة ثانية قبل أن يمضى على طبعته الأولى سنة ، وما كفت ثانية الطبعة فى رى الرغبات المتمطشة حتى احتيج إلى ثالثها .. أصبح سره مفهوماً ومعه سر تقربط الأستاذ الأكبر المراغى للكتاب المذكور .

فبعد أن رأيت بمصر ذلك التيار الذى يقلب الحقائق رأساً على عقب فبعد الديانة جهلا وغباء ، والإلحاد علماً وعقلا ونبوفاً ، وقد علا التيار حتى تسلق منبر الأزهر ، وبعد

= ذلك كثيراً وكان هذا من ضمن مخاصمته لى فيما بعد « .. وكان المقول للأستاذ فريد وجدى بك الذى ثبت فى منصبه الأزهرى على طول عهد مشيخة الأستاذ المراغى الثانية ، أن يكون تعيينه أيضاً فى ذاك العهد ولا أدرى من أوعز إلى الشيخ الطواهرى الضعيف الإرادة بهذا التعمين السابق لأوانه . ولم يبعد الشيخ الطواهرى فى هذا التبديل عبد العزيز بك محمد فقط بل أبعد منه عن المجلة الأزهرية فضيلة الأستاذ محمد الخضر حسين لعدم إمكان اتفاقه مع الأستاذ فريد وجدى فى المبادئ فاستبدل بهذين الرجلين المؤمنين بمعجزات الأنبياء والنشأة الآخرة من أنكرهما على صفحات الأهرام ولم يحف مداد الإنكار بعد .

[١] وكان الشيخ قبل مناظرته الأستاذ تحت تأثير مشكك آخر . ومن أجل ذلك قابل شبه خصمه فى مناظرته هذه بإيمان ضعيف لا يكفل لحجته النجاح والغلبة . ولو لم يكن الشيخ تحت هذه المؤثرات لما وسعه أن يذهب فى تفسير بعض آيات القرآن الحكيم إلى تأويلات سخيفة لا يقبلها العقل والتوق السليمان كقوله فى عرش بلقيس إنه لم يؤت به لى سليمان عليه السلام كما هو مقتضى صراحة القرآن وإنما صنع مثله ، وقوله فى انغلاق البحر لموسى عليه السلام ثم انطباقه على فرعون وجنوده إنه كان جزراً ومدا .

أن رأيت بها من العجائب باسم العلم ما يعتبر المكنات مستحيلات - في حين أن العلم يسمى فيكاد يجعل المستحيلات ممكنات - وباسم الدين وتأليفه مع العقل والعلم ما يلغى ربع القرآن ويخليه عن المعنى باسم التشابهات ... بعد أن رأيت كل هذا أصبح عندي من الواجب كبح جماح المقتنعين والمفتريين بالدعوى الإلحادية ، تقليداً منهم واتخاذاً بما سمعوا من بعيد أن في الغرب علوماً مثبتة وعلماء إثباتيين وعلى التعبير المصري : وضعيين لا يعترفون إلا بما يشهد به الحس ويشكرون ما وراء ذلك لعدم إبقائه على أساس صحيح من العلم . فمنهم الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده الذي يقول إن العقل والعلم لا يعترفان بوجود الله لعدم كونه منظوراً بالعيون ، وكذا كل ماجاء به الأديان ولم يدخل تحت المشاهدة والتجربة لأهل هذا العصر من المعجزة والوحي والنبوة والبعث والجنة والنار . ومنهم نوابغ الكتاب والشعراء المسلمون الذين شهد الأستاذ فريد وجدي بك باستبطانهم الإلحاد من غير ذكر أسمائهم . ومنهم الأستاذ المذكور نفسه المنقول كلامه من قبل وهو ينص على أن الأديان لا تأتلف مع العلم . فهي منبوذة بيد العلم إلى عالم الأساطير ، وكل ماورد في كتبها المقدسة مما ذكرنا فمن المستحيلات في نظر العلم والعقل ، وغاية مايقال في تأويلها أنها متشابهات غير مفهومة .

وقد كان من جملة أقوال الأستاذ فريد وجدي المنقولة : « ان الشرق الإسلامي لما اتصل بالغرب وارتشف من مناهله العلمية ووقف على الميتولوجيا والأديان المقتدوف بها فيها ووجد الإسلام أيضا بين تلك الأديان - لم ينبس بكلمة لأنه رأى الأمر أكبر من أن يحاوله ولكنه استبطن الإلحاد وتمسك به متيقناً أنه مصير اخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية » . وفي هذا القول شيء كثير من المغزى جدير بأن تطل عليه وقفة التأمل : رجال من نوابغ البلاد الإسلامية يستبطنون الإلحاد ويتسترون في تهيمته الأذهان لقبوله ولا يصارحون به غير أمثالهم لئلا يقاطعوا أو يُنفوا من الأرض ، مع أن الأستاذ يعرف أن الإلحاد في زماننا لا يكون مدعاة لنفي الملحد أو مقاطعته بل يهيء له

مركزاً وأنصاراً بقدر ما يهيئ له من الأذهان الجديدة فضلاً عن المهيئين والمهيئين من قبل، وإنما السبب في اجتنابهم المصارحة لغير أمثالهم أن الدعوة إلى الإلحاد من وراء الستار تكون أنجح، وهم يعرفون ذلك كما يعرف الأستاذ ويقلدهم في السبى من وراء الستار . ثم لا شك أن الأستاذ صور نفسه حين يصور الشرق الإسلامى الذى أخبرنا باستبطانه الإلحاد بسبب اتصاله بالغرب وعلومه ، إذ لا معنى لاستبطان الشرق الإسلامى وخصوصاً لا معنى لقوله « وتمسك به متيقناً أنه مصير اخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية ! » لأن ذلك القول لا ينطبق على الشرق الإسلامى ، فمن هم اخوان الشرق الإسلامى الذين سيكون مصيرهم مصيره فى الإلحاد متى وصلوا إلى درجته فى العلم ؟ فهل الشرق الإسلامى ألد أولاً واستبطن الإلحاد انتظاراً منه أن يصل أخوانه الشرقيون غير المسلمين إلى درجته العلمية فيلحدوا مثله ^(١) ؟

والحق أنه لا معنى لهذا البيان ، فليس مراده من الشرق الإسلامى إلا نفسه واخوانه الذين ينتظر أن يكون مصيرهم مصيره ، اخوانه .. ثم ذكر أن فى البلاد الإسلامية نوابغ مثله من الكتاب والشعراء يستبطنون الإلحاد ويهيئون الأذهان لقبوله دسا فى مقالاتهم وقصائدهم كما يدس الأستاذ .. فإن كان للفقرة المتقدمة من كلام الأستاذ معنى غير ما ذكرنا كانت هذه الفقرة الثانية تكراراً للأولى من غير طائل ^(٢)

[١] ومن العجائب أن مشيخة الأزهر تحاول دعوة الغرب إلى الإسلام بواسطة ترجمة القرآن إلى لغات الغربيين فى حين أن الشرق الإسلامى يستبطن الإلحاد على قول رئيس تحرير « مجلة الأزهر » و « نور الإسلام » فهل لا يلزم إذن أن يكون الشرق الإسلامى أحوج إلى الدعوة إلى الدين قبل الغرب ؟ وإن كان المراد من الشرق الإسلامى المستبطن للإلحاد هو الأستاذ نفسه أعنى رئيس تحرير مجلة الأزهر، تبتدىء الحاجة إلى الدعوة من دعوة الأزهر وتستفحل الرزية .

[٢] مثلاً إن الأستاذ لا يصدق أو على الأقل يلزمه أن لا يصدق بخارقة تولد المسيح عليه السلام من مريم البتول بسبب كونها مخالفة لقانون العلم الطبيعى ويرد قول كتاب الله فيها إلى المشابه كما رد إليه سائر آيات المعجزات بهين السبب وأنس الكتاب هكذا : =

وكان دس الأستاذ أبلغ وأقرب إلى المصارحة ، لاسيما في قوله « لم ينبس بكلمة لما رأى دينه ماثلا بين الأديان المقدوف بها إلى عالم الأساطير ، لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله » بمعنى أنه يرى غير ممكن أن ينقذ دينه فيخرجه من الحفرة التي قذف به إليها مع سائر الأديان ، بأن يدافع عنه بالحاجة ، فقد سجل على نفسه نيابة عن الشرق الإسلامى بالمعجز عن الدفاع عن الإسلام ولقن من يحاول الدفاع عنه درس اليأس ، وبهذه تم الدس !!

وقد جاءت كتابة هذه الكلمات من الأستاذ جواباً عما كتبت في الرد على مقالته الأولى ، فكأنه حاول تهديدى بسلاح العلم الحديث قائلا : إن هذه المسائل التي تصر أنت على الاحتفاظ باعتقادها وتوصى بها للناس ليعضوا عليها بالنواجذ ، قد قذف بها العلم الحديث - الذى له الدولة اليوم في الأرض - قذف بها مع الأديان النطوية عليها إلى حفر الأساطير .. وقد جرى قبلك أمور أنت في غفلة منها وهى أن ممتعلمى الشرق الإسلامى بعد الاتصال بعلوم الغرب رأوا دينهم في تلك الحالة المنبوذة ، فلم يستطيعوا أن يتكلموا في الذود عن دينهم كلمة ... قاله وظننى أنهيب كون القاذف بالأديان جملة هو العلم وأكم فى كآتهيب الشرق الإسلامى وكم فيه ، وقد عرفت أنه كنى بالشرق الإسلامى عن نفسه ؛ أو ظننى أشوب دفاعى عن كرامة الدين الإسلامى

= « واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا . فاتخذت من دونهم حجابا فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا . قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا . قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا . قالت أنى يكون لى غلام ولم يمسسنى بشر ولم أك بغيا . قال كذلك قال ربك هو على هين ولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان أمرا مقضيا . فحملته فانتبذت به مكانا قصيا . »

ولينظر القارئ كيف تكون هذه الآيات الصريحة متشابهة غير مفهومة ؟ نعم فيها من التشابه قوله تعالى فقط « فأرسلنا إليها روحنا » .

بشيء من التخوف والتقهقر أمام ذلك السلاح الراقى كما شاب الشيخ محمد عبده في مناظرة الأستاذ فرح أنطون لما حمل عليه الأستاذ بسلاح فصل الدين عن الدولة الذى تمسك به الفرييون فتقدموا على زعمه بفضل هذا التمسك وأهمله المسلمون فتأخروا . فجعلته أى الشيخ هذه الحملة يتقهقر أمامها ويهاجم علماء الدين بدلا من خصمه متهمًا إياهم بالجود ومحملاً عواتقهم وبال تأخر المسلمين . فكأنه لولا جودهم الذى ينعهم من الأخذ بكل جديد لاقتبس المسلمون مبدأ الفصل أيضًا ، كأنه لا مانع من العمل به غير جودهم ، أو كأنه لا جواب عن مسألة إهمال هذا المبدأ غير الطمن فى علماء الدين بدلا من الطمن فى مبدأ الفصل نفسه !

لكن الأستاذ سيرانى إن شاء الله أصمد ولا أتقهقر أمام أى خصم فى الدفاع عن الإسلام حتى ولو كان الخصم علماء من العلوم أو بالأصح ولو كان زعم كثير من الناس كذلك . لأن لى عقيدة راسخة وإيمانًا ثابتًا يكفلان لى بأن الإسلام بعلو ولا يمل عليه وأنه لى يعمل الله للكافرين على المؤمنين سبيلًا .

أما تظاهر الأستاذ بالدفاع عن الإسلام بعد أن لقن الناس درس اليأس عن الدفاع ، برد ما فى القرآن من أنباء المعجزات والبعث عن القبور للحشر والحساب والثواب والعقاب .. برد كل ذلك إلى التشابهات فلا يزيد على المعجز الذى سجله على نفسه فى تسجيله على الشرق الإسلامى ، بشيء غير ما يشبه قولهم : « عذره أقبح من ذنبه » إذ ليس معنى رد تلك الأنباء إلى التشابهات إنكار ما جاء عنها فى القرآن بلطف ، بل معناه إنكاره بأقضى تعبير وأشنعه .. ففيه تكذيب القرآن بادعاء أن ما ورد فيه على صورة الواقع غير واقع ، وفيه تجهيل القرآن بادعاء أنه لا يميز المحال من الممكن فيحدث عما لا يمكن وقوعه فى صيغ الواقع^(١) وفيه مع ذلك رمى القرآن بالفشل

[١] وكان واجب الأستاذ لو أن عنده شيء من الفيرة الدينية أو استقلال الفكر ، أن لا يمكن فعل العلم الحديث هذا بالدين كسلم بصحة ماقله ، بل يحتج عليه بما معناه : غايه مايكون =

والإخفاق في محاجة النكرين فلا يحصل على شيء من غير إضاعة أنفاسه ، حيث يجتهد ليقيم شواهد على قدرة الله وصدق أنبيائه بالمعجزات التي أخبرنا بظهورها على أيديهم ، فتكون نتيجة عجز الله عن خلق تلك المعجزات وعن تفهيم الناس أنباءها المسرودة في كتابه المنزل على خاتم رسله... ففضلا عن إقناعهم بوقوعها، يأتي بالقول المتشابه بدلا من المنفع . كما أنه أي القرآن يحاول محاجة النكرين لليوم الآخر استبعاداً منهم لبعث الموتى عن قبورهم بعد أن كانوا أرباباً ، بإيضاح قدرة الله عليه في فنون من أساليب الإقناع وأمثلة القدرة ليقربه من الأفهام فلا يستطيعه ويُقضى عليه بالفشل ، فهو فيما يقول مثلاً في آخر سورة يوسف :

« لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه ... » الآية .

وفيما يقول : « ذرهم يخوضوا ويلعبوا حتى يلافوا يومهم الذي يوعدون . يوم يخرجون من الأجداث سراغاً كأثمهم إلى نصب يوفضون خاشعة أبصارهم ترهقهم ذلة ذلك اليوم الذي كانوا يوعدون . »

وفيما يقول : « فلينظر الإنسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب إنه على رجه لقادر يوم تبلى السرائر فما له من قوة ولا ناصر والسماء ذات الرجع والأرض ذات الصدع إنه لقول فصل وما هو بالهزل .. »

وفيما يقول : « ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً فهل وجدتم ما وعدكم ربكم حقاً قالوا نعم فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين

== من حق العلم المبني على التجربة الحسية أن لا يحكم في شأن الدين إثباتاً أو نفياً كما قال معالي الدكتور هيكل باشا « لا يثبت ولا ينفي » أما فذفه بالأديان جملة إلى عالم الأساطير ، الذي يرجع إلى الحكم فيها بالنفي فليس ذلك من حق هذا العلم بميزاته الحسي الضيق ، فإذا اجترأ عليه خرج عن حدوده فانقلب جهلاً . وسبطلح القارئ على تحقيق قولي هذا وتفصيله إن لم يطلع عليه فياسبق من هذا الكتاب .

الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة كافرون . »

وفيما يقول : « فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون قال قائل منهم إني كان لي قرين يقول أئنك لمن المصدقين ، أءذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أءنا لمدينون . قال هل أنتم مطمعون فاطلع فرآه في سواء الجحيم . قال تالله إن كدت لتردين ولولا نعمة ربي لكنت من المحضرين . أفا نحن بميتين إلا موتتنا الأولى وما نحن بمعذبين . إن هذا هو الفوز العظيم . لئلا هذا فليعمل العاملون . »

وفيما يقول : « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعداً عليه حقا ولكن أكثر الناس لا يعلمون . ليبين لهم الذي يختلفون فيه^(١) وليعلم الذين كفروا أنهم كانوا كاذبين . إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون . » وفيما يقول : « ومن آياته خلق السموات والأرض وما بث فيهما من دابة وهو على جمعهم إذا يشاء قدير . »

وفيما يقول : « زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربى لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير . »

وفيما يقول : « يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويحيي الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون . »

وفيما يقول : « أفعيننا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد . »

وفيما يقول : « أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يبي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير . »

[١] الأستاذ فريد أحوج الناس إلى البت ليبين له الله ما اختلف فيه مع مجادلبيه وفيهم القرآن وآياته التي أوردنا بعضاً منها . ولم يقع من الأستاذ أن عدل عن دعواه واعترف بأنه مخطئ أمام أية حجة قطعية . ولعله ينكر المثلث لا يظهر أخطاؤه في مجادلاته مع الناس ظهوراً لا قبل له بإنكاره .

وفيما يقول : « ق . والقرآن المجيد . بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب . أإذا متنا وكفنا تراباً ذلك رجع بعيد . قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ . »

وفيما يقول : « لا أقسم بيوم القيامة ولا أقسم بالنفس اللوامة . أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه . بلى قادرين على أن نسوي بنانه . بل يريد الإنسان ليفجر أمامه يسأل أيان يوم القيامة . »

وفيما يقول : « ويل للمكذبين الذين يكذبون بالدين وما يكذب به إلا كل ممتد أثيم إذا تنلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين . كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون . كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون . ثم إنهم لصالو الجحيم . ثم يقال هذا الذي كنتم به تكذبون . »

وفيما يقول : « ويل يومئذ للمكذبين . فبأي حديث بعده يؤمنون ^(١) . »

وفيما يقول : « يوم يقوم الروح واللائكة صفاً لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صواباً . ذلك اليوم الحق فن شاء اتخذ إلى ربه مآباً إنا أنذرناكم عذاباً قريباً . يوم ينظر المرء ما قدمت يداه ويقول الكافر يا ليتني كنت تراباً . »

وفيما يقول : « فلا تحسبن الله يخلف وعده رسله إن الله عزيز ذو انتقام . يوم تبذل الأرض غير الأرض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار وترى المجرمين يومئذ مقرنين في الأصفاد سرايلهم من قطران وتغشى وجوههم النار ليجزى الله كل نفس ما كسبت إن الله سريع الحساب هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا أنما هو إله واحد وليذكر أولو الألباب . »

في كل ذلك وأمثاله التي لا تحصى من كثرتها، يلزم على رأى الأستاذ فريد وجدى

[١] وهذه الآية آخر سورة كرر فيها قوله « ويل يومئذ للمكذبين » عشر مرات .

أن يكون القرآن بلاغته السَّلمة لم ينجح في مهمته ولم يَقم بحجته وإنما أتى بعبارات غير مفهومة . وإذا لم ينجح القرآن في تفهيم قدرة الله على إنشاء الناس بعد موتهم وكونهم تراباً ، نشأة ثانية ، بالرغم من كمال اعتناؤه بتفهم ذلك فليس بناجح فيما سواه من مقاصده ، ولم يبق معنى لكونه في أعلى درجات البلاغة . وإذا كان القرآن معجزاً فهل إعجازه في أن لا يستطيع تفهيم كلامه وتبليغ مرامه فيأتي بما لا يفهم ويكرره في أساليب متنوعة غير مفهومة ؟ فهو معجز أم عاجز ؟^(١) مع أن نصوصه التي أوردنا قبل هذا الكلام نماذج منها واضحة يفهم معانيها كل من يعرف العربية الفصحى . والحقيقة أن قول القائل في حق كلمات ظاهرة المعاني : « أنها لا تُفهم » معناه إنكار ما فهم منها يبرود ومروءة .

هذا إذا كان مراد الأستاذ من اعتبار آيات المعجزات وآيات البعث بعد الموت من التشابهات اعتباراً لها من متشابه اللفظ الذي لا يفهم معناه اللغوي كالحروف المنفصلة الواردة في أوائل بعض السور^(٢) أما إذا كان مراده من رد التشابهات اعتباراً لها من متشابه المعنى مثل « الرحمن على العرش استوى » بناء على أن له معنى مفهوماً ولكن

[١] وليت شمري كيف يؤلف الأستاذ فريد الذي كان في طليعة المحبين لحادثة ترجمة القرآن إلى اللغة التركية ليقرأها المصلون في تركيا الحديثة ، وفي طليعة المنفيين في سبيل تحبيذها كثيراً من الخبر والورق ، كيف يؤلف بين ادعاء إمكان الترجمة وبين كون كثير من آيات القرآن متشابهاً عنده لا يفهم مراد الله منه ؟

أجل ولا عجب في ذلك فإن الأستاذ فسر القرآن فيما مضى من الزمان من أوله إلى آخره . فيظهر أنه فسره من غير فهم ، فلا بدع إذن لمن ترجمه المترجمون أيضاً غير فاهمين .

[٢] وهذا الاحتمال على الرغم من كونه في غاية البعد قد حملنا مراد الأستاذ عليه أولاً لكون المحذور المقرب على الاحتمال الثاني الذي ذكرناه بعده وهو تكذيب مناطق به القرآن ، مستوراً غير ظاهر في هذا الاحتمال ولأن ما ادعاه الأستاذ في مقالته التي رد بها عليّ ، من عدم كون ما أراد الله من تلك الآيات مفهوماً ولا كونه مطلوب الفهم ، يميل إلى هذا الاحتمال ، كما كان في كلامه ما يميل إلى الاحتمال الثاني أيضاً .

المعنى المفهوم منه محال في حقه تعالى لإيهامه الجسمانية . فكأن المعاني المفهومة من آيات المعجزات وبعث الأموات مستحيلة أيضاً لاستحالة وقوعها ، وقد صرح الأستاذ في مقالاته بهذه الاستحالة عند نقاشنا المسألة . فإذا كان الأمر كذلك كان مراده من تسمية هذه الآيات بالمتشابهات تكذيبها لكونها ناطقة بالحالات ، مع استبطان هذا التكذيب .

ثم إننا لو فرضنا أن الأستاذ يتأول آيات المعجزات والبعث والنفوس بهذا التأويل الفاسد المبني على الفاسد وينتقد القرآن على زعمه من أن يكون ناطقاً بالمستحيلات ، فإذا يفعل فيما يمتقده المسلمون من أن القرآن كلام الله المنزل بواسطة الملك على محمد صلى الله عليه وسلم وينطق به القرآن نفسه كما ينطق بنزول التوراة والإنجيل والزيور على موسى وعيسى وداود عليهم السلام ؟ مع أن العلم الحديث الذي تبجح الأستاذ به ونبذه الأديان إلى عالم الأساطير ، لا يقر بمسألة الوحي وإنزال الكتب ، ويراها أيضاً من المستحيلات المخالفة لسنة الكون كما يرى المعجزات وبعث الأموات منها ^(١) . ويمتبر هذا الرأي في رأس أسباب نبذه الأديان إلى عالم الأساطير ، فهل يصدق الأستاذ العلم الحديث في رأيه هذا أيضاً ، ثم يراجع المخلص الذي ابتدعه إزاء آيات المعجزات وإحياء الموتى فيرد آيات الوحي وإنزال الكتب أيضاً إلى المتشابهات التي لا تفهم معانيها أو لا تقبل على ظواهرها وينتهي بسخافته إلى إنكار أساس النبوة وإنكار أن يكون القرآن كتاب الله المنزل ؟؟ وإذن فما معنى تأويل آياته وتأليفها بمقتضى العقل والعلم ؟ وما الحاجة إلى هذا التكلف في تصحيح نصوص كتاب ليس بكتاب الله ولا بضروري

[١] ألا ترى أن الأستاذ فرح أنطون حين أحصى مالا يقبله العقل والعلم على زعمه من العوائد الدينية الأساسية مثل وجود الله والمعجزات والبعث والحشر والثواب والعقاب ، ذكر معها الوحي والنبوة أيضاً ؟ ومن هنا يظهر سراجتهاد الأستاذ فريد لا لاح له أخيراً أن يكتب مقالات في « مجلة الأزهر » لإثبات إمكان النبوة والوحي ، في تصوير النبوة بما يشبه العبقرية إن لم يجعل منها صراحة . وقد سبق الكلام عليه .

من هذه الناحية أن يكون جميع ما حواه مضمون الصحة ؟ مع أن ذلك التصحيح في معنى الإفساد والإلغاء .

هذا رأى الأستاذ فريد وجدى بك وهذا ما ينتهى إليه رأيه وهو يعلن على صفحات جريدة « الأهرام » ولا يقابله الرأى العام الإسلامى بمصر بالاستنكار حتى ولا إقشاه عن كتاب المسلمين وشعرائهم النوابيع في استبطنهم الإلحاد وما ينتظرونه من أن يكون مصيرهم غير مصيرهم متى وصلوا إلى درجتهم العلمية .

وقد يتوقع من الأستاذ بعد اطلاعه على قوى هذا أن يقول : « إذا كان الرأى العام الإسلامى لم يقابل ما جهرت به من الفكرة بالاستنكار ولا الكتاب والشعراء النوابيع الذين أفضت عنهم ما يستبطنونه من الإلحاد وما يدسون في مقالاتهم وقصائدهم من تهينة الأذهان لقبول ما يستبطنونه إلى أن يكون الباطن ظاهراً ... إذا كان هؤلاء وهؤلاء لم ينكروا على ما كتبته وأنا اليوم رئيس تحرير « مجلة الأزهر » ومديرها بفد مجلة « نور الإسلام » فإذا يكون من حق الشيخ مصطفى صبرى أن يقوله ، ومى من المؤيدات ما أحصاه هو نفسه ؟ .. ومن بديع المؤيدات أن تعينى من مجلس الأزهر الأعلى لرأس مجلة الأزهر السمة يوم التميعين « نور الإسلام » صادف زمناً أوشك فيه النقاش بينى وبين الشيخ أن ينتهى ولم ينته بعد ، فجاء ذلك جواباً على حملات الشيخ أبلغ من الرد الذى تتضمنه مقالائى المقابلة !!

وأنا أجيب على قول الأستاذ هذا المفروض بأنى لا أنكر هذه المؤيدات لاسيما الأخيرة التى نالها ككفاة على رأيه في معجزات الأنبياء وبعث الناس بعد الموت وتحمسه في حكاية ما فعله العلم الحديث بالأديان وما عجز الشرق الإسلامى أن يفعله من الدفاع عن دينه وما زاد الطين بلة من تطوع نوابيع الكتاب والشعراء وكلاء العلم الحديث الغربى في الشرق الإسلامى للسمى في القضاء على ما بقى في القلوب من الإسلام

وإقامة الإلحاد مقامه ، دسًا في مقالاتهم وقصائدهم ... أنا لا أنكر وقوع المكافأة على مالمع الأستاذ من دوره في هذه الأفمال اللى مثلها بمهارة ، حتى إني لا أنكر احتمال ارتقائه بعد حملاتى الجديدة عليه فى كتابى هذا ، إن لم أقل إلى مشيخة الأزهر فى مشيخة كلية أصول الدين !.. وربما أكون أخدم مصلحته بتلك الحملات ولا أضن به عليه ، بصفة رجل ضحى بكل شىء فى سبيل التصريح بكلمة حق ، لاسيما فيما يتعلق بالدفاع عن الإسلام وعقائده العزيرة ... لا يمنعنى من نقد أفكار الأستاذ ومبادئه المستندة إلى التقليد المحض للغرب ، كثرة المؤيدات اللى وجدها وقد لا يزال يجدها فى مصر الحاضرة المقلدة بل المستبطنة للإلحاد على تقدير الأستاذ نفسه فى حق الشرق الإسلامى الذى لا يمكن أن تكون مصر خارجة عنه ، ولا يكبر فى عيني أن تكون الدنيا مع الأستاذ زيادة على مستبطنى الإلحاد النوايغ بل ولا العلم الذى يدعى أنه يستند إليه فيما يستند إليه ، إذ لا يمكن أن يكون العلم الذى يدعو منغليه إلى الإلحاد، علمًا صحيحًا تجاه قوله تعالى « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائمًا بالقسط ». بل إني أقول قولًا يحمل ما أشكل على الأستاذ فى مسائل المعجزة والبعث بعد الموت من أساسهما : وهو أن الأستاذ الذى أنكرها وادعى استحالتها عند العقل.. لاشك أنه تابع فى هذا الرأى للغربيين علماء العلم الحديث الذى أطراه فى صدر مقالته كما نقلناه من قبل ، ولكن هل يعرف الأستاذ أن منكرى المعجزات والنشأة الأخرى من علماء الغرب ينكرونها لعدم اعترافهم بوجود الله وبنائهم الكائنات على أساس الطبيعة ؟ فلو كانوا اعترفوا بوجود الله الذى يخلق ما يشاء ويختار فلا داعى إذن إلى إنكار المعجزات والنشأة الثانية ولا إلى القول باستحالتها عند العقل لأنه إذا كان الله هو الذى خلق الناس فى نشأتهم الحاضرة فى الإمكان دائمًا أن يخلقهم بعد موتهم وتلاشى أبدانهم مرة ثانية أو ثالثة أو كلما شاء ذلك . وكذا إذا كان الله خالق الحيوان والنبات بجميع أنواعهما فمن السهل عليه أن يخلق ثعبانًا من عصا موسى عليه السلام

ولا مانع منه أصلا في نظر العقل بعد تسليمه بوجود الله ، وبعد الاعتراف بوجود الله يكون كل شيء سهلا ويكون التوقف في مسألة المعجزات أو البعث بعد الموت لاداعي له إلا غواية التوقف^(١) .

فلا بد للأستاذ فريد وجدي إما أن يؤمن بالله ويؤمن معه بما جاء في كتابه من أنباء معجزات أنبيائه وبعث الناس بعد موتهم كما يفعله كل مؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وإما أن لا يؤمن بالله ولا بما جاء في كتابه من أنباء المعجزات والبعث كما يفعله الذين أخذ عنهم إنكار المسألتين من ملاحدة الماديين والطبيعيين والذين سأناقشهم في هذا الكتاب على أساس ضلالتهم أعنى إنكار وجود الله .

٦

ثم إننا لا تقتصر في الاستشهاد لغلبة عقلية الإلحاد في مصر بين المتعلمين المصريين بدافع تيار الضلال العلمي ، على الشواهد المتقدمة ، وإن كان كل من تلك الشهادات لاسيما شهادة الأستاذ فريد وجدي بك بالنظر إلى مركزه الأزهرى الذى حصل عليه قبل خروجه من حلبة المناظرة ، قائمة مقام شهادات شهود غفيرة :

فقد وقع في مقالة أرسلت من باريس إلى مصر قبل سنوات^(٢) نالت الجائزة الأولى في المباراة الصحفية عنوانها : « عدة النجاح لرجل القرن العشرين » وقد نشرتها جريدة « الأهرام » في عددها . ١٨٥٨ :

[١] على أن الفيلسوف الكبير « كانت » الذى انتقد جميع أدلة وجود الله المعروفة واختار دليلا آخر اخترعه كما سيأتى بيانه في هذا الكتاب ، أثبت وجود عالم الآخرة بالدليل نفسه الذى أثبت به وجود الله ، ومعنى هذا أن لوجود عالم الآخرة أهمية عند « كانت » بدرجة أهمية وجود الله حتى إنه إن لم يصح وجود الآخرة لم يصب وجود الله أيضا لاستنادهما عنده إلى دليل واحد .

[٢] لكانها عضو بعثة الجامعة المصرية بباريس ، السوربون والماجستر في الآداب

« ... وإذا أردت أن تعرف الفرق بين العقليتين « النيبية والعلمية » فسل من شئت من عامة الناس لماذا يطير الطائر؟ فيكون جوابه حتماً : لأن له أجنحة ، وهو بذلك يحمل الطيران نتيجة المصو ، والعلم يرى عكس ذلك أى يرى الوظيفة متقدمة وقد نتجت عنها المصو .

« وصفوة القول أن الرجل المصرى يجب أن ينبذ العقلية النيبية^(١) ويطاردها في كل مكان حتى تستوى له عقلية علمية من هذا الطراز الذى نشاهده في معامل العلماء . »
« يتصل بالعقلية النيبية هذا الاعتقاد الشرقى بأن العالم مسير لا قدرة لنا فيه وأن القوة المسيرة تتدخل في تتابع أحداثه فتقدم وتؤخر وتحمي وتميت بغير حساب ، ويجوز أن تعدل عما سبق أن كتبت من آجال، وقد تسرب هذا الاعتقاد إلى فلسفاتهم دينية كانت أو عقلية ، فقد بحث متكلمو المسلمين في هل يستطيع الله أن يقدم الآجال أو يؤخرها عن ساعتهما فذهب بعضهم إلى إمكان ذلك ، وهم لعمري لم يفهموا بذلك قدرة الله تعالى ، فإن النظام المطرد في العالم وتسلسل العلل ومعلولاتها أدل على القدرة اللامتناهية من ذلك التصور الركيك الذى يجعل من قدرته تعالى وسيلة لتغيير النظام الذى فطرته وأبدعته^(٢) وكأني بأولئك المتكلمين ومن لف لفهم ، يتصودون هذا النظام على أنه ليس من طبيعة الأشياء نفسها ولكنه فرض فرضاً عليها من خارجها يمكن تعديله أو العدول عنه في كل لحظة ، لهذا استسلم أهل الشرق إلى ما أسموه تارة « بالقدر » وتارة « بالقسمة » أو « النصيب » .

[١] يريد بها العقلية الدينية .

[٢] يريد به التمرير لسألة المعجزة والظمن في المؤمنين بها أيضا . فانه تعالى يمدح الإيمان بالغيب ويجهله رأس أوصاف المهتدين بهدى القرآن فيقول « ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة وما رزقناهم ينفقون » وكاتب المقالة من باريس يوصى قومه بمصر أن يطاردوا العقلية النيبية وتراها لجنة المباراة الصحفية بها جديرة بالجائزة الأولى .

أوجب كاتب المقالة على رجل القرن العشرين أن يطارد العقلية الدينية ، التي ذكرها تحت ستار العقلية الغيبية أى عقلية الإيمان بالغيب ، في كل مكان ويطارد معها ما يتصل بها من الاعتقاد الشرقي القائل بأن العالم مسير لا قدرة لنا فيه ، ذلك الاعتقاد الذي نسميه الإيمان بالقدر .

وأنا أقول إن الشرقيين المدينين يعتقدون كون العالم مسيراً من قبل الله وهذا ما لا يرضاه الكاتب ، لأنه على مذهبه الذي يفهم من كلامه سأثر بنفسه ولا ميسر له . وخلاصة ما لا لاه بين فكى قلمه هى الشكاية المرووفة المبتذلة من تأخر الشرق المدين باستسلامه إلى القدر وإهماله السعى والعمل وهو يزعم أن منشأ الإيمان بالقدر المستور عفاً ، فى ضمن الإيمان بالغيب الذى أوله الإيمان بالله على الرغم من كونه غير منظور كما قال الأستاذ فرح أنطون وذكرناه فى رقم (٤) والإيمان بالله - يقود المؤمن إلى اعتقاد أنه الحاكم المسيطر على العالم الذى هو ملكه لا يشاركه فيه أحد ولا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء . فلا يسع عقل الكاتب القصير تأليف السعى والعمل للإنسان وتقدير أى قيمة لسميه وعمله ، مع اعتقاد أن العالم فى قبضة الله لا ينفذ فيه غير مشيئته ، وتكون نتيجة عجزه عن هذا التأليف أنه يسعى لتحريض الشرق المؤمن بالله وبالقدر خيره وشره من الله ، على مطاردة العقلية الدينية الغيبية وبعد تلك العقلية رأس كل خطيئة ، وتعد لجنة المباراة الصحفية بمصر مقالة هذا الكاتب - وبالإسف - جذيرة بالجائزة الأولى . فلو علم الكاتب بالاختصار قول نبيه صلى الله عليه وسلم « اعملوا فكل ميسر لما خلق له » أوقراً بالتفصيل كتابى « تحت سلطان القدر » المنشور قبل مقالته بعامين ، لما فقد عقله بين العقلية الغيبية والعلمية وما تمذر عليه التأليف بين سعى الإنسان وإيمانه بالقدر . وإنى جد متمجب من كون الطاعنين فى الإيمان بالقدر وفيهم كثير من علماء هذا الزمان ، يميون هذه العقيدة القائلة بأن كل شىء فى العالم يجرى تحت مشيئة الله وفيه أفعال الإنسان وإراداته ، بأنها تجر معتقدها إلى الكسل وتمنعه عن العمل ، مع أن أصحاب

هذه العقيدة الرادين كل مايقع في العالم إلى مشيئة الله ، يقولون إن الإنسان يعمل تحت مشيئة الله ولا يقولون انه يكسل ويتوقف عن العمل تحت مشيئة الله ، ومن أين يحكم أولئك الطاعنون أن الله تعالى يريد لعباده الكسل ولا يريد لهم العمل ؟ نعم يتناقل من يتناقل عن السمي بمشيئة الله ويسعى من يسعى أيضا بمشيئة الله ، فلا فرق في مسألة السمي والمطالبة بين العقيدتين عقيدة كون الإنسان في قبضة مشيئة الله وعقيدة كونه مستقلا في أفعاله . ولهذا لم يقع في السلف ترجيح أحد المذهبين المختلفين بين الأشاعرة والمعتزلة في مسألة أفعال الإنسان على الآخر بسبب تأديته إلى العمل والآخر إلى الكسل ، وإنما حدث هذا الترجيح في زماننا من بعض العلماء النافلين تقليدا للجريان الآتي من القرب الراي إلى اتهام المسلمين في عقائدهم ، وكاتب المقالة ماش على طريقة هذا الاتهام . ومن أين له - وستعلم مبلغ عقله ومنطقه - التقدير بدقة المسألة التي التبتت على عالم كبير مثل المرحوم الشيخ بخيت كما هو مبسوط في كتابي المار الذ كر ؟ فقد لا يستكثر التنباهما على كاتب المقالة من باريس . إلا أن هناك نقطة أخرى توجب معاتبة الكاتب ومؤاخذته عليها ، وهي أنه يعيب الشرق المتدين بعقيدة القدر لكونها عقيدة الجبر بالإجمال ، وهو لا يدري أن الإنسان مسير أيضا في مذهب ملاحدة الماديين والطبيعيين الذين يروجّ الكاتب آراءهم في غير موضع من مقالاته لكنه مسير عندهم من قبل الطبيعة لا من قبل الله ، ويسمى مذهبهم مذهب الإيجابية ، والجبر الذي في مذهبهم أشد وأقسى من جبر الله الذي يؤلفه باختيار الإنسان وقد حققته في « تحت سلطان القدر » كما إنى سأزيد على تحقيقه في هذا الكتاب إن شاء الله . وهذا الذي قلنا يشهد به أن المادى والملحد المشهور « بوختر » ينفي في كتابه « القوة والمادة » الإرادة والاختيار للإنسان ، لكن كاتب المقالة غير عارف حتى بمذهب الذين يقتدى بهم .

ف قوله بصدد الاستهانة بالتكاملين علماء الإسلام : « وكأني بأولئك المتكلمين ومن لف لفهم يتصورون هذا النظام [في العالم] على أنه ليس من طبيعة الأشياء نفسها

ولكنه فرض فرضا عليها من خارجها يمكن تعديله أو العدول عنه « من ذلك الفارض، صرح فيما ذهب إليه ملاحدة الماديين والطبيعيين مثل « بوختر » الألمانى وغيره من أن نظام العالم الذى يجد فيه المتكلمون فى الشرق والفلاسفة الإلهيون فى الغرب أجل دليل على وجود ناظم حكيم عليم خارج عن العالم المعبر عنه بما سوى الله ، أنه من نفسه وطبيعته لا من خارجه . فكتاب المقالة يزين هذا المذهب القديم الباطل فى أعين القارئین بزى حديث علمى يليق برجل القرن العشرين أن يتخذ مذهباً له ويستغنى عما كان الناس يفتقدون فى القرون الماضية من وجود إله خالق للكائنات ونظمها ... ذلك المذهب الذى عثينا بإبطاله فى هذا الكتاب ، ولجنة المباراة الصحفية بمصر ترى المقالة مستحقة للجائزة الأولى معلنة بذلك تحييد ما اقترحه الكاتب فى مقالته على أهل بلاده من نبذ العقلية الدينية التى يسميها العقلية الغيبية استنكاراً لها ونبذاً عليه المتكلمون علماء أصول الدين من أن واضع نظام العالم هو الله الذى خلق العالم . وهذا كارتقاء الأستاذ فريد وجدى إلى رئاسة مجلة « نور الإسلام » الأزهرية عقب نشر مقالاته المنكرة لمجرات الأنبياء والنشأة الآخرة للناس بعد موتهم ..

أما إيهام كاتب المقالة الباريسية فى سياق كلامه بأنه يؤمن بالله وبقدرته السامية فهو تكتم ظاهر ومراعاة لصنعة الدس الذى ذكره الأستاذ فريد وجدى لمستبطنى الإلحاد من الكتاب والشعراء النابغين فى الشرق الإسلامى . فإن لم يكن كاتب المقالة من النوابغ فهو يسمى بدس الإلحاد فى مقالته ليكون منهم ، حيث يتكلم عن قدرة الله تعالى اللامتناهية التى فطر بها نظام العالم وأبدعه ثم يدعى أن ذلك النظام آت من طبيعة الأشياء نفسها لم يفرض فرضاً عليها من خارجها كما يتصوره المتكلمون ، ويعنى بهذا أن نظام العالم لم يأت من قبل الله . وهذا تناقض واضح ينفجر من بين عقلية الكاتب اللادينية العلمية وبين تظاهره بالإيمان بالله وبقدرته اللامتناهية ، رثاء لاتهامك أركانه ، وقلما تكتب فى الدنيا مقالة ملائى بالمناقضات والاعلاط العلمية كهذه المقالة . فلو قدرت

لأعطيت لجنة المباراة الصحفية المصرية التي أنالت المقالة الجائزة الأولى، جائزة الاختيار المكوس الأولى. وبهذا كانت مصرأت بشاهد جديد لصديق ماقلت عنها سابقا من أن ضعف الدين يروج فيها أكثر من قوة العلم ، وإنى أرجح هذا الاحتمال على احتمال كون أعضاء اللجنة بعيدين إلى هذا الحد من تمييز الكاسب في المباراة عن الراسب ..

ومن مناقضات كاتب المقالة لنفسه الدالة على جهله العميق بالمباحث العلمية التي يتكلف التكلم فيها أنه قال بعد رمى التكلمين بعدم الفهم لقدرة الله أوتفهميها للناس^(١) «إن النظام المطرد في العالم وتسلسل الملل والمعلولات أدل على قدرة الله اللامتناهية من ذلك التصور الركيك الذي يحمل من قدرته تعالى وسيلة لتغيير النظام الذى فطرته وأبدعته .»

وأنا أقول: تسلسل الملل والمعلولات ليس لإقول المنكرين لوجود الله ، فهم يقولون إن العالم عبارة عن مجموعة سلسلة الملل والمعلولات اللامتناهية فكل علة في السلسلة معلولة لعلة تقدمتها وكل معلول علة لمعلول آخر يمتد ، فلا تنتهى سلسلة الملل المتصاعدة إلى علة تكون هى العلة الأولى وينقطع فيها التسلسل لعدم وجود علة تقدمها ، كما لا تنازل للمعلولات إلى معلول أخير لا معلول بعده ، فسلسلة الكائنات - وكل فيها من سلاسل ؟ - كالحلقة المفرغة من حيث أنها لا أول لها ولا آخر ، وإن كانت مختلفة عن الحلقة في شكل الامتداد ، إذ لا تنازل في الحلقة ولا تصاعد كما كنا في سلاسل الكائنات الممتدة بين الماضى والمستقبل .

فهذا هو تسلسل الملل والمعلولات ، والذين يثبتون وجود الله يثبتونه بإبطال هذا التسلسل من جانب الماضى أى تسلسل الملل الذى لا ضرورة على تقدير القول

[١] انظر كيف يصغر المتكلمون مدونو عقائد الإسلام ومؤسسوها على أسس علمية ، في عين طالب بالجامعة المصرية أولا ثم بباريس وفي عين لجنة المباراة الصحفية التي منحت هذا الطالب الجائزة الأولى .

بعدم بطلانه للاعتراف بوجود الله فيجعلون الله تعالى مبدأ لسلسلة الكائنات ويقطعون به تسلسل الملل الذي هو تسلسل في جانب الماضي . والقائلون بهذا التسلسل يريدون أن يستغنوا به عن الاعتراف بحاجة العالم إلى وجود الله ، وكاتب المقالة يقول عن هذا التسلسل الذي يتمسك به نفاة الله ، للاستغناء عن القول بوجوده: « إنه أدل على قدرة الله اللامتناهية » فكانه تعالى خلق آثارا ومؤثرات تتعاقب في الوجود وتغني من كثرتها وعدم نفاها عن أن يكون الله هو نفسه موجودا ، على أن يكون المؤثر الأول الذي لامؤثر قبله ، لأن الحاجة إلى وجود الله إنما تتصور على تقدير انقطاع سلسلة الملل المؤثرة في جانب الماضي ، أما إذا لم ترل السلسلة مستمرة في الانتقال من علة سابقة إلى أسبق ولم تنته إلى علة ليست قبلها علة فلا يكون الله موجودا ولا يأتي في السلسلة المتقدمة إلى جانب الماضي ، دور الحاجة إلى وجوده مهما تهادى متاد في الرجوع إلى ذلك الجانب . وكان كاتب المقالة إلى لجنة المباراة يأخذ على المتكلمين أنهم يجعلون من قدرة الله وسيلة لتغيير النظام الذي فطرته وأبدعته ، ويمتبر ذلك تصورا ركيكا ، والحال أن الأستاذ نفسه يحمل من قدرة الله تعالى اللامتناهية وسيلة لإغناء الكائنات عن وجوده أي الله نفسه ولا يرى ما فيه من الركاكز البالغة حد الاستحالة وهي قدرة الله على أن تجعل سلسلة الكائنات مستغنية عن الله نفسه فتجعلها أي الكائنات موجودة من غير حاجة منها إلى وجود الله ، فبالنظر إلى أن هذا الجمل من الله فالله موجود وبالنظر إلى وجود الكائنات من غير حاجة إلى وجود الله فالله غير موجود ؛ فهذا تناقض ناتج من كلام الأستاذ في مقالته ، منشأ تجويز تسلسل الملل من غير انتهاء إلى العلة الأولى ، الذي يتمسك به نفاة وجود الله بالرة ، والكاتب من المجيبين بهم مع التظاهر بالاعتراف بوجود الله . ولا معنى لهذا الاعتراف غير التناقض الردود أو الدس المهود .

ومسألة بطلان التسلسل الذي يأتي تحقيقه إن شاء الله في المطلب الأول من الباب

الأول من هذا الكتاب وفي الفصل المعقود لمسألة حدوث العالم من الباب الثانى ، لم يفهمها الشيخ محمد عبده بل الفيلسوف الألماني الكبير « كانت » أيضا لما انتقد أدلة وجود الله المروفة ، فاظنك بالأستاذ الكاسب للجائزة الأولى من لجنة المباراة الصحفية الغافلة أو المفروضة ، وماذنب علماء الأزهر المتأخرين بقليل في تجرؤ من هب ودب من الكتاب الأحداث على العلوم الدينية من غير أن يكون لديهم إلمام بها . وهذا بعد ذنب البيئة العلمية التى نشأت هذا الشاب مجهزاً بخليطة من العلم بدنياه والجهل بدينه مع الظن بأنه علم أيضا يقضى على علوم علماء الإسلام المتقدمين .

والمستول الأول عن ضلاله الطريق العلمى المستقيم بل المذنب الأول الذى شجعه على التخبط فى مسائل تتعلق بالدين الإسلامى من غير تزويده بما يجعله أهلا للتكلم فيها هو الجامعة المصرية إن كانت هى منشأه . وإن كان ناشئا من جامعة غربية فالمذنب الحقيقى سؤوق مصر الثقافية التى تقيم لأبناء البلاد المتخرجين من جامعات الغرب وزنا زائدا ، والشاب المنغمس إلى ذقنه فى أخطاء علمية ليوجه حملات طائشة إلى دينه وعلماء أصول دينه المتكلمين ، لا بد أنه ضحية أولئك المذنبين الأولين .

أما عد قول المتكلمين القائلين بقدرة الله على تغيير النظام الذى فطره وأبدعه فى الكائنات ، من التصور الركيك ففيه نزع إلى منكرى المعجزات مدعين أنها تغيير نظام العالم ، وأنه محال . إلا أن محالية التغيير هذا مبنية على قولهم بكون نظام العالم طبيعيا ناشئا من العالم نفسه لادخل فيه لصنع الله ، إذ لو كان هو صانعه وواضعه وكان مختارا فى وضعه لكان من الضرورى أن يقدر على تغييره إذا شاء ذلك ككل واضمى نظم وقوانين ، حيث يقدرون على تغيير ما وضعوه عند اللزوم . لكن كاتب المقالة خلط قول المنكرين لتغيير نظام العالم إنكارا ناشئا من إنكار وجود الله وإنكار كونه واضع ذلك النظام ، بكونه فطره ومبدعه وهو تشوش وتناقض .

ومع كون الكلمة التي نقلنا عن مقالة هذا الكاتب مكتظة بالأخطاء الفاحشة الدالة على أنه يتخبط في مسائل علمية لاعلم له بها إلا سماعاً لبعض نواحيها من بعيد .. فع ذلك لا مناسبة منطقية بين الجمل التي ربط بعضها ببعض وانطوى كل منها بمفرده على غلط فكري . انظر قوله : « يتصل بالعقلية الغيبية هذا الاعتقاد الشرق بأن العالم مسيرٌ لا قدرة لنا فيه » بمعنى ونحن مسيرون مع العالم لا قدرة لنا في أفعالنا ولا اختيار . فهو يحاول الطعن في الإيمان بالقدرة ، وقد قلنا إنه يريد بالعقلية الغيبية التي يراها - سبحانه الله - جديراً بالمطاردة في كل مكان ، العقلية الدينية . مع أنه لا اتصال بين مسألة كون الإنسان مسيراً لا قدرة له ولا اختيار وبين العقلية الدينية اتصال تلازم : فقد يكون المرء من أهل الدين ولا يكون في مذهب التسيير كالمعتزلة من المسلمين ، بل الماريتية أيضاً ؛ وقد يكون في مذهب التسيير مع كونه غير معتقد للدين كالأحدا المادية الإيجابية من الغربيين ومقلديهم في الشرق ؛ وقد يكون الرجل الغربي أو الشرق مسيحياً أي متديناً ويكون عنده الإيمان بالقدرة كالمسلم الشرق ، فلا صلة إذن بين الأمرين اللذين ذكرهما الكاتب متصلين . أما تدقيق مسألة التسيير الذي يتضمنه الإيمان بالقدرة ، للتوصل إلى كونه حقاً أو باطلاً ، فالكتاب بمعزل عن الدخول في ذلك البحث الذي اتخذته موضوعاً لكتاب مستقل ولم يخل عنه هذا الكتاب أيضاً .

ومن أمثلة الخلط والخلط في كلامه قوله : « فقد بحث المتكلمون في هل يستطيع الله تعالى أن يقدم الآجال أو يؤخرها عن ساعتهما ؟ » فيقال له متى ساعة الأجل ، ومن ذا يمينها حتى يُبحث في هل يستطيع الله تقديم الآجال أو تأخيرها من ساعتهما ؟ فإن كان الله تعالى هو معين ساعة الأجل فالبحث في استطاعته التقديم والتأخير أو عدم استطاعته لتقديم الآجال أو تأخيرها عبث وتناقض ، وإن كانت الطبيعة تحكم في الكائنات فلا معنى لوجود الله وتدخله في تقديم الآجال أو تأخيرها ، وليس في علم الكلام متكلم تسكلم في استطاعة الله أو عدم استطاعته لتقديم الآجال أو تأخيرهم

عن ساعتها. ولعل هذا القول من الأستاذ كاتب المقالة تحريف مسألة كلامية «هى أن القاتل ميت بأجله خلافاً للمعتزلة» الذاهبين إلى موته قبل أجله، لكن هذا التقديم عندهم من القاتل لا من الله كما فى قول كاتب المقالة. ثم لا مناسبة أصلاً بين هذه المسألة التى لا محل لها فى علم الكلام أعنى مسألة هل يستطيع الله تعالى تقديم الآجال أو تأخيرها عن ساعتها؟ وبين ما ذكر الكاتب بعده معتدياً على المتكلمين: «وهم لعمري لم يفهموا بذلك قدرة الله تعالى فإن النظام المطرد فى العالم وتسلسل العلل والمعلولات أدل على القدرة اللامتناهية» ولا بين هذا القول الأخير وما يعقبه من قوله: «من ذلك التصور الركيك الذى يجعل من قدرته تعالى وسيلة لتغيير النظام الذى فطرته وأبدعته» كما يبناء. وكذا لا مناسبة بين قوله: «وكأننى بأولئك المتكلمين يتصورون هذا النظام على أنه ليس من طبيعة الأشياء بل فرض فرضاً عليها من خارجها.. الخ» وبين قوله: «لهذا (أى لكون متكلمى الإسلام قائلين بأن نظام العالم ليس من طبيعة الأشياء بل له ناظم من خارج العالم فرض هذا النظام على كل شئ فيه وهو الله،) استسلم أهل الشرق إلى ما أسموه..» يعنى أن رأس الخطأ فى استسلام الشرقيين إلى ما أسموه القدر اعتقاد وجود إله واضع لنظام هذا العالم. فكأن الرجل بنى على الشرقيين هذا الاعتقاد وذاك الاستسلام الذى يتفرع عليه وهو كفر صريح يستحق به الكاتب النعى على نفسه وعلى مانحيه الجائزة الأولى.

وأما تمثيله العقلية الغيبية والعقلية العلمية ليتين الفرق بينهما، بمثال أجنحة الطائر، سائلاً هل هو يطير لوجود أجنحة له أم أن كونه ذا أجنحة نتيجة لوظيفة الطيران المتقدمة على الأجنحة، وبالاختصار هل يطير لكونه ذا أجنحة أم أنه ذو أجنحة لكونه فى حاجة إلى الطيران؟ ومجيباً باختيار الشق الثانى واعتباره العقلية العلمية دون الشق الأول المبني على العقلية الغيبية - فما يثير الضحك، وقد قلنا إن مراده من العقلية الغيبية العقلية الدينية. ولم يكن من الصعب إيراد مثال بل أمثلة لإيضاح الفرق

بين العقليتين والمسألة أجنحة الطائر، صلة بالدين . لكن الأستاذ كاتب المقالة وكاسب الجائزة وحد بين المامى الجاهل والتدين المؤمن بالغيب وجعل لها عقلية واحدة سماها العقلية الغيبية ثم حاول في تمثيلها بمثال أجنحة الطائر أن يقيد الناس من علومه الحديثة فعرض عليهم مسألة من نظريات «لامارك» الذى كان زعيم مذهب النشوء والارتقاء قبل «دارون» وقد وجد هذا الأخير عيباً فى آراء الأول وانتزع الزعامة منه . واليوم حين انتقدوا نظرية «دارون» وظهرت علامة الإفلاس فى أساس المذهب ، يحاول الكاتب الكاسب أن يبيع نظرية «لامارك» التى أفلس قبل نظرية داروين، بضمن غال .

وإذا رجعنا إلى بحث المثال فللامارك هذا يرى أن العضو نتيجة الحاجة إليه ، فالحيوان يحتاج مثلاً إلى الطيران للفرار من أعدائه ويسعى إلى الجهة التى تنجيه منها فتذهب سيالات من بدنه إلى المحل المحتاج إلى العضو فيحصل فيه الجناح . وكذا الاستعمال واعتياده يقوى العضو ويزيد فى نموه .

ولا كلام لنا فى صحة المسألة الثانية أعنى نمو العضو بكثرة استعماله فهى ثابتة بالتجارب ، إلا أن «لامارك» اجتاز منها إلى المسألة الأولى أعنى كون وجود العضو نتيجة الحاجة إليه ، عملاً بالقياس ، لكن حصول العضو من عدم بمجرد الحاجة إليه والاجتهاد فى تحصيله لا يقاس على نمو العضو الموجود بكثرة استعماله . لكونه قياساً مع الفارق ، بل لا إمكان للقياس بناء على ما قلنا .

وكما لا صحة لهذا القياس ، لانتبت التجربة حصول العضو من الاحتياج ، فلو كانت أجنحة الطيور نابتة من احتياجها فى زمن من الأزمنة الماضية إلى الفرار من مهلكة والسعى فيه لحصلت أجنحة فى أفراد الجيش المنهزم المحارب وأفراد الجيش الغالب المعقب ، ولا سيما إذا تكرر الحرب من الأول والتمقيب من الثانى . وفضلاً عنه

لو صح ما قاله كان الأولى بالناس في عصر الطيران هذا أن يبذلوا جهودهم في الحصول على الأجنحة العضوية ليطيروا بأنفسهم بدلاً من أن يبذلوا في إنشاء الطائرات ، أو على الأقل في الجمع بينهما . وقد سعى أحد الأمريكيين على ما كتبه الجرائد أن يطير بأجنحة صناعية وقضى نحبه في سبيل الطيران بها ، فليته تعلم نظرية « لامارك » من الأستاذ كاتب المقالة من باريس إلى لجنة المباراة الصحفية بمصروفكر في الحصول على أجنحة عضوية إنسانية ، والطيران بهذه الأجنحة كان أسلم من خطر السقوط قياساً على أجنحة الطيور .

هذا ، ويمكن أن يكون مراد بطل المباراة الصحفية مما أتى به مثالا من أجنحة الطائر للفرق بين العقلية الغيبية والعقلية العلمية ، أن ملاحدة الماديين ينكرون وجود الملل الغائية في نظام العالم إنكاراً منهم للنظام نفسه وتوسلاً به إلى إنكار وجود الله الذي أنشأ العالم عالماً بما يصلح له كل جزء من أجزائه من الوظائف ، فيدعون أنه لا شيء في العالم يدل على القصد والإرادة ولا شيء من الموجودات قد وجد لأى غاية أو فائدة ، فإن كانت تترتب على وجوده فائدة من الفوائد فذلك ترتب اتفاق غير مقصود . فالعين تبصر والأذن تسمع والمخ يفكر والأجنحة تطير لأن كل ذلك وظائف عينت لها هذه الأعضاء ، إذ لا منشي ولا وظائف ولا تعيين ، وإنما يحصل كل ما يحصل من الأشياء في العالم على طريق المصادفة والاتفاق . فالطائر يطير لأن له جناحين لا أن له جناحين ليطير بهما ، ومعنى هذا أنه لم يُعْطَهما ليستعين بهما عند الطيران وإنما وجد له جناحان مصادفة وحصل بهما الطيران مصادفة من غير أن يكون معطى الجناحين ولا قصد شيء من إعطائهما . وسيجىء بحث هذه النظرية المجيبة التي بنى الملاحدة عليها صرح الإلحاد ، مستوفى في محلها من هذا الكتاب .

فبطل المباراة الصحفية يعتبر هذه العقلية المنكرة للملل الغائية في العالم ونظامه إنكاراً ناشئاً من إنكار وجود الله - يشهد به قوله بكون النظام ناشئاً من طبيعة

الأشياء غير مفروض عليها فرضاً من خارجها - عقليةً علميةً ، ويعتبر العقلية المعروفة بالعلل الغائية والنظام في العالم عقلية غيبية غير علمية . ونحن نبطل فيما سيأتى إن شاء الله ما اعتبره البطل عقلية علمية كما أبطلنا هنا كثيراً من اعتباراته ومزاعمه .

وتوجيه قوله في تمثيل الفرق بين العقليتين بأجنحة الطائر ، على هذا الوجه الثانى أوفق للتقابل بينهما وللتعبير عن العقلية الدينية بالعقلية الغيبية ، وإن كان في تطبيق كلامه على هذا الوجه نوع من الصنوعة ولذا أخرناه عن الوجه الأول .

٧

قد اطلع القارىء مما كتبنا في الرقم السابق على طعن واحتقار موجّهين إلى المتكلمين من صاحب المقالة الرسالة من باريس إلى لجنة المباراة الصحفية بمصر ومن اللجنة نفسها لكونها رأت تلك المقالة مستحقة للجائزة الأولى .

وقد رأيت في كتاب الأستاذ الفاضل محمد احمد النمراوى^(١) الذى نشره وسماه : « في سنن الله الكونية » فصلاً بمنوان « العلم والدين » اقتبسته « مجلة الأزهر » تنويهاً بالكتاب ، قال فيه الأستاذ المؤلف :

« يظن من لا خبرة له بالعلم أو بالدين أو بكليهما أن هذه العلوم المسماة بالعلوم الطبيعية والتي يصح تسميتها بعلوم الفطرة علوم مستحدثة وأنها غريبة عن الدين وأن من الجائز وجود تناقض بين حقائقها وحقائقه ، لكن ظنهم هذا باطل لأن هذه العلوم الطبيعية هي في الواقع علوم إسلامية لأنها في الواقع علوم قرآنية ، قرآنية في موضوعها قرآنية في طريقها قرآنية في اسمها لأن مادة « علم » بهذا المعنى الطبيعى المعروف واردة أيضاً في القرآن . »

[١] المدرس بكلية الطب والمنتدب لتدريس علم سنن الكونية بكلية أصول الدين الأزهرية

تصدير كتاب مؤلف في علم الطبيعة بهذا الفصل الذى أثنى مؤلفه الفاضل فيه على ذلك العلم بأنه علم قرآنى بموضوعه وطريقه واسمه وخطاً ظن النفاة بين حقائقه وحقائق القرآن ، إنما كان يناسب فى دور من الزمان يوجد فيه أناس متجنبون دراسة هذا العلم وأشباهه بداعية من التعصب الدينى فى غير موضعه . أما بعد أن أدخل تدريس هذه العلوم فى مدارس الأزهر ومضى وقت طويل لم يسمع فيه صوت اعتراض من المسلمين على دراستها ، بل أخذت أصوات الاستغناء والاستقلال تُسمع موجهة إلى علوم عريقة الدخول فى الأزهر عريقة المكانة فى علوم الدين الرئيسية مثل علم الكلام الذى بلغ مركزه بين العلوم الإسلامية مبلغ أن يسمى بعلم أصول الدين .. بعد أن أصبحت دنيا الإسلام مقبولة إلى هذا الحد ، فإنى أرى تصدير كتاب فى علم الطبيعة بهذا الفصل غير متناسب مع حاجة الزمان ولزامة التحوط والتحفظ من مؤلفى الإسلام لمصلحة دينهم فى كل ما يكتبون .. أرى هذا التصدير غير المصادف لأوانه يزيد فى تشويش العقليات ويؤيد العقلية المنقلبة ضد كل ماورثنا من أسلافنا بعد اتصال الشرق الإسلامى بالغرب ، لاسيما وقد ضُمَّته المؤلف طعنًا فى موقف المتكلمين من تحرى الحق وتجنب التقليد الأعمى وخطأً لمرتبة الاستدلال العقلى فجاء كوخزة فى محل الأمراض المصرية التى أريد مداواتها بهذا الكتاب .

ثم إن المؤلف ذكر العلم الطبيعى عند سوق الكلام فى مدائحه باسم « العلم » المطلق كقوله عنه إنه « قرآنى بموضوعه » و « قرآنى بطريقه » و « قرآنى باسمه » كأنه أى العلم الطبيعى هو العلم لا علم غيره ، وهذا الاصطلاح البدعى فى التسمية الذى شاع فى الغرب وقلده الشرق المصرى من غير محاسبة ، نرى الأستاذ المؤلف ينحاز فيه أيضاً إلى جانب التقليدين .

فإذا كان علم الكلام متهماً علمائهم كما قال الأستاذ النعراوى بتقليد فلاسفة اليونان ،

وإذا كان ذلك العلم مستغنى عنه في الإسلام بل متنافياً مع طبيعته كما قال الأستاذ فريد
وجدى بك رئيس تحرير مجلة الأزهر في الجزء التاسع من المجلد الثاني عشر من المجلة
المذكورة (ص ٥٦٧) : « فإذا كان في الأرض دين تأبى طبيعته أن ينشأ فيه علم
الكلام فهو الإسلام » وقال (ص ٥٦٩) : « إن مضى مائة وخمسين عاماً على أمة
أتمت فيها نشوءها وتطوراتها الاجتماعية والأدبية ووصلت إلى أبعد فتوحاتها وهي
طوال ذلك العهد الذهبي لا تحتاج فيه لعلم الكلام لأدل دليل على أن هذا علم دخيل
لا فائدة له لا في تقوية إيمان ولا في تأييد عقيدة ولا في إنارة طريق . »

فإذا كان علم الكلام دخيلاً في الإسلام والعلم الطبيعى قرآنياً بموضوعه قرآنياً
بطريقته قرآنياً باسمه، فإذا يحاول الأستاذ أن يقول : فهل لمصر أن تخرج علم الكلام
رغم كونه مسمى بعلم أصول الدين ، عن كلية أصول الدين الأزهرية وتكتفى بتدريس
العلم الطبيعى في الأزهر على أن يكون الأزهر مخيراً في تسمية علم الطبيعة بعلم أصول
الدين، أو تخرج كلية أصول الدين عن الأزهر بأن تلغي تلك الكلية ؟ .. لكنى أشك
في أن الأستاذ النمراوى الذى أعجب بكتبه ومقالاته وأحفظ له في قلبي مكاناً ممتازاً
بين كتاب مصر، يرضى بهذه النتيجة وإن كنت مقتنعاً بمرضاة الأستاذ فريد وجدى
بك .. فإذا قيل لهذا الأستاذ الثانى : ولم يكن علم الفقه أيضاً ولا علم أصول الفقه
موجوداً في صدر الإسلام فليس ببعيد أن يكون جوابه : فلنلقهما أيضاً بإخراج
دراستهما من كلية الشريعة أو بإلغاء الكلية نفسها أيضاً^(١) مع أن القول باستغناء
المسلمين في زماننا عن العلوم التى استغنوا عنها في صدر الإسلام ، يكون كالقول
باستغنائنا عن أسلحة الحرب التى لم يستعملها مسلمو عصر الإسلام الذهبى لا أكثر
ولا أقل .

[١] يأتي في هذا الكتاب إن شاء الله كلام بشأن علم الفقه .

ومما يجب التنبيه إليه أنى لا أغمط العلم الطبيعى حين جملة الأستاذ الفمراوى الذى عرض بعلم الكلام والمتكلمين ، علماً قرآنياً بموضوعه وطريقته واسمه ، وأسلم بأن القرآن دعا عباد الله إلى التفكير فى آياته التى اخترناها فى السكون وأن هذه الآيات تُعرف حق المعرفة بما يقال عنه اليوم العلم الطبيعى .. وسيرى قراء كتابى كيف اعتنيت بشأن هذا العلم فى مبحث دليل نظام العالم الذى أطلت الكلام فيه أكثر من غيره . لكن هذا العلم الذى أطراه الأستاذ الفمراوى من الناحية الدينية لا يتعلمه من يتعلمه فى الشرق والغرب ويخوض فيه من يخوض لغرض الاطلاع على آيات الله وأسراره فى السكون ، كيف ، والملاحدة أكثرهم من الطبيعيين ، فهل يقاس بهم المتكلمون ؟ وأين الذين ترندقوا فى زماننا من التعمق فى علم الكلام على مقتضى القول المشهور : « من تكلم ترندق » ؟ فى حين أن زنادقة المصر يلزم أن يبحث عنهم بين الجاهلين بعلم الكلام المعرضين عنه إعراض رجل عدو لما جهله . ولم ينس قراء هذا الكتاب ما نقلته فى أحد الأرقام السابقة من قول الأستاذ فرح أنطون منشى " مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده أن عدو الأديان الدود فى هذا الزمان هو العلوم المادية التى لا تمتد بغير المسائل الثابتة بالتجربة الحسية كما أن الأستاذ الفمراوى وأستاذ « مجلة الأزهر » متفقان فى تفضيل الأدلة التجريبية على الأدلة العقلية .

أما أنا فبصفة رجل من رجال الدين يكون أول ما يمتنعنى عن مضافة علم الطبيعة فى بحث مقارنته بعلم الكلام ، تسميته بعلم الطبيعة ، فإن كان هذا العلم علم ما وضعت الطبيعة من النظم والقوانين التى يسير عليها العالم ، ومرماه الذى يَدُلُّ عليه اسمه دلالة صريحة ، قطع صلة العالم بالله إنكاراً لوجوده وربطه بطبيعة الأشياء ... لزم أن يكون معنى تفضيل هذا العلم على علم الكلام تفضيل علم الإلحاد على علم الإيمان بالله^(١) ولهذا ترى الأستاذ الفمراوى المؤمن بالله يغير اسم الطبيعة عند تفضيل علمها على علم الكلام

[١] وسببى من فى هذا الكتاب إبطال ربط العالم بما يسمونه الطبيعة .

ويعبر عنها بسنة الله الكونية ولكن الناس لا يستمعون إلى تغيير الأستاذ الفمراوى مصرين على تسميته بعلم الطبيعة .. وبالنظر إلى هذا الإصرار يسقط الاعتراض علينا بأننا نتمسك بالألفاظ والأسماء معرضين عن التسميات والمقاصد^(١) على أن المقصود من علم الطبيعة لا يمكنه أن يعادل المقصود من علم الكلام في خدمة الإسلام بعد التنازل عن دلالة الأسماء والألفاظ .. بل لا يعادل علم الكلام غيره من العلوم الإسلامية فضلا عن علم الطبيعة وقد صرح العلماء المحققون أمثال القاضي عضد الدين الإيجي صاحب المواقف وسعد الدين التفتازانى والسيد الشريف الجرجاني بأنه أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية ورئيس العلوم الدينية ، والتكلم ضد علم الكلام إن كان سلامة صدر في الماضي أو غفلة عن المستقبل فهو اليوم بعد ظهور أعداء جديدة يهاجمون الأدلة العقلية ويسعون لهدم أسس الدين من وراء هدم علم الكلام جناية أو جهالة .

قال العلامة الشريف الجرجاني في شرح المواقف : « إن المقصد الأعلى في علمنا هذا إثباته تعالى فإذا لم يثبت وجود صانع عالم قادر مرسل للرسول منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث وفقه وأصوله فكلها متوقف على علم الكلام » .

نعم إن دليل نظام العالم الذى تمسكت به في إثبات وجود الله وعددته من خير

[١] لأن هذا الإصرار العام في الغرب والشرق من غير الأستاذ الفمراوى المؤمن بالله ، ينادى بالإصرار على إسناد نظام الكون إلى طبيعة الأشياء والتمسك بفكرة الاستغناء عن الاعتراف بنظام من خارج الكون يسمونه الله ، لكونه خارجا أيضا عن دائرة العلم الحديث الذى لا يدعن لغير مائتة بالتجربة - كما تمسك بطل العقلية العلمية الأستاذ كاسب الجائزة الأولى من لجنة المباراة الصحفية بمقالته المرسلة من باريس المذكورة في الرقم ٦ - وهذا العلم غير المؤمن بالله يكون ممدوح الأستاذ الفمراوى المؤمن ، حينما يكون العلم المؤمن وعلماءه مدمومين عنده !! فهل العلم الحديث الذى يحتكر له المفهوم به اسم « العلم » ويصهرون لقب العلماء على علمائه ، يرأى الأستاذ وعلمهم غير المؤمن أحق بالانطباق على « أولى العلم » في قوله تعالى : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط » من العلم القديم المؤمن بالله وعلمائه الذين يدخل فيهم علماء التوحيد أى المتكلمون دخولا أولا ؟

الأدلة يستفاد من علم الطبيعة ، ومن هذا كان علماء هذا العلم أجدر بتصديق وجود الله كما ذكرته عند مؤاخذة الملاحدة من أولئك العلماء .. لسكنى قلت مع ذلك إن الدليل المأخوذ من العلم الطبيعي التجريبي ليس بكاف في إثبات وجود الله ما لم ينضم إليه شيء من الدليل العقلي الكلامي^(١) ولا أن إثباته موضوع ذلك العلم أو مقصوده ، كما كان ذات الله وصفاته وأفعاله في الدنيا والآخرة ، موضوع علم الكلام أو مقصوده الأعلى ، على أن يكون موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً ، وهو التعريف المختار .. فهل يعرف الأستاذ رئيس تحرير « مجله الأزهر » القائل « بأن علم الكلام لافائدة له لا في تقوية إيمان ولا في تأييد عقيدة ولا في إنارة طريق » أن موضوع علم الكلام كل معلوم يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً .. ولذا صرحوا بأن هذا العلم يتناول من كل علم شرعى أو غير شرعى كل ما يتعلق بالعقائد الدينية الإسلامية .. حتى إن العلم الطبيعي إذا كان فيه ما يصلح للنظر في درس عقائد الإسلام فهو داخل في علم الكلام ، وقد جعلوا موضوعه : « المعلوم » ليشمل الموجود والمعدوم . قال في « المواقف » :

« المقصد الرابع في مرتبته (أى مرتبة علم الكلام) قد علمت أن موضوعه أعم الأمور وأعلها فيتناول أشرف المعلومات التى هى مباحث ذاته تعالى وصفاته وأفعاله . وغايته التى هى الترقى من حضيض التقايد إلى ذروة الإيقان وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحججة وإلزام المعاندين بإقامة الحججة ، وحفظ قواعد الدين عن أن ترزعزعا شبه المبطلين وبناء العلوم الشرعية عليه وتقوية الإخلاص فى العمل بأحكام الشرع بتقوية الاعتقاد .. والى غاية كل ذلك الفوز بسعادة الدارين - أشرف الغايات وأجداها . ودلائله يقينية يحكم بها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل وهى الغاية فى الوثاقة ، وهذه هى جهات

[١] ولهذا يكون فى علماء الطبيعة الذين لا يضمون إلى علومهم الأدلة العقلية الكلامية

شرف العلوم لا يبعدها . فهو إذن أشرف العلوم . » قال : « ومساألة كل حكم نظرى لعلوم هو أي ذلك الحكم النظرى يدخل فى العقائد الدينية أو يتوقف عليه إثبات شئ منها توقفاً قريباً أو بعيداً .. وهو العلم الأعلى الذى ينتهى إليه العلوم الشرعية كلها ، فليست له مبادئ تُبين فى علم آخر سواء كان شرعياً أو غير شرعى . »

وقال شارح المواقف العلامة الشريف الجرجاني : « وذلك أن علماء الإسلام دونوا لإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد ، علماً يتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه إلى علم آخر أصلاً فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التى تتوقف عليها تلك العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صورها وجمالوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة فى علمهم هذا .. فجاء علماء مستغنياً فى نفسه عما عداه ليس له مبادئ فى علم آخر . » قال فى المواقف : « فنه يستمد العلوم الشرعية وهو لا يستمد من غيره ، فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق لنفاذ حكمه فيها بأسرها وليس ينفذ فيه حكم شئ منها . »

أقول يُعلم من هذا سبب الفرق بين كلام القدماء وكلام المتأخرين الذى مزجوه بفلسفة اليونان والذى عيب عليه ذلك من بعض السلف كما حكي عنهم تحريم علم النطق . وإنى أرى هذا التعميب وذاك التحريم نفسهما عيباً يجب تنزيه الإسلام الذى يباهى بكونه دين العقل عن مثله كائناً من كان العائون^(١) فهل يجعل الإسلام كالمسيحية فى

[١] قال الإمام الشيرازى فى رسالته المشهورة المسماة « شكايه أهل السنة بحكاية ما نالهم من الحنة » على ما نقل عنها التاج السبكى فى طبقاته رداً على القائلين بأن الاشتغال بعلم الكلام بدعة ومخالفة لطريق السلف :

« الاسترواح إلى مثل هذا الكلام صفة الحشوية الذين لا تحصيل لهم . وكيف يقان بساف الأمة أنهم لم يسلكوا سبيل النظر ورضوا بالتقليد ؟ حاش لله أن يكون ذلك وصفهم . ولقد كان =

إبعاد العقل والمقولات عن ساحة عقائده؟ فإذا كان في الفلسفة ما يؤيد الدين أو المذهب الحق في الدين فلا لوم على عالم كلامي إذا ذكرها في علم الكلام استظهاراً به لدينه أو مذهبه .. وإذا كان في الفلسفة ما يتنافى مع الدين أو المذهب الحق في الدين وذكره العالم الكلامي للرد عليه فلا لوم أيضاً . ولا تنس أن فلاسفة اليونان الذين دخلت فلسفاتهم في كلام المتأخرين مثل أرسطو وأفلاطون كانوا قبل كل شيء موحدين مثبتين، الله الواجب الوجود وواضعين منطق الاستدلال العقلي الذي لا بد أن يستند إليه من يريد إثبات وجود الله في نفسه وفي إزاء منكره استناداً إجمالياً أو تفصيلياً ، وقد وقع مني في هذا الكتاب اشتغال بفلسفة الغربيين ونقل عن حقهم وباطلهم للاستظهار

== السلف من الصحابة رضي الله عنهم مستفتين عما عرفوا من الحق وسموا من الرسول من أوصاف المعبود وتأملوه من الأدلة المنصوبة في القرآن وأخبار الرسول فلما ظهر أهل الأهواء والبدع من الخوارج والجهمية والمعتزلة وأوردوا الشبه انتدب أئمة أهل السنة لخالفتهم والانتصار للمسلمين بمعاينة طريقتهم والرد عليهم لما أشفقوا على القلوب أن تنامر بها شبههم فحاموا عن دين الله بإبصار الحجة .. « إلى أن قال : « وفي الجلة لا يجمد علم الكلام إلا أحد رجلين جاهل ركن إلى التقليد وشق عليه سلوك أهل التحصيل وخلا عن طريق أهل النظر، والناس أعداء ما جهلوا، فلما انتهى عن التحقيق بهذا العلم نهى الناس ليضل غيره كما ضل .. أو رجل يعتقد مذاهب فاسدة فينطوي على بدع خفية يلبس على الناس عوار مذهبه ويمنى عليهم فضائح طويته وعقيدته ويعلم أن ذوى التحصيل من أهل النظر هم الذين يهتكون الستر عن بدعه والقلاب (مزيف النقود) لا يجب من يميز النقود ، والحلل فيها يده من النقود الفاسدة لافي الصراف ذي التمييز والبصيرة » .

فانظر هل الأستاذ فريد وجدى بك أحد ذينك الرجلين أو كلاهما حيث يتقلب دائماً في النقل عن أقوال فلاسفة الغرب في حين أنه يطن في علم الكلام الإسلامي مع من يطن لاختلاطه بالفلسفة القديمة . وإذا كان الحق يقال فالسبب الحقيقي للأستاذ في معاداة علم الكلام أنه لا يستطيع التمسح بذلك العلم من قعره إذ لا قعر له ، كما يتمسح بفلسفة الغرب من القواميس المدونة من غير دخول في لبها ، حسبك دليلاً على صدق قولي هذا ما سيأتي في عله من هذا الكتاب الخاص بالنظر في رد الأستاذ على الملحد الجديد إسماعيل آدم . « مؤلف كتاب « لماذا أنا ملحد » ... أن الأستاذ لا علم له بالصورة الصحيحة لفلسفة « كانت » فيما يتعلق بإثبات وجود الله وانتقاده لعامة الأدلة النظرية القائمة على هذا المطلب .

بالأول والرد على الثاني ، ولعل ما أسأت صنعا ولم أشتغل بما لا يعنينى فى خدمة الحق وعقيدة الإسلام التى هى قطب دائرة الحق ، كما لم يكن أسلافى الذين أخذوا فى كتبهم مارأوا أخذه من فلسفة اليونان ، مسيئين ولا مشتغلين بما لا يعينهم . وإذا كانت مباحث الطبيعيات فى علم الكلام لا تسد حاجة العصر الحاضر فلا أقل من أن تكون هذه المباحث جواباً ماثلاً أمام أهين الموليين وجوهمهم عن علم الكلام جاعلين من العلم الطبيعى مزاحماً له مفضلاً عليه ... جواباً بأنهم لا يعرفون علم الكلام ولا كون دائرته الواسعة تحيط بالعلم الطبيعى . أما أن مباحث الطبيعيات فى علم الكلام المنقول إلينا من علمائنا باسم كلام المتأخرين لا تسد حاجة العصر الحاضر ، فلا لوم على علماء الكلام من ذلك ، وهم كانوا حاكمين فى علوم زمانهم حتى جعلوا ما ليس بإسلامى من العلوم إسلامياً وأدخلوه فى علم الكلام الذى عرفت مبلغ سمة موضوعه وهمَّوا بتأسيس هذه السنة المباركة واجبا كبيرا على عوائق الخلف ، والخلف بمد أن مكثوا حقبة من الدهر فى عجزهم وتوانيتهم عن تحمل هذا الواجب أخذوا يريدون لإنساء واجبتهم إنساء علم الكلام نفسه .

فإذا كانت مكانة علم الكلام عند علماء الإسلام وسعة دائرته كما قدمنا ، فحكم رئيس تحرير « مجلة الأزهر » ضده حكم جاهلى ناشئ من عقلية جاهلية حديثة ليس فيها تقدير العلوم الإسلامية والجهود التى بذل علماءنا فيها لإعلاء كلمة الحق ، قدرها وإنما فيها نكران ذلك التراث العظيم . والمؤسف أن أكثر الذين يكتبون عن العلوم فى الجرائد والمجلات المصرية يحومون حول الناحية التاريخية أى تراجم العلماء من غير ولوج فى داخل العلم . فننظر إلى تاريخ علم الكلام وجد فيه فتناً وإحناً ومحناً تكفى لتنفيره عنه إن لم تكن عنده خبرة من لباب العلم نفسه أو رغبة غريزية فى استقصاء دقائق العلوم . وإنى أذكر شاهداً على صدق ماقلته وأرجو من الله تعالى العفو والمغفرة ومن القراء الكرام أن لا يحملوه منى على الإعجاب بالنفس ، وهو : أن مسألة وحدة

الوجود من يدري كم كتب عنها أناس في الصحف والمجلات بل الكتب أيضاً بمصر؟ فليقارن من شاء ما كتبوه مع ما كتبه عنها وسيجىء إن شاء الله في الباب الثاني من هذا الكتاب .

بقى سؤال في أهمية علم الكلام ولزوم دراسته وهو أن كل أحد لا يتسنى له الانتفاع بهذا العلم في تثبيت أو تصحيح عقائده وأنه يكثر الخلاف في مسائله ويكثر الخطأ بمدد كثرة الخلاف بناء على أن الخلاف يكون أحد طرفيه حقاً وأحد طرفيه باطلاً.. وجوابي على هذا السؤال أولاً أن أكثر الاختلافات الواقعة في علم الكلام لا يبلغ مبلغ إكفار المخالف^(١) ، مثلاً أن متكلمي المعتزلة الذين قامت أشد الحرب الكلامية بينهم وبين علماء أهل السنة ، تمسكهم بالإسلام أقوى بكثير من المسلمين الحديثيين المستهينين بعلم الكلام ، فليس منهم أحد يفكر اليوم الآخر كالأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر . وثانياً أن الذين يشكون من عدم جدوى علم الكلام يريدون أن يجددوا ذلك العلم من غير اتعاب الأنفس في دراسته . وثالثاً - وهو المهم - أن استفادة كل أحد من أي علم لاسيما العلوم العزيزة المنال تكون على قدر حظه من العقل وحظه من هداية الله وتوفيقه ، فإذا كان القرآن يضل الله به كثيراً ويهدي به كثيراً فإذن

[١] يجدر بنا التنبيه إلى أن أكثر الخلافات في علم الكلام مع كونه لا يؤدي إلى إكفار المختلفين بعضهم عن بعض ، لا تقل عن أن يكون جانب الخطأ فيه ضلالاً ومن العروف تسمية الفرق المخطئة في هذا العلم بالفرق الضالة ، ولهذا لا يمكن الجمع والتأليف بين مذاهب التي تدور بين الإيجاب والتحرير ، فمن أراد توحيد المذاهب الكلامية ودعا الناس في دروسه وأحاديثه إلى رفع هذه الخلافات فيما بينهم وهم على دين واحد كما وقع من الأستاذ الأكبر المراغي (راجع حديث رمضان له نشرته الأهرام قبل وفاته بقليل) فنشأ عدم الاعتقاد والافتناع من نفس الداعي بأى مذهب من تلك المذاهب ، فلهذا يكون من السهل عليه التنازل لكل أحد من مذهبه الذي استقر رأيه على اختياره . وما يجدر أن يذكر بهذه المناسبة أن التقليد لا يجوز في المذاهب الكلامية المتعلقة بالاعتقاد ، بخلاف المذاهب الفقهية المتعلقة بالأعمال .

علم الكلام إن لم يكن نافعا في نظر الأستاذ فريد وجدى بك ؟ وهل نفعته مئات من آيات كتاب الله ناطقة بدلائل قدرة الله على بعث الموتى من قبورهم بعد أن كانوا ترابا وعظاما ، لتجعله مصدقا لليوم الآخر يوم البعث والحشر ومصدقا لدلالة تلك الآيات القطعية على ذلك اليوم ، حتى تنفعه دلائل علم الكلام في تأييد عقائد الإسلام ؟ فرقنا بين الأستاذين في الرضى بإلغاء تدريس علم الكلام لعلنا بأن الأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر لا يقنعه إثبات وجود الله الذى كان القائم به إلى يومنا هذا علم الكلام وأنه ينتظر فيه ويستنظر غيره مع غير القائمين ، فيحيل إثباته على ما يؤمله من مستقبل البحوث النفسية الجارية في الغرب ، ولا إخال الأستاذ الفمراوى رغم تكلمه ضد علم الكلام يكون مثل الأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر صبوراً عن البت الحالى في إثبات وجود الله .

ومن عجائب الأستاذ رئيس التحرير انه أورد في المقالة التى تكلم فيها ضد علم الكلام أيضا وهى فى الجزء الثامن من المجلد الثانى عشر أى قبل الجزء الذى نقلنا عنه قوليه السابقين ضد علم الكلام - نقلا طويلا عن « رسالة التوحيد » للشيخ محمد عبده مضمونها له بالإمام الحجة ومستشهدا بكلامه فى رسالته .. فهل هو لا يعرف أن تلك الرسالة رسالة فى علم الكلام وأن أحد أسماء علم الكلام « علم التوحيد » . ومن أسمائه « الفقه الأكبر » كما أن من أسمائه علم « أصول الدين » وأن الشيخ لم يكف فى رسالته عن الخوض فى مسألة القضاء والقدر التى ينهى الأستاذ عن التكلم فيها مستندا إلى آية المحكم والتشابه فى القرآن ، حتى إن الشيخ يختار عند المقارنة بين المذاهب المختلفة فى تلك المسألة مذهب إمام الحرمين الذى انتقدناه نحن فى « تحت سلطان القدر » والأستاذ رئيس مجلة الأزهر كما انه انتقد بنقد علم الكلام كتاب من اتخذ الإمام الحجة من حيث لا يشعر ، انتقد أيضا بنقد هذا الملم إمامه الأكبر المراغى المتكلم عن مسألة الجبر والقدر فى أحد دروسه المنشورة فى مجلة الأزهر . فإن كان

هذا الإمام بطعنه في مذهب الجبر لم يشتغل في ظن الأستاذ بعلم الكلام بل بإبطال مذهب من المذاهب الكلامية فالسعى في إبطال مذهب من المذاهب المذكورة في علم الكلام اشتغال بعلم الكلام أيضاً ، بل اشتغال بإثبات مذهب كلامي هو مذهب القدريّة أي المعتزلة بدل مذهب الجبر . أما إن إمام الأستاذ لم ينجح في إبطال ما حاول إبطاله في الدرس المذكور وإثبات ما حاول إثباته فتلك مسألة أخرى يأتي بحثها منا في محل آخر من هذا الكتاب .

ومن عجائب الأستاذ في الجزء التاسع المذكور قوله (ص ٥٦٨) : « إن آية المحكم والمتشابه في القرآن لا تسمح بنشوء علم الكلام في الإسلام » في حين أن الإمام الرازي الذي يسميه الأستاذ دائماً عند الاستشهاد بكلامه في تفسير آية من آيات القرآن « إمام المفسرين »^(١) يقول في تفسير آية المحكم والمتشابه : « إن هذه الآية تدل على علو شأن المتكلمين الذين يبحثون عن الدلائل العقلية ويتوسلون بها إلى معرفة ذات الله وصفاته . » فانظروا هذه الشهادة في علماء الكلام ودلائلهم العقلية ..

وآية المحكم والمتشابه في القرآن التي هي قوله تعالى : « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الأبواب » سلاح عجيب في يد الأستاذ فريد وجدى يستعمله في كل زمان بما يقتضيه هواه ؛ وربما يكون قراء مقالاته الجديدة في « مجلة الأزهر » غير عارفين أو ناسين كون الأستاذ قد تمسك بهذا السلاح

[١] المعروف بين علماء الإسلام إطلاق لقب الإمام على الرازي في العلوم العقلية مثل الكلام والمنطق لا في التفسير وإن كان له تفسير كبير مسمى « بمفاتيح الغيب » لكن الأستاذ الذي لا يعرف هذه العلوم من كتب لا يعرف أي علم هو الذي كان الرازي إماماً فيه ؟

قبيل توليه الوظيفة الأزهرية لما جرى بينه وبينى نقاش على صفحات جريدة «الأهرام» في مسألة معجزات الأنبياء المذكورة في القرآن فأنكر تلك المعجزات وأضاف إليه إنكار البعث بعد الموت بحجة عدم إمكانها عقلا والنفي في سبيل إنكاره جميع الآيات الصريحة الواردة في القرآن بشأن المعجزات والبعث، راداً لها إلى التشابهات غير الصالحة للاحتجاج، ولم يفكر في أن آية المحكم والتشابه إذا كانت تنهى على مبتنى التأويل للتشابهات ابتغاء الفتنة فإذا يكون حال من يبتنى تأويل المحكمات مثل آيات المعجزات وآيات البعث لاسيما آيات البعث التي هي من أصرح آيات القرآن وآكدها، ليردها إلى التشابهات أى ليلغيها تحريفاً للكلم عن مواضعه ؟

ثم ان آية المحكم والتشابه تسع احتمالين رئيسيين يُظهرهما الوقف على جملة « وما يعلم تأويله إلا الله » أو عطف « والراسخون في العلم » على الله . وعليه فإما لا يعلم تأويل التشابه غير الله أو غير الله وغير الراسخين في العلم . فالآية نفسها إذن من التشابهات والأستاذ فريد يتبع هذه الآية التشابهية فيجعل منها سنداً في غير مناسبة قريبة ولا بميدة يستند إليه في إلغاء آيات المعجزات وآيات البعث في القرآن بردها إلى التشابهات غير مفهومة المعنى ولا مطلوبة الفهم، لسكونه من الذين في قلوبهم زيغ وهو يبتنى فتنة إزاحة المؤمنين بمعجزات الأنبياء وباليوم الآخر ، عن عقائدهم .

آية المحكم والتشابه يحتاج تفسيرها في حد ذاتها إلى كلام طويل لا يتحمله المقام ، لكن علاقة الآية بمقامنا مقصورة على ما إذا كان فيها تأييد للعويى الأستاذ فريد وجدى بك الفريبتين اللتين غرابتهما أشد من بطلانهما وبطلانهما أشد من غرابتهما . أحدهما دلالة الآية على ممنوعة الاشتغال بعلم الكلام في الإسلام ! فكان الآية تنهى المؤمنين عن إثبات وجود الله بعلم الكلام ضد المنكرين وجوده أو الشاكين فيه وتأمرهم بالانتظار إلى أن يثبتته الفرييون ببحوثهم النفسية « اسبيرتيزم » فيراه الناس بأعينهم ولمسونه بأيديهم كما رأوا النفس ولمسوها على ما يقولون ، وإثبات الوجود

على زعمه لا يكون إلا هكذا . وثانية الدعوين كون الآية أعنى آية المحكم والتشابه قرينة مانعة عن دلالة آيات المعجزات وآيات البعث في القرآن على ما ندل عليه من وقوع المعجزات في أزمنة الأنبياء السابقة كما حكى القرآن أنباءها ووقوع بعث الأموات من قبورهم إذا جاء وقتها كما قال الله تعالى : « ونفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون » بمعنى أن المعجزات لم تقع وأن البعث بعد الموت لا يقع ولم يكذب الله في آيات المعجزات والبعث ولكنه تكلم بما لا يفهم أو لم يقدر - وحاشاه - على تفهيم ما هو مراده من تلك الآيات على الرغم من كمال وضوحها ، وقد دلت على هذه الحقيقة الخفية على جميع قارئ القرآن غير الأستاذ ، آية المحكم والتشابه التي لا تبلغ صراحته ووضوحها معشار ما في آيات المعجزات وآيات البعث ولا سيما آيات البعث من الصراحة ووضوح الدلالة ، فكل آية غيرها في القرآن على زعم الأستاذ يمكن التحلل من وجوب التصديق بمضمونها لكل من شاء ذلك وطريقه ردها إلى التشابهات مهما كانت صريحة المعنى ، فهي لا تكون أصرح من آيات البعث التي قد أوردنا نماذج منها في الرقم (٥) .

لا ، لا ، يا أستاذ لم يكن دليلك الحقيقي في عدم تصديقك بآيات المعجزات والبعث بعد الموت متلاعبا بها وبعقول الناس في دلالتها ، آية المحكم والتشابه ، فلست مصابا في عقلك لهذا الحد ولا الناس مصابين ليلتبس عليهم موقف آية المحكم والتشابه من آيات المعجزات ، وآيات البعث ! وإنما دليلك الحقيقي ظنك بأن العلم الطبيعي الذي أطراه الأستاذ الغمراوي وجعله قرآنياً بموضوعه قرآنياً بطريقته قرآنياً باسمه ، يمنع صدق آيات المعجزات وآيات البعث ، مع الظانين من أهل الغرب والشرق القلند . وحضرتك تؤمن بأحكام العلم أكثر منك بآيات القرآن^(١) ، كما أشرت إليه فيما

[١] وليس العلم الذي تؤمن به أكبر من نصوص كتاب الله جديراً بهذا الاسم على إطلاقه محبطاً بجميع الحقائق ، وإنما هو علم خاص بالماديات يستند إلى التجارب الحسية ويقصر مداه عن =

كتبته ردّاً علىّ قبل توليك الوظيفة الأزهرية ، وما استنادك إلى آية المحكم والتشابه غير تستر وتعمل - وبتمبيرك أنت نفسك استبطان الإلحاد - فلو ذكرت للأستاذ الفمراوي سندك هذا في إنكار معجزات الأنبياء والبعث بعد الموت لضحك منك على الرغم من اشتراكك معك في الخط عن منزلة علم الكلام ؛ ولهذا كان الواجب على هذا الأستاذ الذي لا يمكن أن يكون من الظانين بأن العلم الطبيعي يمانع صدق آيات المعجزات وآيات البعث كما ظنفته لما جرى بيني وبينك نقاش في مسألة المعجزات والبعث .. كان الواجب

= اليقين الضروري الأبدى ، وهناك علم أسمى وأقوى يفضل عنه أستاذ مجلة الأزهر ويستعين به عند استهانتهم بعلم الكلام الذي يبني علماء الإسلام مسألة وجود الله على الأدلة المأخوذة منه ويتعدون به المنكرين كما أنى سأنهدهم وأتحدى أستاذ مجلة الأزهر لما جاء في هذا الكتاب دور الاستدلال على وجود الله بدليله العقل الكلامي ، فإن وجد فيه محلاً للاعتراض فليقل وليدخل البحث والنقاش من يابه ، وإلا فلا ينفع الطعن في علم الكلام بأنه دخل في الإسلام لا فائدة له في تقوية إيمان ولا في إثارة طريق ، لأن هذا طعن من ضل الطريق وتكب عن طريق علماء الإسلام غير مستمع لصوت الباعى إليها ، منتظراً لأصوات الفريين المشتغلين بالبحوث النفسية أن يقولوا : إنا وجدنا الله ، لسناه بأيدينا وقبضنا عليه ليراه أستاذ مجلة الأزهر ويلسه يديه فيؤمن بوجوده .

وهذا الأستاذ الذى يلقى من علامبر الأزهر منذ عهد عدة من شيوخه الأكابر درس اليأس للمسلمين من إنقاذ دينهم وإخراجه من خفرة الأساطير التى قذف به العلم الحديث إليها مع الأديان الأخرى وخصيصاً درس اليأس من إثبات وجود الله الذى هو رأس الأديان ، بأدلة العقلية المبسطة فى علم الكلام ساعياً لإسقاط هذا العلم القديم من عيون المسلمين المعاصرين ومعلقاً إعتاده على الدليل المحسوس الملموس الذى لا بد أن يكتشفه الباحثون الفريون ١١ - فكأن ذلك الدليل لا يكون عند الأستاذ دخيلاً فى الإسلام . نعم إنه لا يكون دخيلاً عندنا أيضاً ، بناء على أن اكتشافه من المستحيلات التى لاتقع ، وقولنا عنه إنه لا يكون دخيلاً فى الإسلام صادق لصديق القضية السالبة مع عدم وجود موضوعها . لكن الأستاذ لا يعرف - لعدم معرفته بعلم الكلام - أن الحصول على الدليل الملموس لإثبات وجود الله محال ، كما أنه لا يعرف السبب فى صدق قولنا بأن ذلك الدليل المنتظر المستحيل لا يكون دخيلاً فى الإسلام لعدم معرفته بعلم الكلام والمنطق .

وذنب علم الكلام الذى لا يقتنع الأستاذ بدليله الموجود لإثبات وجود الله فيجعله على الدليل الملموس المحال ، أن أدلة علم الكلام تكون مبنية على العقل والمنطق اللذين لا يجعها الأستاذ ، =

عليه أن يشاركني في الرد عليك وقت تلك المناقشة أو يكتب شيئاً من هذا القبيل عند تأليف كتابه ويدرجه في المقدمة التي صدر بها الكتاب، تبرئة للعلم الطبيعي الذي يُحسن الظن به ويقرّبه إلى القرآن، من ظن سيئ الظن. أما دليل الأستاذ رئيس مجلة الأزهر من هذا العلم ضد آيات المعجزات والبعث وما بعده من أحوال الآخرة فأني بعون الله تعالى وتوفيقه سأقضي عليه في الباب الثالث من هذا الكتاب.

نعود إلى الكلام على فصل « العلم والدين » الذي صدر به الأستاذ الفمراوي كتابه في علم الطبيعة : كان الأستاذ المؤلف أننى على العلم الطبيعي بكونه قرآنيًا بموضوعه وطريقته واسمه ثم فصل هذه القرابة بين ذلك العلم والقرآن الحكيم بمهارة علمية وخبرة دينية لا بد أن أشكره عليهما مع كل قارئ غيور على دينه وقرآنه، إلا أن المؤلف قال في آخر الفصل : « لو بحثنا في تاريخ الفلسفة الإسلامية وما كان بين علماء المسلمين من خلاقات كلامية وجدنا أكثر هذه الخلاقات إن لم يكن كلها راجعاً

= وقد ساقه عدم معرفته بعلم الكلام إلى البحث عن الله الذي فقد مع عقله ومنطقه في الأخير كما سبق منا الكلام عليه ؛ وفيما يأتي من هذا الكتاب سينجلي للقارئ كيف أخفق هذا الأستاذ في ردوده على الملحد الجديد مؤلف كتاب « لماذا أنا ملحد » وذلك الإخفاق أيضاً ناشئ من عدم معرفته بعلم الكلام والمنطق.

وآخر ذنوب علم الكلام وأدلة العقلية المنطقية على أستاذ مجلة الأزهر، أو بالأولى أول ذنوبه أنه صعب المزاولة يحتاج إلى العقل السليم المجهز بالمنطق الفطري، ولهذا تراه في كتاباته يعيب تلك الأدلة بكثرة وقوع الخلاف والأخطاء فيها، فلما لم يعول على عقله في تمييز الدليل الصحيح من الفاسد بين الأدلة العقلية ولا على عقول المميزين من علماء الإسلام، وجد الطعن على علم الكلام أسهل من الدخول في ميدان الاستدلال على وجود الله الذي هو ميدان هذا العلم، كما أنه ميدان القرآن القائل : « أفى الله شك فاطر السماوات والأرض » .

لكن الأستاذ لم يقتنع بأدلة علم الكلام والقرآن وعدّها دخيلة فبقى على شك في ثبوت وجود الله أو على الأقل بقى عاذراً للشاكين من المتملمين المصريين ملقياً درس اليأس عليهم إلى أن يظهر الغربيون على الدليل الملموس بإدخاله في متناول التجربة الحسية رغم تعذر دخوله فيه .

إلى قضايا فلسفية أخذها المسلمون عن اليونان من غير تمحيص « وهنا اتهم الأستاذ علماء الإسلام المتكلمين بالتقليد الأعمى الذى شدد النكير عليه فيما سبق من كلامه ، باسم العلم والقرآن المتفق فيه مع العلم .

ثم قال : « كان قدماء الفلاسفة يرون العقل مصدراً للحقائق مستغنياً بذاته عن المشاهدة ، أما محدثوهم فيرونه وسيلة . أما الحقائق نفسها عند العلم الحديث فهي خارج النفس وخارج العقل . كان القدماء لا يرون امتحان الأشياء نفسها ضرورياً لطلب الحقيقة . أما المحدثون فلا يرون سبيلاً للوصول إلى الحقيقة إلا امتحان الأشياء تحت إشراف العقل . والعلم الحديث باكتشافاته واختراعاته قد ولد حين ترك الإنسان مذهب الأقدمين في طلب العلم عن طريق التفكير البحت وبدأ هو يطلب العلم عن طريق المشاهدة مع التفكير . لذلك كان الدور الأول من أدوار نشوء العلم الحديث مشاهدة تكاد تكون بحتة ليس للتفكير فيها إلا بقدر ما يضمن صحتها . »

وقال أيضاً : « إن العلم يمنع التقليد في النظر من غير وقوف على الدليل والاقتناع به والعلم الحديث يخالف العلم قديماً في هذا لأن العلماء قديماً ، خصوصاً في القرون الوسطى ، كانوا كثيراً ما يقيمون في الاستدلال على الصحة والبطالان بإثبات أن القضية توافق أو تخالف رأى فلان أو إعلان من المشاهير ، فكان ما يثبت عن أرسطو مثلاً حجة قاطعة في موضوعه من غير أن ينظر في رأى أرسطو هذا في ذاته ومن غير أن يسأل ما دليل أرسطو وكان هذا منبغ شر كبير ، ولعله كان سبب كثير من الشبه الكلامية التى قامت بين علماء المسلمين ؛ بعد أن ترجمت كتب اليونان في العصر العباسى ، فيما يتعلق بالعلاقة بين الشريعة ، وما كانوا يسمونه الحكمة ، يريدون بالحكمة غالباً ما أخذوه عن حكماء اليونان مثل أفلاطون وأرسطو حتى جاء أمثال الفزائى فوضفوا الأمر في نصابه . »

وأنا أقول عدد الأستاذ مفاخر العلم الحديث قائلاً إنه فعل كذا وفعل كذا وبقي

شيء فقط من مفاخره لم يقله وكان الأستاذ فريد وجدى بك قاله فى أثناء حدوث النقاش بينى وبينه وهو يهددنى بالعلم الحديث لانتقمه فى الدفاع عن عقائد الإسلام المبنية على المؤيدات العقلية والنقلية دون التجربة والملاحظة فى الحال الحاضر، كاعتقادنا بوقوع معجزات الأنبياء فى الزمان الماضى ووقوع البعث بعد الموت فى المستقبل . وذلك الباقى من مفاخر العلم الحديث الذى لم يذكره الأستاذ الفمراوى وذكره الأستاذ فريد وجدى بك يفهم من قوله الآتى وقد نقلته عنه من قبل أيضا :

« ولد العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التى كانت تساوره حتى تغلب عليها ودالت الدولة إليه فى الأرض فنظر نظرة فى الأديان وسرى عليها أسلوبه قذف بها جملة إلى عالم الميتولوجيا (الأساطير) ثم أخذ يبحث فى اشتقاق بعضها عن بعض واتصال أساطيرها بعضها ببعض فجعل من ذلك مجموعة تقرأ لا لتقدس تقديسا ولكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التى كان يستعبد لها الإنسان نفسه ويقف على سيانها جهوده غير مدخر فى سبيلها روحه وماله .

« وقد اتصل الشرق الإسلامى بالغرب منذ أكثر من مائة سنة فأخذ يرتشف من مناهله العلمية ويقتبس من مدنيته المادية فوقف فيما وقف عليه على هذه الميتولوجيا ووجد دينه مانلا فيها فلم ينبس بكلمة لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله ولكنه استبطن الإلحاد وتمسك به متيقنا أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية .

« وقد نبغ فى البلاد الإسلامية كتاب وشعراء وقفوا على هذه البحوث العلمية فسمحتهم فأخذوا يهيمون الأذهان لقبولها دسا فى مقالاتهم وقصائدهم غير مصارعين بها غير أمثالهم تقاديا من أن يقاطعوا أو ينفوا من الأرض .

« وقد عثرنا نحن فى جولاتنا العلمية على ما عثروا عليه فكانت صدمة كادت تخذف بنا إلى مكان سحيق لولا أن من الله علينا بوجود المخلص منها وهو قوله تعالى :

« هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات.. الآية » .

فانظروا ماذا فعل العلم الحديث : قضى على الأديان كلها ولم يستثن منها الإسلام وقضى على معتقدات نوابغ الكتاب والشعراء الإسلامية فجعلهم يستبطنون الإلحاد في بلاد الإسلام ويهيمون أذهان أهلها لقبول الإلحاد من غير إشعار بهم . هذا ما اعترف به الأستاذ فريد وجدي بك على حساب نوابغ الكتاب والشعراء الموجودين في البلاد الإسلامية المشتغلين بالدعاية المقتنعة ضد الأديان ، أما الأستاذ نفسه وهو لا يرضى من غير شك أن لا يكون من نوابغ الكتاب فقد استثناءه في الظاهر من استبطان الإلحاد، وإني قلت عن هذا الاستثناء : «استبطان الاستبطان» .. وما ذكره من المخلص الذي لولاه لوجد نفسه من تأثير العلم الحديث في مكان سحيق عن الدين ، لا يفر غير السذج . أما أولاً فلم لم ينفذ هذا المخلص وأعنى به آية المحكم والتشابه غير الأستاذ من نوابغ الكتاب والشعراء المسلمين إن كان فيها ما يصلح لإنقاذ المشرف على الإلحاد بسبب ما يراه من مخالفة عقائد الأديان لقواعد العلم الحديث ؟ وأما ثانياً فلأن خلاص الأستاذ بفضل تلك الآية عن ورطة الإلحاد الناشئة من التخالف المذكور بين عقائد الدين وقواعد العلم ، ليس معناه أن تلك الآية قضت على العلم المخالف للدين وجعلت الدين غالباً عليه في الحاجة أو أزال الخلاف الواقع بينهما ، وإنما معناها أن الآيات الواردة في القرآن منبهة بوقوع ما لا يقبله العلم الحديث كأنباء المعجزات والبعث وما بعد البعث من الحشر والحساب والجنة والنار ، لا عبرة بها ولا تعويل على دلالتها لكونها من التشابهات . فالعلم الحديث على قول الأستاذ قضى على تلك الآيات وآية المحكم والتشابه قضت على قيمة دلالتها تصديقاً للعلم الحديث . فلا حجة إذن لعقيدة الإسلام في المعجزات والبعث وما بعد البعث كما يقتضيه العلم الحديث وتصدق آية المحكم والتشابه في القرآن ، فالقرآن والعلم الحديث متفقان ضد عقيدة الإسلام .

هذا معنى خلاص الأستاذ من مشكلة التخالف بين العلم والدين بفضل آية المحكم والتشابه ، وفيه خلاصه وتخليص قرائه من اليوم الآخر ومن مخافة الحساب والعذاب في ذلك اليوم . وهذا الأستاذ الذى أعلن مذهبه ضد الأديان عن طريق الدس الذى ذكر هو نفسه أنه طريق مستبطنى الإلحاد النوابع ، ليفهمه من يفهمه ، وهياً الأذهان لقبوله ، وهذا الأستاذ هو اليوم ومن سنوات طويلة لسان الأزهر الناطق ومعلم الأزهريين الأول لا يعترض عليه من يريد منهم أن يقيم أوده ويقف في وجه دسائسه . ومن قام بهذا الواجب من علماء الأزهر يقوم على تخوف من مركز الأستاذ ومكانته عند الأستاذ الأكبر (المراعى) فيفسد الواجب بين إنكار القول وإكبار القائل ، والكثيرون لا يتنبهون لما يذيمه في منبر الأزهر من الأضاليل فضلاً عن الوقوف في وجهها .

أما الأستاذ الغمراوى فكما أنى أبرئه عن شوائب الظنّة في عقائد الدين ، أربأ به عن مشابهة أستاذ مجلة الأزهر في رفع العلم الحديث وخفض العلم القديم من غير تحديد لناحية الرفع والخفض في العلمين . ولا شك في أن العلم القديم أدى واجبه في ساحة العقليات وإثبات أساس الدين ، في حين أن العلم الحديث الذى لا ينكر تقدمه في الماديات شوه ضرره بالدين أكثر من نفعه ، وإن كان العامل في ذلك سوء فهم الطائشين من علمائه وأذئاب علمائه دون العلم نفسه .

وبعد أن يكون هذا البيان معلوماً للقراء الكرام فأقول إن الأستاذ الغمراوى ما أنصف علماء الإسلام المتكلمين في رميهم بتقليد فلاسفة اليونانيين ولا هؤلاء الفلاسفة في رميهم بطلب العلم عن طريق التفكير البحت والاستغناء به عن طريق المشاهدة . بل الحق أن مذهب التقليد للغرب وفلسفته سائد عند المسلمين وعلمائهم اليوم أكثر مما كان منه لقدمائنا إزاء الفلسفة اليونانية ، لأن الكتب الكلامية التى ورثناها من أسلافنا ملأى بنضال الفلاسفة ونقاشهم النام على أنهم رحمهم الله لم

يهملوا التحصيل في مسائل العلم أصلاً^(١) حسبك مثلاً اهتمامهم العظيم بمسألة حدوث العالم الذى له صلة قوية بكون الله تعالى فاعلاً مختاراً بالمعنى الحقيقى ، لا مختاراً بالمعنى الأعم الجامع للإيجاب الذى اخترعه أنصار الفلاسفة وفسروه بقولهم « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » بدلاً من قولنا « إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل » . وهذا البحث يأتى إن شاء الله مفصلاً فى فصل خاص من هذا الكتاب يحسن بى أن أنقل شيئاً مما قلت فيه ، فلمله يطول انتظار القارىء إلى أن ييجي دور ذلك الفصل فى الجزء الثالث أو الرابع من طبع الكتاب ، وهو :

ثم إن العالم يقوم بواجبه الذى هو إثبات وجود الله بوضوح ، يلزم أن يكون حادثاً ، حيث إن حاجة القديم الذى لأوله ولم يسبقه العدم ، إلى الموجد غير واضحة . وبهذا تزداد مسألة حدوث العالم أهمية وخطورة فى علم الكلام ، على الرغم من خفى عليه خطورة المسألة كابن رشد فلم ير بأساً فى مذهب الفلاسفة القائلين بقدم العالم وعاب على المتكلمين تشددهم على هؤلاء .

ولما خصصنا الفصل الأول من الباب الثانى لدرس مذهب وحدة الوجود ومآلته الذى هو عبارة عن تعيين حقيقة الله تعالى على أنها الوجود وعن القول بأن الوجود فى كل موجود هو الوجود ولا موجود غيره ، وكان مقتضى هذا أن يكون الله كل الموجودات فيتحد العالم مع الله - أردنا أن نبين فى هذا الفصل الثانى موقف العالم الحقيقى من الله وهو أنه ما سوى الله ومخلوقه الحادث أى الكائن بعد أن لم يكن ، كما

[١] ولأخذ الأستاذ مثلاً سفيراً منى وأنا من أقل أعقاب المتكلمين القدماء وليتظر كيف ناضلت الفلاسفة الذين كان علماءنا يناضلونهم . كيف ناضلتهم ومن انحاز إليهم من علماءنا فى مبحث وجود الله هل هو عين ذاته أو زائد عليها كما سيراها القارىء فى الفصل الأول من الباب الثانى المعقود لمسألة « وحدة الوجود » وكيف سلكت فى هذا الكتاب مسلك التثبت والتحصيل والتقدم غير هوادة ولا تقليد أعمى لأحد من العلماء والفلاسفة المرفقين والغريين مهاجل مركزه .

هو مذهب علماء الإسلام المتكلمين بأجمعهم ، بل مذهب المليين مطلقا . والمخالف في هذه المسألة أيضاً الفلاسفة والصوفية الوجودية ، وإن كان دأب العلماء المؤلفين في علم أصول الدين أن يناقشوا الفلاسفة فقط عند درس مسألة حدوث العالم ويضربوا عن أذنانهم صفحاً وأعنى بهم الصوفية القائلين بوحدة الوجود .

مذهب فلاسفة اليونان أن العالم قديم إلا في رواية عن أفلاطون يقول فيها بحدوثه، وعن جالينوس يتردد فيها بين القول بحدوثه وقدمه^(١) وأكثر القائلين بقدم العالم من أولئك الفلاسفة معترفون بوجود الله وتأثيره في وجود العالم . والملم بعلم الكلام يشهد معركة عظيمة بين متكلمي الإسلام وهؤلاء الفلاسفة في هذه المسألة لو تذكرها وحدها على الأقل الأستاذ الفاضل النمرأوى المار الذكر في الجزء الأول من الكتاب، انخاص بأسباب تأليفه ، أو هيئة (مجلة الأزهر) - ولا أقول لو عرفوها - لكنت في منع الأول عن رى المتكلمين بتقليد فلاسفة اليونانيين في المسائل الكلامية ، وفي منع الآخرين عن إشادة كتاب الأستاذ بنشر ما يتضمن ذلك الرى منه في مجلتهم .

اعلم أن المتكلمين علماء أصول الدين قد عُنُوا بمسألة حدوث العالم عناية عظيمة حتى شنوا على الفلاسفة القائلين بقدمه حرباً شعواء لا أعالي إذا قلت لا مثيل لها في أى مسألة خلافية بين الفريقين . ومن الغفلة استكثار هذا التشدد من المتكلمين في الإنكار على مذهب القدم زعماء من المستكثر أن المسألة لا علاقة لها مباشرة بموضوع الإلهيات ، فكانه يقول : « إن وجود الله مضمون عند الفلاسفة كما أنه مضمون عند المتكلمين وليكن العالم بعد ذلك ما كان » ومثال تلك الغفلة ما وقع للقاضى أبى الوليد بن رشد الأندلسى من الاستخفاف بمسألة قدم العالم أو حدوثه من ناحية

[١] على ما حكى عنه أنه قال في مرضه الذى توفى فيه لبعض تلامذته : « اكتب عني ما علمت أن العالم قديم أو حادث » قال الإمام الرازى وهذا دليل على أن جالينوس كان منصفاً طالبا للحق ، فإن الكلام في هذه المسألة قد يقع من الممر والصوفية إلى حيث يضمحل أكثر العقول فيه .

الدين وإنجائه باللوائم على التكلمين الذين اعتبرهم مبتدعى هذه البدعة باسم مسألة حدوث العالم أو قدمه .

فأولا ان كون الله تعالى فاعلا مختارا لا يتفق مع قدم العالم ، ومن هذا اعتُبر الخلاف في حدوث العالم وقدمه ناشئا من الخلاف في كونه تعالى فاعلا بالاختيار أو فاعلا بالإيجاب . وقيل بالعكس أى ان الخلاف في هذا ناشئ من الخلاف في حدوث العالم وقدمه . والحق أن كلا من المسألتين له خطورته الخاصة ، زيادة على ما بينهما من شدة الاتصال . فلو صرفنا النظر عن علاقة القول بقدم العالم مع القول بكون الله فاعلا غير مختار ، كفانا ما نحس في القول بقدم شيء مما سوى الله من استغناؤه عن فاعليته بالمرة لا مختاراً ولا موجبا ، إذ لا تعقل حاجة القديم الذي لم يزل موجوداً ولم يسبقه العدم إلى إيجاد من الفاعل ، فأى شيء يوجد الفاعل من الموجود الأزل ؟ أليس إيجاد الموجود تحصيلاً للحاصل أى تناقضا ؟ وإذا كان القائلون بقدم العالم يمترون باستناده إلى الله استناد المألوف إلى علته كانت حاجته إلى وجود الله لا إلى فاعليته ، وحاجته إلى فاعليته لا تتحقق إلا بالاستناد إلى إرادته التي هو مختار فيها ، إذ الإرادة بالمعنى الذي ابتدعه الفلاسفة ليست من الإرادة في شيء ... على أن الله تعالى غير متصف عندهم بأى صفة زائدة على ذاته ، فليس هناك إرادة ولا علم ولا غيرها وإنما هناك ذات . فإذا كان الله تعالى فاعلا للعالم على أن لا ينفك فعله للعالم من ذاته ولا يتأخر عنها فمعنى هذه الفاعلية لزوم وجود العالم لذات الله بحيث لا يمكن وجود الله مستقلا عن وجود العالم كما لا يمكن وجود العالم مستقلا عن الله ، وفعله الغير الإرادى يجعله أشبه شيء بالما كينة السخرة منه بالفاعل ، بل الاشتغال غير لازم للما كينة لزوم الفعل لله عندهم ، فهل يقال عن الما كينة إنها فاعلة ؟ وإذا قيل فهل يكون ذلك قولاً حقيقياً ؟ ولذا اعتبر فاعل القطع بالسكين هو الإنسان والسكين آلة القطع لفاعله وإن صح لغة إسناد القطع إلى السكين أيضاً ، بل وإن كان السكين أحق بإسناد القطع إليه من الإنسان الذي استخدمه ، وأقرب .

وكل هذه الفروق ناشئة من ترجيح صاحب الإرادة لأن يكون فاعلا . وليس في الله إرادة على مذهب الفلاسفة القائلين بأن الله تعالى لا يمكنه أن لا يفعل كالشمس لا يمكنها أن لا تشرق، وغير المريد لا يوصف بالقدرة حتى فيما فعله لعدم قدرته على أن لا يفعل . أما قول صاحب (الأسفار) : « المريد هو الذى يكون عالما بصدور الفعل الغير المنافي عنه ، وغير المريد هو الذى لا يكون عالما بما يصدر عنه كالقوى الطبيعية، وإن كان الشعور حاصلًا لكن الفعل لم يكن ملائما بل منافرا مثل المُجْبَأ على الفعل فإن الفعل لا يكون مراداً له » ففيه أنه ردُّ الإرادة إلى العلم والعلم لا يجعل صاحبه مريداً ، كالإنسان يعلم مرضه وليس ذلك بقصده وإرادته ، فإن قلنا إنه غير ملائم فصحته التى يعلمها وهى ملائمة ، تحصل أيضاً من غير قصد وإرادة منه . على أن حديث الملائم أو غير الملائم فيمن سلبت عنه الإرادة وردت إلى العلم يكون حديث خرافة ، إذ الملائم يمتاز عن غير الملائم بموافقته للإرادة ، ولا إرادة هناك ^(١) .

[١] وإنى أقول هنا قولاً لعله لم يلع ببال أحد وهو أن وجوب أفعاله تعالى عنه من غير اختيار منه عند الفلاسفة ووجوب مفعولاته المبني على وجوب أفعاله والمستلزم لقدم العالم وكون صدوره منه كصدور الإشراق من الشمس ، وقد نص بعض أنصارهم مثل صاحب (الأسفار) على هذا التشبيه مع ادعاء الفرق بينهما بعدم وجود الإرادة في الشمس ووجودها في الله ، ومع كوننا لا نعترف بهذه الإرادة المردودة إلى العلم المردود إلى ذات الله ... كل ذلك مما يقرب العالم من ذات الله ويزيد في تقريبه حتى يجعله - لا أقول كصفة من صفاته إذ لا صفة له عندهم إلا وهى منتفية في الذات بل أقول كما قال صاحب الأسفار : « شأننا من شؤونه وطوره من أطواره » فيلنى كلمة ماسوى الله ويفتح طريقاً إلى مذهب وحدة الوجود أى مذهب اتحاد العالم مع الله . ويؤيده ماقلت في الفصل السابق المقود لتحليل ذلك المذهب ولا أزال أقول من أن الصوفية الوجودية بنوا آراءهم في الله على آراء الفلاسفة ، ومن أجل ذلك اهتمدوا عن عقائد علماء أهل السنة والجماعة ، وكانوا أى الصوفية الوجودية هم الحقيقين بتفنيد الأستاذ الضمراوى وتبنيه بتقليد الفلاسفة اليونانيين لا علماء أهل السنة المتكلمون .

وقد نرى هناك مذهباً ذا وجهين من الفلسفة والتصوف يمس مافله الصوفية الوجودية ==

انتهى ما أردت نقله مما قلت في فصل حدوث العالم ، ليكون نموذجاً لإثبات أن علم الكلام لم يكن علم تقليد لفلاسفة اليونان . فهل يمكن الذين لا يقدرُونَ الأوائل حق قدرهم أن يُروِّنا من الآثار الحديثة في الفلسفة الإسلامية ما يعدل أو يدانى آثار السلف كيفاً أو كمّاً ويناضل فلسفة الغرب الحديثة المألوفة كالفلسفة المادية أو الوضعية.. إن أسلافنا لم يسكتوا إزاء ما يتناقض مع مبادئ الإسلام من الفلسفة القديمة اليونانية ولم يتفقروا ولم يقل أحد منهم على رؤوس الأشهاد مثل ما قال مدير (مجلة الأزهر) ورئيس تحريرها قبل تولي الوظيفتين :

« ولد العلم الحديث وما زال يحاهد القوى التي كانت تساوره حتى تغلب عليها ودالت الدولة إليه في الأرض ، فنظر نظرة في الأديان وسرى عليها أسلوبه فغذف بها جملة إلى عالم الميتولوجيا (الأساطير) ثم أخذ يبحث في اشتقاق بعضها عن بعض واتصال أساطيرها ببعضها ببعض ، فجعل من ذلك مجموعة تقرأ لا لتقدس تقديساً ،

== فينبى الفلسفة على التصوف الوجودى ، ومثال هذا ما قاله صاحب (الأسفار) عند تفضيل مذهب الفلاسفة القائلين في علم الله بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولاً ذهنياً على الوجه الكلى ص ٩٧ : « وأما تحاشيه أى تحاشى شيخ الاشراقين وتحاشى من تبعه عن القول بالصور الإلهية لظنهم أنه يلزم حلول الأشياء في ذاته وفي علمه الذى هو عين ذاته ، فقد علمت أن ذلك غير لازم إلا عند المجهولين عن الحق الزاعمين أنها أى الأشياء كانت غيره تعالى وكانت أعراساً حالة فيه ، وأما إذا كانت عينه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعين والتقييد ، فبالحقيقة ليس هناك حال ولا محل بل شيء واحد متفاوت الوجود في الكمال والنقص والبطون والظهور ، ونفس الأمر عبارة عند التحقيق عن هذا العلم الإلهى الحاوى لصور الأشياء كليها وجزئها وقديمها وحديثها فإنه يصدق عليه أنه وجود الأشياء على ما هى عليها فإن الأشياء موجودة بهذا الوجود الإلهى الحاوى لكل شيء . »

وأنا أقول إذا لم تكن الأشياء غير الله ، بل كان كل شيء عينه لحدث كما شئت عن أى مسألة شئت ولا حرج ، إنما المخطئ والمصيب ليسا غير الله ، ولو قلنا تعالى الله عما يقول الظالمون إنقال هذا الفيلسوف الصوفى : ولا الظالمون أيضاً .

ولكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التي كان يستعبد لها الإنسان نفسه ويقف على صيانتها جهوده غير مدخر في سبيلها روحه وماله .

« وقد اتصل الشرق الإسلامى بالغرب منذ أكثر من مائة سنة فأخذ يرتشف من مناهله العلمية ويقتبس من مدنيته المادية ، فوقف فيما وقف عليه على هذه الميتولوجيا ووجد دينه ماثلاً فيها فلم ينبس بكلمة ، لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله ولكنه استبطن الإلحاد وتمسك به متيقناً أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية . »

ولم يقل أحد منهم أيضاً لتحريض المسلمين على تقليد أوروبا كما قال هذا الأستاذ نفسه : « إن اليابان لم يصلوا إلى ما وصلوا إليه إلا بعد أن خرجوا على جميع تقاليدهم القديمة وجعلوا حكومتهم لا دينية وانتحلوا علوم أوروبا وثقافتها حتى إلحادها وقلدوا الأوربيين في مراقصهم وملاهيهم . »

الحاصل أن مافله الأستاذ النمرأوى من رى علماء الإسلام المتكلمين بتقليد فلاسفة اليونان ليس إلا مثالا كبيراً لرى الكلام على عواهنه^(١) ، وكذلك رى فلاسفة اليونان بإهمال المشاهدة وبناء علومهم على التفكير البحت ، فقد قال سيد المحققين فى شرح «المواقف» فى المرصد الرابع من الموقف الأول عند قول المصنف : « وإليها أى وإلى الحسيات تنتهى علومهم » : « إن العلم الإلهى المنسوب إلى أفلاطون مبنى على الاستدلال

[١] علماء الكلام الساكنين وعلومهم المغموط بطن فيهم ابن رشد الأندلسى وصدر الدين الشيرازى صاحب « الأسفار الأربعة » ، بمخالفتهم الفلاسفة اليونانيين والأستاذ النمرأوى بموافقهم وكذا ابن تيمية وابن قيم الجوزية ومن تابعهما - وفى مصر كثير منهم يعتبر علم الكلام علم اليونان - ويكرههم قوم ويدعون علمهم ، وهم الذين يكرهون العلوم العقلية ويترددون فى القول بمجواز تعلم المطلق وتعليمه ، وهو منتهى الجود . وأصحاب هذه الفكرة غير الذين يعرضون عن العقل والمنطق نزلاً إلى العلم الحديث . ويقدر فى المتكلمين أيضاً أصحاب مذهب « وحدة الوجود » =

بأحوال المحسوسات المعلومة بمعاونة الحس^(١) وأكثر أصول العلم الطبيعي المنسوبة إلى أرسطو كالعلم بالسما والعلم بالسكون والفساد والآثار العلوية وبأحكام المعادن والنبات والحيوان مأخوذة من الحس ، وعلم الأرصاء والهيئة المنسوب إلى بطليموس مبني على الإحساس وأحكام المحسوسات ، وعلم التجارب الطبية المنسوب إلى جالينوس مأخوذة من المحسوسات . »

وقال « درابر » في كتابه « المنازعة بين العلم والدين » : « لقد كان تفوق العرب ناشئاً من الأسلوب الذي توخوه في مباحثهم وهو أسلوب اقتبسوه من فلاسفة اليونان ، فإنهم تحققوا أن الأسلوب العقلي المحض لا يؤدي إلى التقدم وأن الأمل في وجدان الحقيقة يجب أن يكون مفعوداً بمشاهدات الحوادث ذاتها . من هنا كان شعارهم في بحوثهم الأسلوب التجريبي والدستور العلمي . »

وفضلاً عن هذه التصريحات فإن بداهة العقل تأتي عزو نقيصة الإهمال لطريق الشهادة والإحساس إلى الفلاسفة اليونانيين بحملتهم وتقليد علماء الإسلام إليهم في ذلك من غير تمحيص ، أليس لهم أجمعين المقلدين والمقلدين أعين يبصرون بها أو آذان يسمعون بها . نعم يمكن أن لا يوجد عند الأوائل من آلات الشهادة والامتحان ما يوجد عند الآخرين فتفضل مشاهداتهم على مشاهداتهم ، ومع هذا فإن فلاسفة الغرب الجدد الذين استخف الأستاذ الفعراوى بالفلاسفة اليونانيين عند إكبارهم ، لا يرضون هذا الاستخفاف بل يعدونهم المعلمين الأولين ولا يستخرجون من رقيهم

ولكن مسلك المتكلمين لاسيما أهل السنة والجماعة منهم كالأشاعرة والماتريدية ، أقوم من مسالك جميع الفئات المذكورة المختلفة وأخدم للإسلام .

[١] يمكننا أن نستخرج من هذا القول جواباً على عايبى الدليل الكلامي القائم على إثبات وجود الله الراجع إلى إثبات وجوده بوجود العالم ، موهمين أنه دليل مبني على التفكير البحت وهم لا يدرون أن ذلك استدلال مبني على المشاهدة والإحساس بالعالم ، لا على التفكير البحت .

الحاضر ما يحيط من مقادير الأسلاف لأنهم يعرفون أن العلوم تزداد بتلاحق الأفكار وتقدم الأزمان ، وإنما الاستخفاف بالأسلاف وغمطهم من خصائصنا نحن المسلمين الأحداث ، حتى إنه لا يكفيننا غمط أسلافنا مباشرة فتتوسل إليه بنمط أسلاف غيرنا .

قلنا إن الأستاذ النمراوي أورد من قوله الذي نقلناه مثالا كبيرا لرى الكلام على هواه ، ونقول أيضاً إن الأستاذ الذي عاب علماء علم الكلام بتقليد فلاسفة اليونان من غير تمحيص أظهر لنا من نفسه مثالا رائعا للمقلد ، لأننا لا نراه في إطار التجربة وانتقاص العقل البحت إلا مقلداً لما شاع في الغرب من المنهج بعد الفيلسوف « كانت » صاحب « انتقاد العقل المحض » .. ولكن هل يعرف الأستاذ أن هذا المنهج أعنى منهج اطراء المشاهدة والتجربة وانتقاص العقل المحض توسل به من توسل إلى الطعن في أدلة وجود الله لعدم إبتناؤه على المشاهدة ، كما أن « كانت » نفسه انتقد بهذه العقلية جميع الأدلة النظرية المنتصبة لإثبات وجود الله ، ثم بنى عقيدة وجوده على دليل الأخلاق؟ وستعرف عند الكلام عليه ضعفه وعدم كفايته في أكبر مطلب علمي كسألة وجود الله .. وبهذه العقلية أيضاً استعمل الأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر الشبان المتعلمين الشاكين في وجود الله فعلق الأمل في إثبات وجوده على وجه صحيح علمي بتقديم البحوث النفسية « أسبيرتيزم » في الغرب ، وقد تكلمنا من قبل على هذا الاستمهال وسنتكلم أيضاً .. وقد عرفت أيضاً كيف وقع الأستاذ فرح أنطون منشى مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده ، في خطأ مزدوج من إنكار العقل والعلم بصحة الدين الذي في رأسه الإيمان بخالق غير منظور ، ومن التباس إنكار المشاهدة عليه بإنكار العقل حتى قال بتناقى العقل مع الدين ، بناء على أن العلم يجب أن يوضع في دائرة العقل لكون قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان في حين أن الدين يجب

أن يوضع في دائرة القلب لكون قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب المقدسة من غير فحص في أصولها . قال : « ولهذا كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين من كل ملة يتنادون بإبعاد العقل عن الدين ، أما عقلاء الفلاسفة فلائهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس ، وأما رجال الدين فللفرار من برهان العقل الذي يهدم كل شيء لا يقع تحت حسه . »

فتراه أي الأستاذ فرح أنطون كيف تطور في خلصة تفكير أو غفلة من إنكار المشاهدة والعلم الحديث المبني عليها للدين ، إلى إنكار العقل أيضاً للدين . وهذا هو غلطه المزدوج .. وبمثل هذا الغلط المزدوج أنكر الأستاذ فريد وجدي إمكان معجزات الأنبياء وإمكان البعث بعد الموت عقلاً واستند في هذا الإنكار إلى العلم الحديث المبني على المشاهدة أي التجربة الحسية . وسيجيء تفصيل كل ذلك منا مع ردوده بما لا مزيد عليه .. فهل الأستاذ الفمراوي الذي أظهر افتتانه بالعلم الحديث مثل الأستاذين المذكورين يوافقهما أيضاً فيما رتبا على افتقانهما من عدم الاعتراف بوقوع معجزات الأنبياء في الماضي والبعث بعد الموت في المستقبل اعترافاً علمياً وعقلياً ؟ وهل الأستاذ الفمراوي أيضاً يؤمن بالله بقلبه دون عقله وعلمه ؟

نحن نربأ بالأستاذ الفمراوي الذي لا نشك في صحة دينه وسلامة عقله وعلمه ، من كل ذلك ، والذي نريد أن نحيطه علماً بأن المقارنة بين العلم القديم والحديث وترجيح كفة الحديث على القديم لا ابتفاء الأول على المشاهدة والثاني على العقل البحت ، مما يدندن به على الأكثر ملاحدة العصر الحديث تزييفاً للدين المبني على الدليل العقلي فقط دون التجربة الحسية ، فلا يروقنا أن يشابه صنيع الأستاذ صنيعهم ، لاسيما إذا اقترنت به مذمة المتكلمين علماء أصول الدين .

مع أن هذه المقارنة بين العقل وبين الحس والمشاهدة مما ينم على السذاجة .. ومن أين للحس المشترك بين الإنسان والحيوان أن يبارى العقل الذي فيه كل ميزة الإنسان

على غيره؟ فما أنا أرفض بعقل البحث هذه المقارنة وذلك الترجيح من غير أن أحتاج إلى إعانة التجربة المحسوسة ، لأن العقل هو الذى يرشد الإنسان إلى الاستمانة بالتجربة والملاحظة فيما يحتاج إليهما ، وهو وحده الذى يفسرها ويستخرج المعنى منهما ، وما ليستأ بشيء ، إزاء العقل وبدون العقل^(١) حتى إنهما بدونهما لا يستطيعان الخطأ فى معرفة أى شيء ، بله إصابة الحق . فالإصابة والإخطاء كله يصدر من العقل فهو معدن الإدراك مطلقا ما يتعلق بالمحسوس وما يتعلق بغيره .

ثم إنى لا أنكر فضل التجربة على العلوم الطبيعية المتعلقة بالاديات واحتياج العقل فى تلك الساحة إلى مساعدة الحواس ، حتى إن عقلى هو الذى يدفعنى إلى الاعتراف بهذه الحاجة . فالعقل لا ينكر قيمة التجارب الحسية وقيمة العلم الطبيعى المبني عليهما . لكن المزمين بالتجربة لا يقدر على حق قدره حيث يشكرون علم ما وراء الطبيعة لعدم ابتنائهم على التجارب الحسية . وهذا الفرق أيضا فى التقدير وعدم التقدير من مميزات العقل على الحس . والأستاذ الغمراوى لا أحسبه ينكر علم ما وراء الطبيعة وإنما غاب عنه أن علم الكلام بالنظر إلى مباحثه الرئيسية المتعلقة بذات الله وصفاته وأفعاله لا يختلف عن علم ما وراء الطبيعة إلا أنه إسلامى غير مترجم عن فلسفة اليونان؛ أو غاب عنه أن العلم الطبيعى ليس كل العلوم حتى يلزم من احتياج العقل فيه إلى التجربة

[١] وقد قلت فى أحد المواضع من هذا الكتاب إن الملاحدة الماديين ينعون فى توهمين السند العقل ويمادون العقل مع الدين المستند إليه فيقولون لا قيمة للاستدلال العقل المجرد من التجربة والملاحظة ونحن ندافع فى هذا الكتاب عن العقل ليتسنى لنا الدفاع عن الدين . . ومن حسن حظنا فى موقف مناضلة الخصوم أن يكون العقل معنا فنُدافع عنه ويدافع عنا ، فلو لم يكن لنا إلا كوتنا فى موقف الدفاع عن العقل وخصومنا فى موقف الخصامة للعقل لكفانا وكفام . ولنا أيضا فإن اعتذر معتذر عن الخصوم بأنهم لا يفضلون الحس ولا يستهينون بالعقل وإنما يشترطون فى التحويل على العقل شرط استناده إلى الحس وتأيده بها فالجواب أن هذا استهانة بالعقل المحض يجعل الثقة دائرة مع الحس والتجربة وليس تفضيل الحس على العقل غير هذا .

الحسية احتياجه إليها في جميع العلوم ، أو بالأصح غاب عنه ما يترتب على سلب الثقة بالاستدلال العقلي من المفسد العظيمة التي منها أن يكون الشاك في وجود الله معذوراً في شكه ، بل الملعن في إلحاده .

فلو قيل للأستاذ غير الواثق بالدليل العقلي مغرماً بالدليل التجريبي مع المفرمين : إن « كانت » الذي سن سفة انتقاد جميع الأدلة العقلية النظرية لوجود الله التي اعتمد عليها علماء والتكلمون ، كما سيجي تفصيله مع ردوده ، عاد فانتقد أيضاً دليل نظام العالم الذي نمتبره في عمله من الكتاب الدليل التجريبي - انتقده بأن نظام العالم إنما يدل على وجود ناظم ولا يدل على كون الناظم هو الله ، أو يدل على وجود ناظم كامل بقدر ما في نظام العالم من الكمال ولا يدل على وجود ناظم أكمل الذي هو الله القادر على وضع نظام أبعد من نظام العالم . فلو قيل للأستاذ هكذا فكيف يدفع اعتراض « كانت » ويثبت كون واضع نظام العالم هو الله من دون أن يضيف إلى الدليل التجريبي الاستفادة من نظام العالم ما نضيفه من أن نظام العالم من الممكنات لا من الواجبات الضروريات ولا من المستحيلات؟ ولهذا يحتاج إلى ناظم يخرج من المدم إلى الوجود ويعين له هذا الشكل الذي اختاره على غيره من الأشكال ، فلو كان له ناظم غير الله كان ممكن الوجود كالنظام نفسه لا واجب الوجود لأن وجوب الوجود خاص بالله تعالى . وإذا كان ممكن الوجود كان محتاجاً إلى علة موجدة فننقل الكلام إلى علته الموجدة الممكنة أيضاً ، إلى أن يلزم التسلسل في العلل الممكنة أو ينتهي إلى موجد واجب الوجود ، ونحن نبطل التسلسل في الفصل الأول من الباب الأول من أبواب الكتاب الأربعة . فيتعين الشق الثاني أي الانتهاء إلى موجد واجب الوجود ، وهو الله . وخلاصة هذا الكلام أن إثبات وجود الله عبارة عن إثبات موجود واجب الوجود ، ولا يمكن إثبات هذا الموجود بالتجربة من دون أن يضم إليها شيء من الاستدلال العقلي ، والذي يثبت بالتجربة والملاحظة وجود شيء لا وجوب وجوده .

ولو قيل للأستاذ إن أصحاب الفلسفة الإثباتية أو بمباراة معروفة بين مثققي مصر الثقافة الغربية : أصحاب الفلسفة الوضعية أتباع « اوجوست كونت » وأكثر الماديين النتمين كلهم إلى العلم الحديث المبني على التجربة ركنوا إلى الإلحاد بحجة أن التجارب العلمية لا تُرى في العالم غير القوى الميكانيكية التي تعمل عملها من غير شعور ولا إرادة ولا تُرى التجربة حتى وجود أي ناظم وأن ما يُرى في صورة النظام ليس بنظام صادر عن قصد تنظيم وإرادته ، وإنما هو مصادفة صادرة بنفسها من غير فاعل . فلو قيل للأستاذ هكذا فكيف يجيب عنه ويُثبت وجود فاعل النظام من دون مراجعة الدليل العقلي القاضى باستحالة المصادفة لكونها راجعة إلى الرجحان من غير مرجح وكون هذا الرجحان راجعاً إلى التناقض المستحيل كما سنوضحه في أمكنة كثيرة من هذا الكتاب؟^(١) .

ولو قيل للأستاذ إن العلم الحديث المثبت المبني على التجربة الحسية لا يعترف بالنظر إلى آخر آرائه بوجود أي شيء في الكون غير الحركة حتى إنه لا يعترف بوجود المادة أيضاً لعدم وصول التجربة إليها كما قال « كانت » وغيره من التدريبيين : « نحن نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون » وكما قال « يول ثانه » في كتابه عن تاريخ الفلسفة « مطالب ومذاهب » : « إن مذهب التدريب ينتهي إلى السوفسطائية الحسبانية. » الحاصل أن الذي أجمعوا على معرفته بالتجربة الحسية هو الشؤون والحادثات التي يردون جميع أنواعها إلى الحركة . ثم إن الذين لا يعترفون بوجود الله من أهل العلم المثبت يقولون إن العالم بجميع أجزائه عبارة عن سلاسل الحركات على أن تكون

[١] ولا يجوز أن يظن بنا أننا ندافع عن الدليل العقلي لكوننا نحتاج إليه ونعتمد عليه في إثبات العقائد الدينية التي في رأسها إثبات وجود الله لا لكون الدليل العقلي حقيقاً بالاعتقاد في نفس الأمر .. لا يجوز أن يظن بنا ذلك بل إننا ثبت في هذا الكتاب أن الدليل العقلي المنطقي أقوى الأدلة وأفضلها محتفظاً بقوة وثقوته أبد الأبد .

علة كل حركة هي الحركة التي تقدمتها ، ولما كان كل سلسلة من سلاسل الحركات تمتد نحو الماضي امتداداً لا نهاية له ، فكل حركة في كل سلسلة تجد علة لها الحركة في داخل السلسلة التي لا أول لها وتستغنى عن وجود محرك من خارجها . فلو قيل للأستاذ هكذا فكيف يثبت وجود الله المحرك لهذه الحركات التي تتشكل منها سلاسلها أو على الأقل كيف يثبت المحرك الأول لهذه الحركات الذي أثبتته أرسطو الفيلسوف الكبير اليوناني بدلية الخاص العقلي ؟ وكيف يثبت الأستاذ المستهين بالدليل العقلي وبفلاسفة اليونان من دون البراهين العقلية المبجلة للتسلسل ؟

ولا يفرن الأستاذ ما قاله الشيخ محمد عبده في تعليقاته على شرح الجلال الدواني للمقائد المضدية (ص ٢٨) : « جميع ما قالوه في إبطال التسلسل من البراهين فإنما هو مبني على أوهام كاذبة . وإلى الآن لم يقم برهان خطابي فضلاً عن يقيني على وجوب تنهاى سلسلة اجتمعت أجزاؤها في الوجود مع الترتيب أو لم يكن كذلك .. وطريق إثبات الواجب متسع لنا فيه مندوحة عن ارتكاب هذه الأوهام . »

لا يفرن الأستاذ قول الشيخ الذي يتبع في آرائه الخاصة هوام في الازدراء بآراء علماء الإسلام .. ومسألة بطلان التسلسل الذي أجمع عليه علماءنا المتكلمون والذي كان عليه فلاسفة اليونان بشرطين نجاء علماءنا المقلدون - كما قال الأستاذ - وألحقوا ما لم يوجد فيه الشرطان بما وجد فيه واستقر إجماع الفريقين على بطلان التسلسل في أمور مرتبة مجتمعة في الوجود وفي رأس هذا النوع تسلسل العلل .. ثم يجي الشيخ محمد عبده فيخالفهم حتى في محل إجماع الفريقين على بطلانه لأنه معلول بداء الخلاف والشذوذ .

ولا يدري الشيخ المعجب بعقله ولا عقلاء مصر المعجبون به أن إثبات وجود الله يتوقف على إبطال تسلسل العلل^(١) ، كما لا يدري هو والمعجبون به أن تسلسل العلل

[١] فالذين التزموا إثبات وجود الله الذي هو إثبات موجود واجب الوجود ، بالعلل =

إلى مالا نهاية له بدهى البطلان بالنسبة إلى العقول السليمة ، والبراهين التي أقامها العلماء لإبطاله كبرهان التطبيق وبرهان التضاف والتى اعتبرها الشيخ أوهاماً كاذبة ، مُقَامَةً للذين لا يفهمونه من غير تفهيم وتنبيه . ونحن بفضل الله تعالى نزيح في الفصل الأول من الباب الأول النقاب عن وجه هذا البطلان بكل بداهة بحيث لا يستطيع أى منكر إنكاره ولو كان الشيخ محمد عبده . فيقبن هناك أن سلسلة العلل المحتاجة إلى علة إن لم تنته إلى علة لا تحتاج إلى علة لتكون مبدأ السلسلة ، بل امتدت إلى غير نهاية ، وهو التسلسل الذى أجازاه الشيخ وأنكر بطلانه كل الإنكار ، فهى معدومة بحملتها وأن وجود سلسلة كهذه مبنى على أوهاام كاذبة ، لا البراهين المقامة لإبطال التسلسل كما توهم الشيخ . والدليل المختصر الذى ذكره^(١) لإثبات الواجب واستغنى

== النظرى - وعليه علماء الإسلام جميعا والحكماء الإلهيون قديما وحديثا عدا « كانت » - كان حتما عليهم إبطال تسلسل العلل الممكنة الوجود المحتاجة إلى علة موحدة ، إلى غير نهاية ، حتى ينتهى فى علة واجبة الوجود .. أما « كانت » الذى لم يقتنع ببطلان التسلسل كالشيخ محمد عبده فقد عدل لذلك عن إثبات وجود الله بالعقل النظرى ، لسكونه يعرف أن إثبات وجود الله بالعقل النظرى ، يتوقف على إبطال التسلسل ، واستدل على هذا المطلب بدليل آخر يخصه ، وسندقه ثم تنقده إن شاء الله .

لكن الشيخ محمد عبده مع كونه شريك « كانت » فى عدم التنبيه لإبطال التسلسل لاسيما تسلسل العلل والذى لا عذر للعقل السليم فى عدم التنبيه له - مفترق عن « كانت » ومضيف إلى عدم تنبيه هذا عدم التنبيه أيضا لكون الطريق إلى إثبات وجود الله مسدوداً على العقل النظرى ما لم يبطل التسلسل ، كما تنبه « كانت » فعدل إلى دليل غير دليل العقل النظرى ، وبقى الشيخ الذى لا دليل له غير دليل العقل النظرى ، بلا دليل .. وحق لنا أن نقول : لا عجب إن شاعت مداوة علم الكلام فى أوساط المتعلمين بمصر الحديثة ، بعد أن كان أستاذها الإمام تخطى في أعظم مسألتين من مسائل علم الكلام وهما إثبات وجود الله وإثبات وحدانيته . وقد صر الكلام منا على تخطيطه فى المسألة الثانية فى الرقم ٣ .

به عن إبطال التسلسل يتوقف على إبطال التسلسل وإن خفي هذا التوقف على الشيخ لأن إثبات وجود الله كما قلنا من قبل أيضا عبارة عن إثبات موجود واجب الوجود، والذي نبى عليه الشيخ دليله واكتفى به هو إبطال الرجحان من غير مرجح، وإبطال هذا وإن كان ضروريا أيضا في إثبات وجود الله، ولكنه إنما يثبت به وجود صانع للكائنات مطلقا لا وجود صانع واجب الوجود فتبقى الحاجة في دليل الشيخ إلى إثبات وجود صانع لصانع الكائنات وهم جرا.. فيلزم التسلسل ويتوقف إثبات الواجب على إبطاله، ولا يمكن إبطاله عند الشيخ فلا يمكن إثبات الواجب أى إثبات وجود الله عنده، وإنما يقوم العالم على سلاسل الملل الممكنة الوجود غير المتناهية التي يفنى عدم تناهيها في زعم المتمسكين بها عن وجود الله الواجب الوجود^(١).

نعود إلى ما كنا فيه : أما قول الأستاذ النمراوى : « أما الحقائق نفسها فهي خارج النفس خارج العقل » فأنا أجيب عنه مضيقاً إليه قولى : خارج الحس أيضا . قال « ١. رابو »^(٢) : « من البديعى أن الإدراك الخارجى أعنى الإحساس لا يصل إلى ماهيات الأشياء ولا تحدثنا التجربة ماهو العالم في حد ذاته . لأنه إذا عمق النظر في المسألة فلا إدراك خارجيا أصلا ، والتي نقول عنها الأشياء « اوبزه » ماهى إلا تسكيقات نفسية نرممها بوهمننا في خارج شعورنا »^(٣) .

وقال أيضا : « لا نستنبط من إحساس أكثر من إحساس ولا يُستثنى من هذا الحكم الإحساسات اللمسية التي يخوّل لها على الأكثر امتياز كونها تجعلنا في حالة التماس مع الخارج ، فإحساس المقاومة التي يفسّر بها اللمس داخل محض كإحساس اللون . »

[١] هنا هامش طويل أرجأناه إلى نهاية هذا الجزء من الكتاب .

[٢] في دروس الروحيات ص (١٥٧) من الترجمة التركية للأستاذ الكبير محمد على عيسى .

[٣] « المطالب والمذهب » ليول ثرائه .

وقال « كانت » سائلا عن معيار الحق^(١) « فهل نحن نبحث عنه في متعلق المعرفة المعنى؟ » ثم قال : « إن الحقيقة عبارة عن مطابقة المعرفة للعين « الواقع » فالافتناع بحقيقة معرفتنا يكون مشروطا بمطابقتها للواقع، والحال أن موازنة المعرفة بالواقع ليست غير موازنتها بالمعرفة فتكون نتيجة المطالبة بمطابقة المعرفة للواقع هي المطالبة بمطابقة المعرفة للمعرفة ، لأنه لما كانت معرفتي في « الواقع خارجا منى فغاية ما أحكم به موافقة معرفتي بالواقع لمعرفتي بالواقع أو عدم موافقتها أعنى موافقة المعرفة للمعرفة لا للواقع . وكان الحسابيون يبررون عن هذا الدور (بالمصادرة) . فتمريف الحقيقة دور كما قالوا وهو يشبه أن يقوم أحد في تأييد ما أخبر به فيأتى بشاهد غير معروف عند الناس مدعيا له العدالة والصدق وساءيا في إقناع الناس بشهادته ، فلا اعتراض على طريق معرفة الحق وارد جدا ، وحل هذه المشكلة بمقتنع لجميع العالم امتناعا مطلقا . »

فبى أن فيلسوفا كبيرا مثل « كانت » مؤسس انتقاد العقل المحض ذلك الفكر الذي حاز إعجاب الأستاذ النمراوى مع المعجبين من الغربيين والشرقيين ، يحكم بكون الطريق إلى معرفة الحقيقة مسدودة لعدم إمكان الوصول لنا إلى الواقع الخارج ، بالخروج منا .. فنحن محصورون فينا ولا يخرجنا من هذا الحصار أى واسطة لا عقل ولا حس كما ذكره « ا. رابو » .

ولست أنا على رأى « كانت » لأنه حسابانى كما سيأتى تحقيقه في آخر الفصل الأول من الباب الأول ولكنى ذكرت قوله هنا ليعلم الأستاذ أن الحس كالعقل في عدم الوصول إلى الحقيقة عند علماء العلم الحديث لأن المدرك في الإحساس أيضا هو العقل ، فإذا كانت الحقائق في خارج النفس وفي خارج العقل كما قال الأستاذ فالعقل الذى

[١] ص ٨١ من الكتاب المذكور آنفا .

لا يخرج من محله ولا يدخل إليه شيء من الخارج لا يتصل بالحقيقة التي في الخارج ولا تجمله الحواس متصلا بها، فإدراك الخارج الذي نبر عنه بالإحساس داخلي محض كما أن التصور الذي هو الإدراك بغير واسطة الحواس داخلي محض .

أما الإشكال العظيم الذي أثاره « كانت » وقال لا جواب له فيعلم جوابه مما سنذكره عند تدقيق مذهب « كانت » وهو أن الإشكال الذي نصادفه في مبحث المعرفة والذي لا يمكن حله ، راجع إلى كيفية معرفتنا لا إلى المعرفة نفسها . وقد قلنا هناك إن الإنسان يعرف ما يعرفه من المحسوسات والمقولات ولا يعرف كيف يعرفه ، لأن الله عرفه ماشاء أن يعرفه ولم يعرف كيفية معرفته ، فعندنا معلومات من المحسوسات والمقولات نعرفها ونعرف أننا نعرفها وإنما لا نعرف كيف نعرف ، ولا يضر معرفتنا بما نعرف كوننا لا نعرف كيف نعرف . فاندفع الإشكال الذي تصوره « كانت » ، ولو ورد الإشكال لورد على العقول والمحسوسات ، كما أن « كانت » نفسها لم يفرق بينهما في إرادته . فما نعرفه بعقولنا المحضة وما نعرفه بواسطة الحواس سيان في أنهما أولا تعريف الله لانعرف بهما أي شيء لا أننا نعرف بواسطة الحواس ولا نعرف بواسطة العقول لكون الحواس تصل بنا إلى الواقع الخارج ولا تصل العقول .. والدليل على عدم الفرق بينهما في عدم الوصول بنفسهما كوننا لا نعرف عند ما نعرف بكل منهما ما نعرفه ، كيف نعرف ، ولا يزال هذا الجمل فينا وهو الإشكال الذي ظن « كانت » أنه في معرفة ما نعرفه مع أنه كان ولا يزال في كيفية معرفتنا .

وجواب آخر عن إشكال « كانت » وإن لم يكن في درجة الجواب الأول : وهو أن المطلوب في المعرفة ليس الوصول إلى الواقع الخارج بالخروج منا والولوج فيه أو خروجه منه وولوجه فينا ، بل المطلوب معرفته اليقينية عن معرفة دليلها العقل والحس ، فتكون معرفة الشيء بدليله في مشابهة معرفة الواقع التي هي المطلوب ، ومثال الإخبار بالشيء ثم الإتيان بشاهد غير معروف عند الناس الذي ذكره الفيلسوف بكل

حذاقة ومهارة ، لا يكفي في تصوير الدقة التي ينطوى عليها موقف المعارف بالشيء معرفة يقينية . وسنوفى القول حقه في بحث المعرفة عند الكلام على فلسفة « كانت » . وقال الفيلسوف « لينتز » : « اليقين على ثلاث درجات اليقين البديهي واليقين البرهاني واليقين الحسي ، فنحن نعرف وجودنا بالبدهاة ووجود الله بالبرهان ووجود الأشياء السائرة بالإحساس . واليقين البرهاني يرجع إلى اليقين البديهي الذي ينطبق على الرابطة بين القضايا المتعددة بدلا من انطباقه على حقيقة منفردة . أما اليقين الحسي فمع أنه لا كلام في حصولنا بالإحساس على معنى شيء خارج منا فإن عمل النظر هو معرفة أن يكون لنا حق التقيد به باعتقاد فطري » ^(١) .

ففي المعرفة الحسية أيضا يقين عند « لينتز » كالمعرفة البديهية والبرهانية إلا أنه يلزم وجود معيار للتمييز بين المعرفة الحسية والتخيلات الواقعة في النوم واليقظة ، ولا تكفي شدة التمثلات في أن تكون معياراً ، وإنما الحقيق بأن يعد معياراً حقيقياً هو الارتباط الواقع بين الشؤون كتوافق التجارب من أناس مختلفين في أزمنة مختلفة وأمكنة مختلفة واتحاد نتائجها . فارتباط الشؤون التي توثق الحقائق الواقعة بشأن الأشياء المحسوسة في الخارج منا ، يحقق بحقائق العقل . وخلاصته أن الحقائق الحسية تعتمد على الحقائق العقلية . فليُفهم من هذا مبلغ خطأ الذين يظنون أن مرتبة الأدلة العقلية دون الأدلة التجريبية .

وقد قلنا من قبل إن العقل وحده هو الذي يفسر التجربة والملاحظة ويستخرج منهما المعنى وهما ليسا بشيء بدون العقل فالإحساس بدونه أعمى والتجربة بدونه خرساء ، فاستخراج المعنى منهما ثم توثيق ذلك المعنى وتحقيقه إنما يكونان بفضل العقل . فإذا كان الأمر كذلك وكان العقل يخطئ ويصيب فكلما الاحتمالين جارٍ في المعقول

والمحسوس . والخطأ في المحسوس كثيراً ما يقع فيما إذا كان للمعنى المستخرج من الإحساس مركبا ، ومن هذا لا يندر أن العلم المبني على التجربة قد ينتقض قديمه بحديثه . فمدار الإصابة سواء كانت في المقول أو المحسوس ، على سلامة العقل ومدار الخطأ فيهما على عدم سلامته ، فلن يخطئ سليم العقل والمنطق مهما كان ناقص التجربة وغير سليمهما يخطئ وسط التجارب .

وإني أذكر كلما اقتضت المناسبة ما وقع لأكبر أدباء تركيا في العصر الأخير « جناب شهاب الدين بك » عند مناظرتي إياه في مسألة تعدد الزوجات ، من عدم اعترافه بفائدته المعروفة في إكثار النسل - رغم كون فائدته هذه كالثابت بالدليل الرياضي من حيث أن الزوجات المتديدة يلدن أكثر من زوجة واحدة - مدعياً أن الإحصاءات « ستاتستيك » تُرى انتقاص عدد الأهلين في البلاد التي تبيح تعدد الزوجات بله ازديادهم ، ومطمئناً على أن الإحصاء لا يكذب .. فكنت قلت يومئذ ما معناه أن الإحصاء لا عقل له ولا منطق ، ومن هذا لا يكذب وإنما يكون تابعا لعقل ومنطق من يستطلقه وربما يقوله ما لم يقله .. فإذا شهد الإحصاء على انتقاص الناس في أي عملية تبيح تعدد الزوجات على مر الزمان من غير وقوع مهاجرة منها إلى الخارج ، فشهادته يجب أن تقصر عليه أي الانتقاص نفسه فقط ، وأما سبب الانتقاص فهو خارج عن شهادة الإحصاء ودلالته وإنما هو علاوة على مدلوله من عقل من يستشهد به ، فإذا وقع الخطأ في المسألة فالخطئ عقل صاحب الملاوة الذي جملة يظن أنه استند في الحكم بتعيين سبب الانتقاص ، ومثله الازدياد إلى الإحصاء . وكذلك كل حكم تجريبي اتفق عليه الناس حقبة من الدهر بل اتخذوه دستورا علميا ثم تبين أنه خطأ ، فسبب الخطأ الخروج في الحكم الأول من حدود التجربة ولا خطأ للتجربة في حدودها . وهذه مزلة أقدام المجريين الذين لا يتحفظون حق التحوط في تحديد ما دلت عليه تجاربهم ، والذنب ذنب عقولهم التي لم تفهم عند حدود التجربة . وأكبر مثال في هذا الباب

أن المادة التي كان الماديون قائلين بأزليتها وأبديتها ولم يكن عندهم شيء أحق باسم الموجود منها وأسلم من الهلاك والفناء ، وكانوا يقولون ما قالوا فيها بناء على التجارب المستمرة منذ تاريخ العلم الطبيعي إلى هذا الزمان المسفرة عن أنها يتغير شكلها أو خصوصية نوعها ولا يضيع شيء من كيتها وثقلتها . وكانت النتيجة المعقولة التي يجب أن يكتفى بها في الاستنباط من تلك التجارب أن يقال إننا لا نقدر على محو المادة ولا على معرفة انمحائها بنفسها بوسائلنا الحاضرة فتبقى كمية الأجسام في تقديرنا بهذه الوسائل محفوظة دائماً .. لكنهم جاوزوا حدود مدلول التجربة وحكموا بأن المادة لا تتغير ولا تقبل المحو ، بل قالوا إنها أزلية أبدية .. فلما ظهر أخيراً أن بعض الأجسام مثل « أورانيوم » و « راديوم » ينشر أشعة غير مرئية وينمحى بالتدريج ، ثم تبين بتجارب أخرى أن هذه الحالة أعنى نشر الأشعة والانعحاء التدريجي لا يختص بالجسمين المذكورين بل يعم جميع الأجسام إلا أنه يكون فيهما أزيد من غيرهما ، وإن كان فناؤهما أيضاً في بقاء لا يمد بمئات ألف من السنين .. فلما ظهر ذلك ثبت أن ما يمتدونه الدائم الباقي من الأجزاء الفردة للأجسام البسيطة يتفرق في بقاء متناه وينمحى شيئاً فشيئاً مضيقاً لصفاته التي بها تعتبر المادة .. وظهر لاحق التجربة ناقضاً لسابقها في أشهر أمثلتها وأصحها عندهم .. وما سبب ذلك الخطأ السابق إلا المغالاة في قيمة التجارب وإضافة الضرورة إلى نتائجها حتى كانوا يحكمون باستحالة فناء المادة مع أن الضرورة والاستحالة خارجتان عن حدود التجربة داخلتان في حدود ما وراء الطبيعة الذي القول الفصل فيه قول العقل ، فله وحده الحق في الحكم بالضرورة التي تجعل الاحتمال المخالف مستحيلاً ولا يكون هذا الحق أبداً للتجربة ، والتجربة نفسها بريئة من ادعاء هذا الحق لها وإنما الذنب لعقول الجريين وأذنانهم في إلصاقها بها كما ذكرنا^(١) والاختلاف بين التمسكين بالتجربة والتمسكين بالدليل العقلي لا يكون

[١] وإن أحسن في الرأي المرتب على التجارب الأخيرة في فناء المادة أيضاً بعض الخروج =

خلافًا بين التجربة والعقل بل بين عقول الطرفين ويكون الحق دائمًا في جانب الأقوى والأقوم منهما عقلاً .. وليس معنى هذا إلغاء التجربة والاستغناء عنها بالدليل العقلي بل العقل نفسه يقضى بلزوم التجربة في المسائل المادية التي تحتاج إليها وتخضع لها .. فن أراد الاستغناء بالعقل في مثل تلك المسائل لا يكون أقوم عقلاً من ملتزمي التجربة. فالعقل يقدر التجربة قدرها في حين أن المولمين بالتجربة لا يقدرون العقل حق قدره، وهو مما يدل على فضل العقل.

على أنه لا شك في أن الدليل العقلي أسمى قيمة من الدليل التجريبي ، ومن هذا تكون الأحكام الضرورية إما بديهية أى مستندة إلى بداهة العقل أو إلى البرهان العقلي المحض كالبراهين الرياضية والمنطقية لا مستندة إلى التجربة التي لا ينقطع دأبراحتمالات الشبهة فيها فيبقى دائماً احتمال مخالف مكنون في أحد الأزمنة والأمكنة ، وقد اعترف بها كبار علماء المذهب التجريبي مثل « ستوارت ميل » . قال في منطقته : « إنه وإن كان هناك بعض تجارب غير منحلة وغير منتقضة فليست أى تجربة غير ممكنة الانحلال والانتقاض فقد كان اقتنع ببناء على تجارب متكررة في مدة طويلة أن الطائر (Le Cigne) لا يكون إلا أبيض ، فلما اكتشفت استراليا تبين بطلان هذا الاعتقاد » حتى إن هذا الفيلسوف لما كان مذهبه أن المبادئ الأولى للمعرفة التي لا يشك أحد في قطعيتها

== عن حدودها فيقولون مثلاً إن ما كان يظن من قبل من وجود شيئين باسم المادة والقوة تبين الآن أنهما شيء واحد وهو القوة أما المادة فلا وجود لها وإنما هي عبارة عن قوات مجتمعة متكيفة ، فهذا أيضاً زيادة على مدلول التجربة الأخيرة ومدلولها الصحيح كون المادة تفرق وتنفق .. أما عدم كونها موجودة منذ الأول .. أما أنها عبارة عن قوى مجتمعة فالتجربة ساكتة عنه بل يأباه قديمها وجديدها ويأباه العقل ، إذ لا يمكن أن تجتمع قوات لا تقل لها أصلاً فتحصل مادة ثقيلة ولا أن تجتمع أعراض لا تقوم بذاتها فتقوم بذاتها . ومنشأ هذه الأغلاط الزعم القديم بأن الموجود لا يقبل الدم والمعدوم لا يقبل الوجود . ومذهبنا أن الله تعالى أوجد الكائنات بعد أن لم تكن ، وهو يدمها متى شاء .

ويقينيتها محصول الاختبار والتجربة ، أثار حولها شكاً قاتلاً :

« لا ريب في أنها أى المبادئ الأولى تمثل جميع التجارب السابقة في الماضي ، إلا أن عدد الحالات الواقعة مهما كان عظيماً فليس بشيء إزاء ما يحتفظ به المستقبل من العدد غير المنتهى .. والقول بأنه لا سبب داعياً على أن لا تكون حالات المستقبل طبق الماضي مؤيدةً للتجارب السابقة خروجاً عن دائرة التجربة وإقامة مبدأ آخر مقامها ، فن الممكن أن يوجد في أنحاء العالم الذى لا يحده له حد محل لا يُعترف فيه بهذه المبادئ » .

وفي قول الفيلسوف هذا على الرغم من كونه من أكبر علماء المذهب التجري في الغرب عبرة عظيمة للذين يكبرون التجربة ويستخفون بالدليل العقلي لأن المبادئ الأولى التى هى رأس اليقينيات والبدهييات كبداً للتناقض ومبدأ العلية لما كانت عند هذا الفيلسوف مستنبطة من التجربة تنزلت قيمتها اليقينية باعترافه حتى قال بإمكان أن لا تكون هذه المبادئ مسلمة في مكان من أمكنة العالم الذى لا يحده لسمعته حد . إلا أن مذهبه التجري في المبادئ الأولى لما لم يكن مختاراً عند المحققين كما سيأتى في الفصل الثالث من الباب الأول لهذا الكتاب ، لم يؤثر تشكيكه في قيمتها اليقينية . فقد عرفت أن ما يدرك بالحس والتجربة فدور العقل فيه أكبر منهما وما لا يدرك بالحس والتجربة فكل الدور فيه للعقل . والذين لا يعترفون بهذا للذوع من المدركات أو يحلونه محلاً دون محل المدركات بالحس والتجربة ثم يبينونه بأحلال العقل نفسه دون محل الحس والتجربة فدافهمهم إلى كل ذلك ضعف عقولهم بالنسبة إلى حواسهم . نعم ، إن ما يدرك بالحس والعقل فاجتماعهما في إدراكه أصح وأقوى أو بالأصح أظهر وأوضح من انفراد العقل . وهذا أيضاً من أحكام العقل إلا أنه يكون من التباس الأمور على المرء أن يطبق قاعدة الترجيح هذه فيما لا سبيل فيه للتجربة والمشاهدة ،

فيجعل المحسوسات فوق العقولات في مرتبة الإدراك . فالمقولات أعنى ما يدركه العقل مما لا يتعلق به الحس يدركها العقل بقوة لا تقل عن إدراك العقل والحس مما للمحسوسات إن لم تفضل عليه . ولا يضره تمحض العقل في إدراكه لأن المقول محل هذا التمحض بخلاف المحسوس الذي يحتاج العقل للتثبت فيه إلى مساعدة الحس ، ولا يحتاج إليها في المقول كسائل ما وراء الطبيعة . وقد علمت أن المدرك في الكل هو العقل إلا أنه لعدم المناسبة بينه وبين الماديات مباشرة احتاج في إدراكها بيقين إلى توسط آلة من الحواس ، أما المقولات فهي متجانسة مع المدرك أى العقل ، فأدراكها بإياها بنفسه ويمحضه يكون تاماً من غير حاجة إلى توسط آلة . فلما كانت مسائل ما وراء الطبيعة لاسيما الإلهيات التي هي أهم ما كان يدرسه المتكلمون بل كبار فلاسفة اليونان أيضاً ، مما يتمحض فيه العقل ولا تمتحن فيه التجربة والمشاهدة فتعيب الأستاذ العمراوى إياهم بأنهم يستندون إلى العقل المحض — كأن الاستناد إلى العقل المحض عيب — من قلة التدبر .. ألا يرى أن ما وضعه الفيلسوف « ديكارت » في رأس المدركات اليقينية من انتقاله من شكه الذي هو نوع من الإدراك إلى وجوده قائلاً : « أدرك فأنا إذن موجود » ليس إلا استدلالاً عقلياً محضاً ؟ فلو قال : « أراى فأنا إذن موجود ما كان أبلغ وأقوى من قوله الأول . »

ثم نقول في سر انهماك الناس في هذا الزمان في إطراء التجربة ووضعهم إياها فوق ما يستحقه من المرتبة العلمية ، إن التجربة يستفاد منها كثيراً في العلوم المادية والصناعات التي يدور عليها رقي الغرب وتقدمه وغلبته ، فتلک العلوم تمنح ثمراتها في الحياة الدنيا . أما علم ما وراء الطبيعة لاسيما الإلهيات فعظم ثمراتها يتأخر إلى الحياة الأخرى ، والناس مغرمون بترجيح الماثل وإيثاره على الآجل . فإذا استفيد رجل الدنيا والمادة من أدلة وجود الله والتفكير فيها مهما امتلأت بها الكائنات ؟ فالطبيب الذي قال عنه شاعر العرب الكبير المعري :

عجبي للطبيب يلحد في الخلق من بعد درسه التشريحا
لاشك أن ما يعرفه الطبيب من علم الطب ليس بشيء يحق أن يطلق عليه اسم العلم، لأن
مسائله كلها تكاد تكون ظنية، وقوة اللازمة بين أدويته وبين صحة المريض لا تبلغ
عشر معشار قوة اللازمة بين المعاني التي نواجهه عند تشريح بدن الإنسان وبين
وجود الله، فما حضر عنده من العلم بوسائل مداواة المرضى أضعف بكثير مما حضر
عنده من دلائل وجود الله مع كونها أيضاً دلائل تجريبية، كما سنبينه على طول الفصل
الرابع من فصول الباب الأول باسم دليل العلة الغائية ودليل نظام العالم، فلماذا
لا تكون للتجربة من أهميتها عند الطبيب في ناحية ما يكون لها من أهميتها عنده
في ناحية أخرى؟ ولماذا تهمل المشرِّح ناحية الطب، في حين أنه يغمض عن الناحية التي
هي أرى وأجلى، يغمض عنها كأن لم يمر بها؟.. وجوابه ظاهر.

ويحسن بنا في هذا المقام الباحث عن سر اهتمام الناس بالعلوم المادية ويقظتهم
بشأنها أن ندل القارئ على حكاية الراهب الحكيم «غاليفاني» الآتي ذكرها في أوائل
الفصل المشار إليه آنفاً، ولم نكتبها هنا خوف الإطالة.

٨

وممن لم يقدر علماء الإسلام المتكلمين حق قدرهم فغمطهم ولكن أكثر اعتدالا
من غمط الأستاذ الغمراوي ولا سيما من غمط الأستاذ فريد وجدى بك، الأستاذ
أحمد أمين بك القائل في مقالة من مقالاته في مجلة «الثقافة» عدد (٦٩٦) عنوانها
«في الحالة الروحية»، وإن شئت فمد قول الأستاذ إيهام الغمط وليس غمطا بمعنى
الكلمة، لكن نوع العقلية المملوءة واحد ولهذا يجب التعليل عليه أيضاً. وهذا قوله:
«لقد سلك رجال الدين في تأييده وتقويته مسلكين: قوم حددوا عقولهم وقوم

حددوا مشاعرهم ؛ فأما الأولون فعلماء التوحيد أو علماء الكلام ، وأما الآخرون فصادقوا الصوفية - في جميع الأديان - فالأولون جعلوا الدين منطقاً وفلسفة وخلفوا لنا تراثاً ضخماً من المؤلفات تبرهن برهاناً عقلياً منطقياً على وجود الله وصفاته وما إلى ذلك . »

إلى هنا كلام في غاية الصحة والاستقامة . ثم قال الأستاذ : « ولكنى أعتقد أنهم لم ينجحوا في ذلك نجاح العلماء في البراهين العقلية على قضايا العلم . إن قانون الكيمياء أو الطبيعة أو الرياضة إذا قال به أحد العلماء وبرهن عليه آمن به كل الناس بلا فارق بين أمة وأمة وأهل دين وأهل دين وشرق وغرب . أما علم التوحيد أو علم الكلام فبرهان لمن يعتقد لا لمن لا يعتقد ، برهان لصاحب الدين لا لمخالفه . ولهذا لم نرى في التاريخ أن علم الكلام كان سبباً في إيمان من لم يؤمن أو إسلام من لم يسلم إلا نادراً . إنما كان سبباً في إيمان الكثير أو إسلام الجمل الفقير الدعوة من طريق القلب لا من طريق علم المنطق . »

أقول إن هذا الأستاذ اتبع في قوله « أنهم لم ينجحوا نجاح العلماء في البراهين العقلية على قضايا العلم » تيار العرف الغربي في إطلاق اسم العلم على العلوم الحديثة خاصة المبنية على التجربة الحسية^(١) . ولم يصب في اعتبار الكيمياء والطبيعة مع الرياضة في صف واحد واعتبار براهينهما براهين عقلية ، كما لم يصب في تمييز الراجح من المرجوح بين طرفي النجاح . فإذا كان علماء التوحيد المسلمون المتكلمون جعلوا الدين منطقاً فكيف يصح أن يقال إنهم لم ينجحوا في قضيتهم نجاح علماء الطبيعة والكيمياء أو المتمسكين بمواطف القلب كالمصوفين في جميع الأديان ؟ فكان علماء

[١] لنا لانقبل هذا العرف الذي يحتكر اسم العلم للعلوم الحديثة المبنية على التجربة وسيجيء بحثه في هذا الكتاب.

التوحيد فنجحوا في جعل الدين منطقاً ولم ينجحوا في إنجاح المنطق ، وهو غير معقول جداً . بل المنطق والعقل الذي يعيش معه لا بد أن يكونا ناجحين ، ولا شيء في الدنيا أنجح منهما . فإن لم ينجحوا كان ذلك عند العامة العاجزين عن تقدير العقل والمنطق قدرهما ، ومثلهم المتعلمون المصريون الذين فسدت عقولهم بتقليد الغرب المعرض عن العقل والمنطق ، احتفاظاً بدينه الذي لا يأتلف معهما ، وغاية في الخسارة والضلالة انصراف هؤلاء المقلدين عن طريقة علمائهم المتمسكين بالعقل والمنطق ، من غير حاجة منهم في دينهم إلى أن يبحثوا عن غير هذه الطريقة ، وإنما تقليداً للحجاجين .

فليعلم هؤلاء المتعلمون وليعلم الأستاذ أحمد أمين بك أن أفضل طرق النجاح وأقواها طريقة العقل والمنطق ، وثانيها التجربة طريقة علماء الطبيعة والكيمياء ، وثالثها التمسك بالمواظف . ولكون الطريقة الأولى أفضل وأقوى لا يعدل العاقل عنها إلى إحدى اثنتين بعدها ما أمكن التمسك بها ، وخصيصاً لا يعدل العاقل عن طريق العقل والمنطق استخفافاً بهما ورغبة في غير طريقهما .

أما الاستدلال في رجحان قوانين الطبيعة والكيمياء على أدلة علم التوحيد المنطقية بعدم الاختلاف بين الناس في الإيمان بأي واحد من تلك القوانين إذا برهن عليه أحد العلماء ، بخلاف علم التوحيد ، فلط ناشئ من قلة استعمال المنطق في التفكير بعد أن ضل مقوموه الطريق في العهد الأخير . وقد وقع الأستاذ فريد وجدي بك في مثل تلك الغلطة لما كتب مقالة في مجلة « الرسالة » بعنوان « الدين في معترك الشكوك » — وقد نقلناها في الكلمة المقدمة على الكتاب — فبعد أن نص الأستاذ في مقالته على أنه لم يعد للمنطق سلطان على الإنسان ، صدق بقول الأستاذ (بيرس) مدرس علم النفس بجامعة كبرديج :

« كنت معتقاً بالدين لو أمكنت معرفة شيء عن العالم الروحاني على الطريقة التي نحن مدينون لها بمعارفنا عن العالم المحسوس . وهذه المباحث لا يجوز أن تبنى

على التأكيدات التي صدرت عن هذا الوحي أو ذاك ، بل يجب أن تؤسس ككل بحث علمي بمناه الصحيح على تجارب يمكننا تكرارها اليوم... » فقال الأستاذ فريد وجدى بك « هذا شرط المسلم في قبول الأصول الاعتقادية وهو شرط لا يجوز الاستخفاف به ولا إغفاله . »

فهؤلاء الأساتذة الثلاثة - مع الأستاذ أحمد أمين بك - يحاولون في الشرط الذي وضعوه للإيمان بأصول الدين أن يكون الإيمان بالأديان من الأمور المادية التي لا يختلف فيها الناس لاستنادها إلى تجارب حسية كمعرفة كون النار محرقة ومحاسة التيار الكهربائي قاتلة ، فلا يكون هناك امتياز المؤمن على الكافر ، فإما أن يتحقق شرطهم فلا يبقى على الأرض كافر ينكر الدين ، كما لا يوجد أحد ينكر حرارة النار وإما أن لا يتحقق الشرط فلا يبقى على الأرض من يؤمن بالدين ، بل لا يبقى في الدنيا إخصائي في أى مسألة يعرف ما لا يعرفه غيره أو لا تكون معرفته فوق جهل الجاهل في الصحة والجدارة بالقبول .

وقد ذكرنى قول الأستاذ أحمد أمين بك : « إن علم التوحيد أو علم الكلام برهان لمن يعتقد لامن لا يعتقد .. » قول صديق لى فى الأستاذة من فضلاء المحامين كتب إلى وقوعه فى تفكرات عميقة بعد أن قرأ تأليف العالم الكبير فضيلة صديق الشيخ زاهد رداً على رسالة منشورة لإمام الحرمين فيها حملات شديدة على مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة لا مبرر لها سوى التعصب لمذهب الإمام الشافعى . ويفهم من كتاب الرد أن للإمام الرازى أيضاً مثل تلك الحملات المنكرة . ثم أراد الصديق المحامى أن يطلع على رأي فيها وهذا ما كتبه :

« إن كان يمكن إخماد أحد البرهان والمنطق فلا يمكن طمأنة قلبه بسهولة بل ولا بصعوبة أيضاً ، فلا يستطيع أحد تحويل أحد عن مذهبه ما لم تدخل المواطف التي تجعل

كل شيء عاليه سافله ، فى البين ؛ فقد يلعب العشق والحرص والخوف والأمنية الدنيوية دوراً كثيراً حين لا تنفع البراهين مهما كانت منطقية ؛ حتى إن هذه البراهين لا ترى إلا كترنجات مزينة لتلك العواطف أو ساترة لها ، فى مقابل اتفاق الآراء على قبول مقررات العلوم المادية لا ينصرف أحد فى الساحة الروحية والوجدانية عن حركته الابتدائية ، فالذى ولد حنفياً مقضى عليه أن يموت حنفياً والذى ولد شافعياً أن يموت شافعياً والسلام ، كأن العلم^(١) لا يجدى أى فائدة فى هذه الأودية ، وكأن هذه العلوم فيما رأيت تبقى عبارة عن الدفاع عن مذهب أو مسلك ، حتى إن الأمر يكون دفاعاً للمرء عن طريقة له بين أصحاب المذهب الواحد بعينه ، ولعله مع هذا لا مندوحة عنه .

فكتبت جوابى إليه وقلت تقريباً : « لا بد أن يكون الحق واحداً فى كل ساحة مادية أو غير مادية . فعند وقوع الخلاف فى أى مسألة ، يكون أحد المتخالفين على حق والآخر على باطل ؛ ولا يمنع من هذا الحكم القطعى كون المجتهد المخطئ فى الأحكام الشرعية العملية ينال نصف أجر المصيب تفضلاً من الشارع فى مكافأة من اجتهد وكان أهله ومخلصاً فى اجتهاده ، كما لا يمنع إصرار المخطئ على مخالفة المصيب قطعية كون الحق فى جانبه ولا يعد هذا الإصرار فشلاً لدليل المصيب ، لأن نجاح الدليل فى إثبات الحق يعتبر بالنسبة إلى نفس الأمر وإلى اقتناع المتمسك به غير مقصر فى عرضه على طلاب الحق ، لا إلى اقتناع المخالف المصر على خطأه .

« ثم قلت ، لكم العذر فيما خضتم من التفكرات العميقة ، وخصيصاً ما أصدق قولكم بأن الأدلة لا ترى إلا كترنجات مزينة أو ساترة لما تحتهما من العواطف . ومع كون علماء أصول الفقه صرحوا بعدم جواز الاجتهاد مع التشهى ، فإنى لا أظن أن الإنسان يدرك أولاً أدلة الدعاوى التى يستدل عليها ثم ينساق إلى ما يتناسب مع تلك الأدلة من

[١] لم يرد به العلم الحديث .

الدعوى ، إلا أن يكون إدراك الدلائل قبل الدعوى فى غاية الإجمال . نعم يمكن أن يستثنى من هذا الحكم مسائل الفقه المستندة إلى النقل أكثر من العقل أو حالة الإنسان فى أوقات كونه صادق نظره دليلاً لمسألة ثم المسألة نفسها بينما هو خالى الذهن عن كليهما .

« ومع هذا وبعد عد الأفكار المستندة إلى عوارض كالمشق والحرص والخوف والأمنية أو إلى التقليد المحض خارجةً عن البحث بالمرة ، فالذى يتقرر فى ذهنى أولاً أو يجذب قناعى يكون هو الدعوى ، فأنا أميل منها إلى ما أميل من القبول أو الرفض . وهذا هو ساعة تجلى هداية الله على من يطمئن قلبه إلى شىء أو حرمانه عن هدايته ، فإن كان الرجل مهدياً إلى الحق فى دعواه فالهداية الإلهية نجم أدلتها وتأتى بها إلى قلبه ، وإن كان من المحرومين تلقن أدلتها أيضاً أو بالأصح شبهاتها إلى المدعى .

« أما كون كل الناس فى موقف متفق عليه تجاه العلوم المادية حين ساد الخلاف فى الساحة الروحية والوجدانية وعدم كفاية دليل أحد فى تحويل أحد عن مذهبه وكون الولود الحنفى لهذا مكتوباً عليه أن يموت حنيفاً والشافعى شافعيًا ، فالفهم منه فى النظرة الأولى عدم كون الأدلة العقلية مفيدة ومقنعة بقدر الأدلة المادية التجريبية . وإنى أذكر بهذه المناسبة أن فى مصر فكرة لا شبهة فى مجيئها من الغرب مستولية على حملة الأعلام المصرية من صغارهم المتطفلين إلى كبارهم البارزين^(١) مثل الأستاذ فريد وجدى بك الذى تولى إدارة « مجلة الأزهر » ورئاسة تحريرها منذ سنوات وأصبح لسان أكبر محيط دينى ، فعند معتق هذه الفكرة لا يوثق بالأدلة العقلية المنطقية ، حتى إنها لا تسمى أدلة علمية بحجة أن العلم يستند إلى دليل حسى وحتى إن الكلمة القائلة كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتد به ، دستورهم الذى يتشدقون به ،

[١] مع أنهم الآخرون أنفسهم متطفلون على الغرب .

فسميت أنا في كتابي الذي ذكرت اسمه في أحد خطاباتي إليكم (هذا الكتاب) وأرجأت نشره بسبب أزمة الورق ، لتصحيح هذه الفكرة .

« إن الفيلسوف « كانت » منتقد جميع الأدلة العقلية القائمة لإثبات وجود الله الذي لا يدخل في متناول التجربة الحسية ثم المقيم من عنده دليلا عمليا أو أخلاقيا لإثبات هذا الطلب .. استفاد الملاحدة كثيرا منه حتى اتخذ أصحاب الفلسفة الوضعية المتنى بها بين كبار الكتاب المصريين مثل هيكل باشا ومحمد فريد وجدى بك ، على الرغم من أنها أحدث فلسفة إلحادية وأخبثها . وقد سبق الكلام عليها باسم الفلسفة المثبتة ... اتخذوا الناحية السلبية لفلسفة كانت ، سندأ لهم في عدم الاعتراف بوجود الله ، غير عابئين بالدليل الذي اختاره لإثباته . وفي الواقع لا يتسنى إثبات وجود الله الذي هو إثبات موجود واجب الوجود ، إن لم يبق الاعتماد على الأدلة العقلية . ولا محل لأن يقال : « فإذا يكون إن لم يبق ؟ » تفسيراً لموقف أمثالنا نحن المعتمدين على تلك الأدلة ، بموقف المنساقين إلى المحاباة العاطفية المائلة لتمصب إمام الحرمين والإمام الرازي المذهبي ، موقف الذين يحبون أن يموتوا مؤمنين بالله لكونهم ولدوا مؤمنين .. لا محل لهذا التفسير وذاك التشبيه ، بل الإخلاد - في زمان يركن الكثير من أبنائه إلى الإلحاد متهمين آباءهم بالغفلة والجود - إلى الصبر والثبات في موقف الأسير لعاطفة كسدت سوقها وفي موقف المقلد للنافلين ، أصمبُ على ذوى النفوس العزيزة من أن يمايوا بترك عقائد الآباء والأمهات . فلو كنا مؤمنين ومتمدين على أدلة وجود الله العقلية بدافع المحاباة العاطفية فعاطفة الإلحاد أقوى في زماننا وأشهى من عاطفة الإيمان بالله .

« فلذا لم تكن مسألة الإيقان بوجود الله أو عدم وجوده أو الشك بين الاحتمالين لاسما عند الذين يرون أنفسهم فوق العامة ، غير مسألة اختلاف العقول الفطرى ، فعلى أنا يستيقن وجود الله ولا يلبث أن يرتب الأدلة لذلك بل يكفى الإنسان في هذا الباب كما قال « ديكارت » إدراك وجوده نفسه ، أما رؤية العالم بأرضه وسمائه فزيادة

على الكفاية بكثير وبأكثر من الكثير . فهذه الحالة البديهية عبارة عن شدة نفوذ مسألة بطلان الترجيح بلا مرجح التي هي المركز الأول لفئة دليل إثبات الواجب وقوة وطأته في بعض العقول . ولا أعالي في التعبير عنها بالحالة البديهية لأن ما ننساق إليه من إنكار الترجيح بلا مرجح هو بعينه الاعتراف بعبداء المليء الذي هو أحد الأمور التي يسميها علماء الغرب المبادئ الأولى ويرونها فوق كل مناقشة ؛ مع أن كثيراً من العقول الجديدة لا يتخرجون من القول بأن العالم موجود من تلقاء نفسه ، غير متأثرين من تلك البداة الملتطمة بعقولنا .

« وإنى لأظن أن حضرتكم تنحازون عند القول بأن البراهين العقلية لا تصرف أحداً عن مذهبه ، إلى الأفكار الحديثة التي ذكرتها ، لا أظنكم تنحازون إليها حتى عند ما تشتكون بدافع التأسف الحق من عجز تلك الأدلة عن تقريب علماء أجلة كإمام الحرمين والفخر الرازي إلى رؤية الحق بدعوى الشافعية والحنفية الجاهلية .. إذ لا شك في احتفاظ الأدلة العقلية المنطقية المستجزمة لشرائط الصحة دائماً بقوتها وقطعيتها بدرجة تفوق قوة الأدلة المادية التجريبية المبنية على القوانين الطبيعية التي قال عنها الفيلسوف « لينتز » : « إن القوانين الطبيعية ليست قوانين عندية كما دعى « بابل » ولا ضرورة هندسية » لأن الأدلة العقلية تفيد الضرورة مثل الأدلة الرياضية ، وإمكان اجتماع الآراء على ما ثبت في العلوم المادية بواسطة التجربة والاستقراء بل وقوع ذلك الاجتماع دائماً ، في حين أن تفريق الحق من الباطل بواسطة الأدلة والبراهين العقلية ليس أمراً سهلاً ، لا ينقص قيمة الأدلة العقلية بل يزيد قيمة على قيمتها كما قال شاعر فارسي :

قدر زرر کر شناسد ، قدر کوهر کوهری

وممناء لا يقدر الذهب والماس قدرهما إلا القسطار والجوهری . ولا يحط من قدرهما أن لا يستطيع كل أحد تمييز صحيحهما من زيفهما .

ولا يقال أليس إمام الحرمين أو الفخر الرازى قسطارا جوهريا ؟ لأننى أقول يفهم من كتابيهما ثم من كتاب الرد عليهما لفضيلة صديق الشيخ زاهد أنهما لم يكونا قسطارين ولا جوهريين فيما أخطأ من المسائل العلمية ، لأن القسطرة فى العلوم تفوق ما عند نقاد الأحجار الثمينة من الخبرة وتتوقف على اختصاص وامتنياز أسى وهو الاختصاص بتوفيق الله ، فلكون تأثير الأدلة العقلية فى العقول منوطا بإرادة الله يظل تمييز صحيحها من سقيمها ، تابعا لتوفيقه وهدايته ، ولا يدور هذا الحظ الممتاز المختلف باختلاف المسائل حتى مع كثرة العلم والعقل أو زيادة السمعة - بعد أن كان كل واحدة من هذه النيزات أيضا تابعة لتوفيق الله - بل يكون التوفيق فى كل مسألة بعينها حظا ثانيا مقترقا عن الحظ الأول المتعلق بكثرة العلم أو العقل أو زيادة السمعة . فالذى يكفل بسلامة العقل السليم من الخطأ هو الإرادة الإلهية ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء .

وبالنظر إلى أن كل شىء فى العالم يجرى تحت إرادة الله فاتفق العقول على قبول مقررات العلوم المادية وإن لزم أن يكون مستندا أيضا إلى إرادة الله ، إلا أن إرادة الله التى ساوت التمييز بين الناس فى ساحة الماديات ساقطت الأفكار فى المعقولات إلى الاختلاف ، تشريفاً للذين أصابوا سواء السبيل فى تلك الساحات وإعزازاً للأدلة التى تمسك بها أولئك الأشراف وصينوا عن خطر الإخطاء . فوجود احتمال الخطأ فى الأدلة العقلية لا يخفض قيمة تلك الأدلة بل يرفع درجة المستدل المصيب للحق ويرفع قيمة دليله الذى امتاز بالصحة واستند إليه الحق . وليس هذا الفضل والرجحان بالنسبة إلى دليل المبطل الذى حقه أن يسمى شبهة لا دليلا ، بل الفضل الذى نريد تفهيمه فضل صحيح الدليل العقلى الذى كلامنا فيه على صحيح الدليل من غير العقلى . وفضله من ناحيتين ، الأولى كون تمييز الصحيح من غير الصحيح صعبا فى العقل

يكسب به المصيب شرفاً ورفعة درجة ، والثانية ارتقاء مدلول الصحيح من الدليل العقلي إلى مبلغ الضرورة .

« وخلاصة الفرق بين الدليلين العقلي وغير العقلي بشرط أن يكون كل منهما صحيحاً ، ان الثاني أوضح في الدلالة ، ولذا يشترك في فهمه الجميع . والأول أقوى وأفضل . وقد عبرت عنه في محل آخر من الكتاب بأنه دليل الخاصة وعن الثاني بأنه دليل العامة . وأنت تعلم مما ذكر آنفاً أن المراد من الخاصة هنا المختصون بتوفيق الله في الاهتداء إلى صحيح الدليل العقلي .

« ومثال ما ذكرنا من فضل الدليل العقلي على غيره مع احتمال الخطأ في الدليل العقلي^(١) أن الإنسان يمد أفضل من الملائكة مع كون الإنسان منقسماً إلى الخيار والشرار وكون الشرار أضل من الأنعام ، لكن وجود هذا القسم بين الناس لا يحبط من مرتبة الخيار بل يعلى قدرهم ، لكونهم لم يعموا في الشر الذي وقع فيه طائفة من بني نوعهم ، مع احتمال وقوعهم فيه وعدم احتمال وقوع الملائكة ... وهكذا الأدلة بنوعها العقلي وغير العقلي ، حيث لا ينقص احتمال الخطأ في الأدلة العقلية مرتبة الصائب منها الذي كلامنا فيه ، بل يعلى قدره . فافهم هذا الموقف فإنه دقيق .

« وقولكم من ولد حنفياً يموت على مذهبه ومن ولد شافعياً على مذهبه من غير تأثير الدليل القائم على خلاف المذهب في قلب كل منهما ، معناه أن الإنسان متمسك بال تقليد أكثر من غيره أو يكون تأثير التربية فيه أكثر من غيرها .

« لكن المقلد العاوي الذي يصر على ما ورث من آبائه ولا يستمع إلى القول بخلافه - ومثله المتعلم المعاند من الخاصة - قد تركناه خارج البحث وكان كلامنا في تعيين

[١] ومعنى احتمال الخطأ في الدليل العقلي انقسام الناس فيه إلى من يصيب الحق في استدلاله ومن لا يصيبه ، وليس معناه احتمال الخطأ في دليل المصيب كما يتوهم الشاكرن في قيمة الدليل العقلي .

أفضل واسطة لهداية الإنسان إلى طريق الحق . فيلزم أن يكون هذا الإنسان طالباً للحق باحثاً عن أسباب الوصول إليه ، وليس هو القلد المتمسك بما وجد عليه آباءه المذموم في كتاب الله أو التعصب لما أخذ من أساتذته ، ولا التقليد أو التعصب طريق من طرق الهداية والإصلاح .

«نعم التربية طريق من طرق الإصلاح والهداية إلى الحق ، لكن يلزم أولاً أن يكون الحق الذي تهدف إليه التربية والتنشئة حقاً في نفس الأمر لا في زعم الربين ، لأن التربية كما تكون موجهة إلى تأييد الحق تكون موجهة أيضاً إلى تأييد الضلال فيجب قبل كل شيء معرفة الحق وتمييزه من الباطل ، ولا يكون ذلك إلا بدليل العقل .

«ثم إن التربية التي ترجع إلى تنظيم العاطفة - وسيجيء بمحشأ ومقارنتها بدليل العقل والمنطق - تأتلف مع العلم والجهل على السواء كما تأتلف مع الهدى والضلال .. فإذا فرضناها تهدف إلى تأييد الدين الحق وتثبيتته في قلوب النشء وسلم دين الأمة بفضل سلامة دين الناشئين ودامت سلامته أعصاراً طويلة كما دامت للترك في عهد الدولة العثمانية وقبله ... فقد يجيء رجل لا ديني مثل مصطفى كمال ويمجد أعواناً له من المتعلمين المشايخين للغرب اللاديني ، فيفتح أبواب الدعاية لهم على مصراعيها ويكرم أفواه المدافعين عن الدين . فلما اختلت الموازنة بين الفئتين من خاصة الترك وتغلبت الفئة الفاسدة على الفئة السليمة ، كفى ذلك في القضاء على دين الأمة في أقل من ربع قرن .. وسيتجلى صدق ظننا هذا السوء بدين الأمة المسكين بمد انقضاء بقية الجيل القديم المسلم التي لا تزال تملأ المساجد وينخدع بها الغافلون ، فلو كان دين الأمة قائماً على دليل العقل والمنطق - كما يخدمه علم الكلام - بدلا من قيامه على التربية لما تسنى للفئة الفاسدة التغلب في البلاد ، بل لو كان الغرب الذي هو منبع الفساد يتفق دينه مع العقل وينفذ في قلوب عقلاء البلاد الذين يكون رجال الحكومة منهم كما ينفذ في قلوب

العامة لما كان الدين هناك منحصرًا في المظاهر ولما ضربت فوضى الأخلاق والآداب أطنابها في المجتمعات ، وبفضل ذلك كان يبقى الشرق في مأمن من عدوى المدنية الزائفة والعقليات الزائفة إليه .

«غير ضهان للدين والأخلاق المبنية عليه في أي أمة أن تركّز عقيدته في قلوب المثقفين بأدلته العقلية ثم يستند إليه أساس دين العامة العاجزين عن الاستدلال والدائرين مع التقليد والتربية ..»

وإذا عدت مما كتبتّه إلى الصديق الحامي في الآستانة - وربما زدت عليه هنا عند النقل أو نقصت شيئًا عنه - إلى قول الأستاذ أحمد أمين بك فقد تضمن الخطاب كثيراً من الرد على ما ذكره من عدم نجاح علماء التوحيد في براهينهم العقلية المنطقية ونجاح علماء الكيمياء والطبيعة في براهينهم ، وقد عرفت أن نجاح البرهان يقدر بإيصال من تمسك به إلى الحق في نفس الأمر ، فلا ينافي نجاح برهان الحق في رأيه وإبراهه عدم خضوع الطرف المخالف له ، لأن هذا يكون عدم النجاح في نظر المبطل أو نظر من لا يميز بين الحق والمبطل فيجب أن لا يعتمد به ، ولا بد أن يكون في كل محل الخلاف من محق ومبطل في نفس الأمر . ولا تقل من يدري من الحق ومن المبطل في الاستدلال العقلي الذي يصعب فيه التمييز بين الحق والباطل؟ لأن الفضل كل الفضل يكون حينئذ لمن يدريه ويميزه ، وهو المطلوب .

وآخر ما أقول لأحمد أمين بك الذي استضعف براهين علماء التوحيد لكونها براهين عقلية منطقية وفضل عليها براهين علماء الطبيعة والكيمياء ممتبراً لها في درجة واحدة مع براهين الرياضة : إن براهين الرياضة تفيد الضرورة لكونها براهين عقلية ولا تماثلها في ذلك براهين الكيمياء والطبيعة المبنية على التجربة والتي تفيد الصدق فقط ولا تفيد ضرورة الصدق ، وإنما تماثلها في إفادة الضرورة براهين علم التوحيد العقلية المنطقية .

والدليل عليه ما قاله الفيلسوف « كانت » وقد نقله الأستاذ في تصنيفه الذى اشترك فيه مع الأستاذ زكى نجيب محمود وسمياه : « قصة الفلسفة الحديثة » (ص ٢٧٣) ونقلناه نحن أيضاً فى محل آخر من هذا الكتاب :

« التجربة تدلنا على ماهو واقع ولكنها لاتدلنا على أن هذا الواقع لابد بالضرورة أن يكون هكذا ولا يكون على صورة أخرى ، وهى لذلك لاتمدنا بالحقائق العامة^(١) مع أن هذا الضرب من المعرفة هو ما نزع إليه عقولنا بصفة خاصة ، فالتجربة توظف العقل أكثر مما تقنعه .. ومادام العقل فى مكنته أن يصل إلى الحقائق العامة مع أنها ليست من التجربة فهو إذن مصدر العلم إلى جانب التجربة . ولعل أنصع مثال يدل على وصول العقل إلى المعرفة من غير طريق التجربة هو مثال الرياضة لأنها يقينية، ويستحيل على التجربة أن تنقضها يوماً ما ، فلقد يجوز لك أن تتصور الشمس (على خلاف التجارب المشهودة منذ تاريخ الدنيا) مشرقة من الغرب فى الغد وأن النار قد تبدل عليها الظروف فلا تمود قادرة على إحراق عصاك الخشبية ، ولكنك لاتستطيع بحال من الأحوال أن تتصور العالم سيحدث فيه ما يحمل اثنين فى اثنين لا تساوى أربعة ، فهذه الحقيقة الرياضية ثابتة إلى الأبد ومن الأزل ، ولا تحتاج لكسبها إلى تجربة ، لأنها حقيقة مطلقة ضرورية لازمة الحدوث، والتجربة لاتمدنا إلا بإحساسات متفرقة وأحداث مفككة لا يطرد تناوبها ، فقد تجبى* فى الغد على غير النظام الذى جاءت به اليوم أو أمس . »

فنعلم ما قاله « كانت » فى هذه الأسطر المنقولة بصدد المقارنة بين التجربة والعقل ونبه إلى أن السبب فى قوة الرياضة اليقينية الأبدية استفادها إلى العقل .. ونعم ما قاله

[١] يريد بها المبادئ الأولى التى يجبى* بمعناها فى هذا الكتاب ويذكر هناك أنها فطرية فى الإنسان على المذهب المختار غير مستفادة من التجارب .

الأستاذ المقاد في كتابه الجديد : « الله » ص ٤٩ - ٥١ ، وقد نقلته هنا على طوله تسجيلاً لشدة إعجابي به :

« وقد أحس الإنسان قبل أن يفكر فلا جرم ينقضى عليه روح من الدهر في بداية شأنه وهو يفكر حسياً أو يفكر لسياً فلا يعرف معنى الوجود إلا مرادفاً لمعنى المحسوس أو الملموس . فكل ما هو منظور أو ملموس أو مسموع فهو واقع لاشك فيه ، وكل ما خفى على النظر أو دق عن السمع واللمس فهو والمدوم سواء ^(١) .

« وقد كان للحاسة الدينية فضل الإنقاذ من هذه الجهالة الحيوانية . لأنها جعلت عالم الخفاء مستقر وجود ، ولم تتركه مستقر فناء في الأخلاق والأوهام . فتعلم الإنسان أن يؤمن بوجود شيء لا يراه ولا يلمسه بيديه . وكان هذا « فتحاً علمياً » على نحو من الإنجاد ولم ينحصر أمره في عالم الدين والاعتقاد ، لأنه وسّع آفاق الوجود وفتح البصيرة للبحث عنه في عالم غير عالم المحسوسات والملموسات . ولو ظل الإنسان ينكر كل شيء لا يحسه لما خسر بذلك الديانات وحدها ، بل خسر معها العلوم والمعارف وقيم الآداب والأخلاق .

« ويحيى الماديون في الزمن الأخير فيحسبون أنهم جماعة تقدم وإصلاح للمقول وتقوم لمبادئ التفكير . والواقع أنهم في إنكارهم كل ما عدا المادة يرجعون القهقري إلى أعرق عصور في القدم ، ليقولوا للناس مرة أخرى إن الموجود هو المحسوس وإن المدوم في الأنظار والأسماع معدوم كذلك في ظاهر الوجود وخافيه ، وكل ما بينهم وبين هيج البداء من الفرق في هذا الخطأ - أن حصمهم الحديث يلبس النظارة ويضع السماع على أذنيه .

« ويحسبون على هذا أنهم يلتزمون حدود العلم الأمين حين يلتزمون حدود النفي

[٩] زعم الإنسان البدائي هذا يشبه كل الشبه ما سبق للأستاذ فريد وجدي بك من وضعه « الغيب » في مقابل « الواقع » وجعله الإيمان به إيماناً بخلاف الواقع .

ويعصرون عليه في مسألة المسائل الكبرى وهي مسألة الوجود ، بل مسألة الآباد التي لا ينقطع الكشف عن حقائقها في مئات السنين ولا ألوف السنين ولا ملايين السنين.. ونحن لانستطيع أن نقول « لا » إلى آخر الزمان في مسألة من مسائل الحجارة أو المادن أو الأعشاب أو مسائل البيطرة وعلاج الأجسام .

« وليس النوع البشرى على أبواب محكمة يخاضم فيها من يثبتون أو ينكرون ويتحداهم وهو جالس في مكانه أن يثبتوا له ما ينفيه ولا يهتدى إليه بالعين والمجهر . ولكنه على الأقل أمام « معمل للتجارب » يبدأ فيه البحث ويعيده ثم يبدأ ويعيده في كل عصر على ضوء جديد ، وهو أمام السكون خاصة لم يكبد يبدأ البحث في مسألة الآباد إلا منذ مئات معدودة من السنين . فياله من علم بديع هذا العلم الذي يقطع بالنفي إلى آخر الزمان ... دون أن يتردد أو ينتظر مفاجآت الزمان .

« والواقع أن العلم كله يقوم على أساس الإيجاب والترقب ولا يقوم على أساس النفي والإصرار وما من حقيقة علمية إلا وهي تطوى في سجلها تاريخاً من تواريخ الاحتمال والرجاء والأمل في الثبوت ، وإن تكررت دواعي الشك بل دواعي القنوط . فبحث الإنسان عن العقاقير وبحث عن المادن وبحث عن الثمرات والفلات بروح ترقب إيجاباً وثبوتاً ولا تنتقل من نفي إلى نفي ومن إصرار إلى إصرار ، وهذه هي روح العلم أمام الصغائر من شؤون البيوت والأسواق . فلماذا تكون روح العلم إصراراً محضاً وإنكاراً متلاحقاً على غير إحساس وبغير ترقب أو انتظار في كبرى المسائل على الإطلاق ؟

« وأجدر الأزمنة أن يتبدل فيه هذا الموقف هو الزمن الذي تكشف فيه الأجسام عن عنصرها الأول ، فإذا هو إشعاع أو حركة في فضاء فاقرب الوجود المادى نفسه من عالم المعتقدات والمقدورات ، وتقرر لنا أن الحواس لا تستوعب معنى الوجود في

الصميم ، لأن زوال العدم هو الصفة الوحيدة اللازمة للوجود ، ولا يستلزم زوال العدم تجسماً ولا تجزماً ولا كثافة من هذه الكثافات التي تتمثل بها الأجسام للحواس بل يكتفى حركة مقدورة أو معنى كأنه من طبيعة العقولات . فما أضيق النطاق الذي بقي للحس مظاهر من أسرار الوجود . وما أحرانا أن نفسح للوعي الكوني وللبداهة مما لا يتسع مع الزمان ، ولا نجسسه في نطاق يضيق ثم يضيق حتى يسقط من الحساب .

« والإنسان قد رأى نور الشمس والكواكب بعينه منذ مئات آلاف من السنين ولم يقبس نور الكهرباء من ينبوع الضياء الكوني إلا في القرن الأخير . فتدرج من قدح الحجر إلى حك الخطب إلى فتيلة الدهن إلى غاز الاستصباح إلى نور الكهرباء في هذا الأمد الطويل من الدهور وراء الدهور .

« فوعيه الباطن لم يقصر عن وعي عينيه في هذا الشوط البعيد ، لأنه تنقل من عبادة الحصى والحشرات إلى عبادة الإله الواحد في بضعة آلاف من الدورات الشمسية وجاز لنا أن نقول إن ضميره كان أسرع من عينيه إلى اقتباس الضياء وكان أقدر من فكره على مغالبة الظلام . وأى ظلام؟ إنه لم يكن إظلاماً كظلام الليالي والكهوف يُسلم مقاده لكل قاذح زند أو نافح عود ، ولكنه كان ظلاماً تجوس فيه مرده الجهل وشياطين العادات وأبالسة المطامع والشهوات . فإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على حاجة الضمير إلى ذلك النور الذي اهتدى به واهتدى إليه . »

كلمة الأستاذ المقاد هذه القيمة جدا لا تحتاج إلى أى تعليق منا سوى أن نقول إنه حارب فيها أصحاب العلم الحديث للمادى القاصرين كل تمويلهم على المحسوسات والنافعين لما وراءها النفي البات دون أن يترددوا كما قال الأستاذ أو ينتظروا مفاجآت الزمان ودون أن يفسحوا للوعي الكوني والبداهة إلا نطاقاً يضيق ثم يضيق حتى يسقط من الحساب ... جاريهم فهزمهم هزيمة منكرة ولكن خاصة بالمتكررين دون

الساكنين والمشككين ، والدين لاسيا الإسلام كما يناوى 'إنكار وجود الله يناوى' الشك في وجوده ولا يكفيه الاعتراف باحتمال وجوده ولا الوعي الذى ينطوى على هذا الاحتمال بل يتوقف على قناعة جازمة تحقق التعبير عن الله بواجب الوجود .

فإيمان العامة من المسلمين يقوم على هذا الوعي إجمالا ، وتفصيل هذا الإجمال الذى يجعله قانونا علميا يفيد الوجوب والضرورة ويفوق بهذا ما يستفاد من العلم الحديث فمحله في علم الكلام وصدور علمائه .

ثم إنا وجدنا الأستاذ أحمد أمين بك بسيطا جدا في قوله من المقالة المذكورة المنشورة في « الثقافة » : « وكان نابليون - في حملته على مصر - في سفينة حوله ملحدون ، وفي ليلة بدبعة لمت النجوم في السماء وتلاألت في رونقها وبهاثها وجمالها ؛ فقال نابليون : انظروا أيها الرفاق ما أبدع النجوم وأجلها ! فن أبداعها ؟ قال ملحد نحن لا نسأل هذا السؤال ، وما يدور في ذهنك من هذه الأسئلة لا يدور في أذهاننا ، إنما نسأل نحن كيف تطور هذا العالم ، وكيف وصل إلى ما نرى ، إن برهانك أيها الأمبراطور - دليل جميل لك . »

لأن تطور العالم بنفسه وارتقاه حتى وصل إلى ما وصل إليه بنفسه من غير وجود واضع لهذا النظام ، محال يخالف لبدأ العلية على تعبير علماء الغرب ومستلزم للرجحان من غير مرجح على تعبير علمائنا المتكلمين ، فلا يلتفت إليه ولا يستحق الذكر مقابلا لقول نابليون . لكن الأستاذ نقله من غير تعليق عليه ، وهو يرى إلى قوله السابق في المقالة - وكأنه مؤيد له - : « أما علم التوحيد فبرهان لمن يمتد لا لمن لا يمتد ، برهان لصاحب الدين لا لمخالفه » وهل لا يلزم التحديد أنه برهان في نفس الأمر أو غير برهان ؟ لأن اختلاف صاحب الدين وغير صاحب الدين في الاعتقاد لا ينفى نفس الأمر ،

فهل علم التوحيد برهان وغير برهان مما ؟ ولهذا أقول أنا إن التلم المصري الناشئ في أحضان هذه المقالات والكتب المصرية يختار لنفسه عقيدة الشك .

أما قول الأستاذ بعد الجملة المتقولة آنفا : « ولهذا لم نر في التاريخ أن علم الكلام كان سبباً في إيمان من لم يؤمن أو إسلام من لم يسلم إلا نادراً . إنما كان سبباً في إيمان الكثير وإسلام الجمل الغفير الدعوة من طريق القلب لا من طريق علم المنطق » فقارنة أخرى من الأستاذ للعقل والمنطق يوازن قوتها في تأييد الإيمان بقوة القلب ، بعد مقارنتها بالتجربة وتفضيلها عليهما ، فكما أنه خص براهين علم الطبيعة والكيمياء المبنية على التجربة بالنجاح دون براهين علم التوحيد المبنية على العقل والمنطق ، عد مساعدة القلب للإيمان أنجح من مساعدة العقل والمنطق .

وفيه عندي نظر ظاهر لأن معنى تأييد القلب للإيمان تأييده بموافقه وليس التأييد بالمطافة تأييداً بالدليل والبرهان الذي كلامنا فيه ، ولهذا لا يبحث عن الحق والباطل في التمايلات القلبية ، وهذا كاعتزاز كل قوم بقوميته وترجيحها على القوميات الأخرى . فيكون لكل قوم الحق في ذلك من غير أن نكون قوميات الآخرين معرضة للبطلان ويكون الترجيح يمثل هذه المواطف القلبية عندي محضاً ليس من الرجحان الحقيقي في شيء . لكن المطلوب في ترجيح الإنسان لما اختاره ديناً له وعقيدة يبتنى فيها مرضاة الله ، لزم أن يكون ترجيحاً ناشئاً من كونه حقاً وما يخالفه باطلاً وأن يكون له في ذلك دليل من العقل والمنطق ، ولا يجوز أن يكون ترجيحه مبنياً على العاطفة والمحابة المجردة المنبثة عن عدم وجود مرجح حقيقٍ لما يرجحه ، حتى إذا استطاع أن يذكر لماطفته ومحاباته سبباً معقولاً انقلبت العاطفة القلبية إلى الاستدلال العقلي .

الحاصل أن المقصود من العلوم هو الوصول إلى الحقيقة ، وعليه فلا شك أن العقل المحيد أحق بالثقة من العواطف المحابية وأن في إسناد الإيمان إلى العواطف اعترافاً ضمناً

بعدم استناده إلى سبب معقول بل إلى اختيار صحيح أيضا مبنى على الموازنة بين المختار وغير المختار . ولهذا فإن صح هذا الإيمان صح إيماننا تقليديا لا إيماننا استدلاليا ، ولا يمكن أن يكون إيمان المقلد أفضل من إيمان المستدل فإن أمكن ذلك في أي دين فليس بممكن في الإسلام . وليس بصحيح ادعاء كون الإيمان في عصر النبي صلى الله عليه وسلم على هذه الحالة . فإن لم يكن علم الكلام في ذلك العصر على شكله المبدون كان روحه مركوزة في عقول الصحابة ، ألا يرى أن كتاب الله مشحون بأدلة الفكر والنظر ، ومن ذا ينكر ما في قول سيدنا إبراهيم : « إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض .. » من الاستدلال الكلامي ، بحجة أنه سابق لتدوين علم الكلام بقرون كثيرة ؟

فلا شك في أن ترجيح القلب لأن يكون بمواطفه سندا للإيمان ، على سند علم الكلام العقل والمنطق ، نزع من الأستاذ إلى عقلية علماء الغرب المتدينين المحتاجين إلى الابتعاد عن ساحة العقل والمنطق تهريبا لدينهم المسيحي من برائن انتقاداتها ومتمسكين بدلا منها بالقلب وعواطفه ، وسيجيء منا كلام عن شنههم الحرب في هذا السبيل ضد العقل ، كلام ننقله عن كتاب الأستاذ نفسه ثم نعلق عليه ، ولا حاجة في الإسلام الذي هو ديننا ودين علمائنا المتكلمين إلى تلك الحرب .

ومن حاجة الغربيين في تقوية الدين إلى تأييد العاطفة القلبية وترجيحها على العقل تراهم قد يدعون أن إيمان العامة أمتن من إيمان الخاصة وترى مقلديهم في الشرق يصدقونهم في ذلك . ولا صحة لدعواهم هذه أيضا^(١) وكفى دليلا على هذا أن حالة

[١] ولما نرى هذا على ضعف الإيمان في الخاصة الغربيين بل وفي مقلديهم من الخاصة المصريين في الفرق الإسلامية أيضا ، فتقصر مهمة هؤلاء في الغرب والشرق على الاحتفاظ بدين العامة من طريق العاطفة القلبية لا من طريق العقل والمنطق ، إذ لو كانت عقولهم مائلة إلى الإيمان كانوا هم أنفسهم أقوى فيه من العامة .

العامة تتغير بتغير الخاصة من دون عكس ، وتدور قوة ارتباطهم بدينهم مع قوة المنتمين إلى ذلك الدين وغلبتهم في وجه الأرض فيظن الغافل ذلك قوة في الدين . وأصدق القول قول علمائنا المتكلمين إن إيمان المقلد عُرضة للزوال بتشكيك مشكك .

ثم إن الأستاذ القائل : « لم نر في التاريخ أن علم الكلام كان سببا لإيمان من لم يؤمن أو إسلام من لم يسلم إلا نادراً . إنما كان سببا لإيمان الكثير وإسلام الجمل الغفير الدعوة من طريق القلب لا من طريق علم المنطق » لم يفكر في سبب كون المسلمين احتفظوا بدينهم وصحة عقيدتهم في القرون الطويلة المتقدمة على اتصالهم أو بالأصح على اتصال معلمهم بالغرب وتياراته في الأزمنة الأخيرة . وما كان السبب في هذا الاحتفاظ إلا استناد علمائهم إلى علم الكلام واستناد الخلق إلى أقوال هؤلاء العلماء وإرشاداتهم . فإذا مست الحاجة إلى المباحثة والمجادلة في العقائد كانوا يقومون بها متكئين إلى قوة علم الكلام ويقفون في وجه التيارات المضللة بهذا السلاح المؤيد بالمقل والمنطق . ولم يكن ممكنا في أى وقت من الأوقات استخدام العاطفة القلبية ولا تهذيب القلب بالتصوف الذى هو الطريق المعروف في تربية العواطف والمشاعر ، سلاحا للمجادلة الدينية العلمية لكونه سلاحا لا يتعدى تأثيره إلى غير حامله . فلو كان رجال الدين في العصر الحاضر أقوياء في علم الكلام وفى الوثوق بقولهم المؤيدة لهذا العلم كما كان سلفهم ، لما وجد الإلحاد وكل ما لا يتفق مع الإسلام من الأفكار الفرية ، فرصة النفوذ في عقول مثقفي الشرق المصريين وما اجتراً الأستاذ فريد وجدى بك مدير ورئيس تحرير « مجلة الأزهر » على أن يقول بين ظهراني شيخ وأستاذة كلية أصول الدين أقاويل ضد علم الكلام وينتصب في رأس المجلة عدو له عداوة المرء لما جهله حتى كأنه يجهل أيضا كون هذا العلم اسما آخر للعلم الذى أضيف إليه تلك الكلية الأزهرية .

هاجم رئيس مجلة الأزهر علم الكلام وكان صنيعة هذا اقتراحا ضمينا لإلغاء تدريس هذا العلم بالأزهر ، ولكن من غير إقامة علم مقامه تستند إليه عقائد الإسلام ، بل ليس في الإسلام شيء يستحق أن يسمى علما بعد أن اشترط في العلم أن يكون مؤسسا على التجربة الحسية وتقبل هذا الشرط في نظر الغرب وأذنايه الشرقيين ، ولذا لم يذكر الأستاذ خلفا لعلم الكلام المطلوب إلغاؤه بل ترك الإيمان بالله معلقا بذمة المستقبل ، لعل جهود علماء الغرب تكتشف يوما وجود الله بتجاربها الحسية كما اكتشفت الروح ، ففي ذلك اليوم السميد فقط يثبت على زعمه وجود الله علما !

لكن الأستاذ أحمد أمين بك ، على الرغم من تسليمه برجحان براهين العلوم التجريبية على براهين العلوم العقلية المنطقية ، لم يقع في سذاجة الاستجارة من التجارب الحسية لاكتشاف وجود الله وامتاز عن أستاذ مجلة الأزهر أيضا فذكر خلفا لعلم الكلام في حفظ العقائد وهو علم التصوف . وإن لا أرضى أن يُخترع من التصوف الذي هو عمل وإخلاص وتربية للنفس أكثر من أنه علم ، والذي ينبغي أن يكون متمما لعلم الكلام - مزاحم له ، وإن كان هذا الاختراع المقوت قد وقع من غلاة الصوفية القدماء قبل الأستاذ أحمد أمين بك . ولما كان علم الكلام عند ما قلت في أوائل الكتاب : « انتهت قوة السيف في الإسلام بانتهاء الدولة العثمانية ، وإن هاجرت إلى مصر في هذه الفترة فوجدت قوة الإسلام العلمية أيضا في حالة النزاع » ، في ظليمة المقصود من قوة العلم الإسلامية المحتضرة - فقد حق لي أن لأبرح موضوع الدفاع عن علم الكلام وعن العقل الذي بنيت أدلته عليه ، قبل أن أعطيه حقه فأقول :

الأستاذ الذي يروقه التصوف لإثبات الدين ولا يعول على أدلة علم الكلام العقلية والمنطقية ، نسأله عن كيفية غلبة الصوفى على منكرى الدين وعن السلاح الذى يستعمله فى إخمائه؟ هل يكون سلاحه إظهار خارقة من كراماته تدهش من عابها ؟ وهل يكون للصوفى أن يتحدى بها فى حين أن الفارق بين معجزة النبى وكرامة الولى أن يتحدى

النبي بمجزته ولا يتحدى الولي بكرامته وفي حين أن منكري الدين في زماننا وكثيراً
من يعد نفسه من المسلمين لا يؤمنون بالمعجزات الخارقة للقوانين الطبيعية ، بله
الكرامات ؟

فالحق أن محاولة تحويل وجهة المسلمين من علم التوحيد إلى التصوف تأييداً لدينهم
وتثبيتاً لمقائدهم ، تشبه محاولة إحداث نوع من بعثة الأنبياء بعد انقضاء عهد النبوات
يستغنى به الناس عن البحث والنظر بمقولههم لتمييز الحق والباطل من الأديان وأضداد
الأديان ، وعن العلوم المستندة إلى ظاهر كتاب الله وسنة رسوله ، بل وعن المبالاة
بآيات الكتاب نفسه الآمرة بالتفكير في السماوات والأرض وفي أنفسهم والقائلة مثلاً:
« إنما يتذكر أولو الألباب » ، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون ولقوم يعقلون وإن في
ذلك لآيات لأولى النهي » ، والقائلة بالسنة أهل جهنم النادمين على ما فاتهم عند معاينة
العذاب: « لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير » .

وقد كان طرؤه الضعف على دين المسلمين واستيلاء الشك على قلوب المثقفين ،
بل تغلب الإلحاد على الإيمان ، حصل كل هذه التقلبات في الشرق الإسلامي بعد أن
أخذ الغرب يغزو دين الشرق بعلمه الحديث ، لما وجد الناحية العلمية في الدين ضعيفة
وصدقته في زعمه هذا أعوانه المقلدون في البلاد الإسلامية^(١) ولم يكن دخول الإلحاد
الغربي في الشرق ناشئاً من كون العلم الحديث الذي هو أداة فتحه الوحيدة ، وجد في
الأعصر الأخيرة ضعف البلاد الإسلامية في التصوف .

فإذا كانت حرب العلم الحديث الغربي متوجهة إلى الأدلة العلمية القديمة الذي كان
الإسلام منذ قرون طويلة معتمدا عليها ، لا متوجهة إلى التصوف .. وإن شئت فقل
لما كان دخول الإلحاد في كثير من أذهان المصريين بواسطة حرب العلم الحديث ضد

[١] وفي استخفاف الأستاذ بعلم التوحيد مثال واضح لهذا التصديق .

الأدلة العلمية الكلامية وجب أن يكون المهجوم المقابل في نفس الجهة التي شنت الحرب منها ، ليكون الحرب بين العلمين لا بين العلم وال عاطفة اللذين لا حرب بينهما في الإسلام ، وإنما المثقفون المصريون من مقلدى الغرب في الشرق رأوا ملاحظة الغرب يحاربون الأديان بالعلم الحديث الذي لا يؤمن بغير ماثبت بالتجربة الحسية فأنحازوا إلى جانب العلم والحدوا ، ثم رأوا أهل الدين في الغرب المسيحي يتمسكون بال عاطفة لإنقاذ دينهم من مغالب العقل وال علم فأنحازوا إلى جانب الدين وقلدوا المسيحيين في الاستهانة بالعقل وال علم ، وفي ضمن هذا التقليد استهانوا ب علم الكلام المبني على العقل والمنطق والذي هو سلاحنا في حرب الملاحدة ، مع أن العاطفة ترجع قيمتها العلمية إلى قيمة التعصب ولا تنهض حجة ضد العقل والمنطق ولا نحن في حاجة إلى التمسك بها أو بالتصوف الذي يرببها .. لا في إثبات الديانة ضد الإلحاد ولا في مقارنة الإسلام بالأديان الأخرى وإنما نحتاج إلى التصوف في داخل الإسلام لترويض النفس على العمل بأحكامه لنكون مسلمين عمليين بمد أن كنا مسلمين نظريين بفضل علم أصول الدين الذي هو الكلام وفروعه التي هي الفقه .

وأنا لا أغالى ولا أظلم إذا قلت إن الأستاذ الذي يفضل التصوف على علم التوحيد عند المقارنة بينهما ، يفضلهُ أيضاً على المنابع الأصلية للإسلام أعنى بها ظواهر الكتاب والسنة ؛ ومما يؤيدنى في قولى « لا أغالى ولا أظلم » أن الأستاذ حين مدح التصوف مقابل علم التوحيد مدحه شاملاً للتصوف فى جميع الأديان . ولو كان لغير دين الإسلام علم كعلم التوحيد فى الإسلام لذكره الأستاذ مع علم التوحيد المفضول كما ذكر التصوف فى ذلك الدين مع التصوف الفاضل فى الإسلام ، ولهذا بقى علم التوحيد الإسلامى وحده مفضولاً فى كلام الأستاذ ومقابلاً للتصوف فى جميع الأديان ، فكأنه لا قيمة لهذا العلم بالنسبة إلى التصوف .. حتى ولو كان تصوفاً غير إسلامى . وفضلُ هذا التصوف عنده حتى ولو كان تصوفاً غير إسلامى ، ناشئ من عدم كونه مبنيّاً على العقل

والمنطق كما كان علم التوحيد ؟ ومنشأ هذه العقلية في الأستاذ ظنه بأن الدين خير له أن لا يأخذ مسنده من العقل والمنطق كما في المسيحية المتجافية عنهما فيسمى الأستاذ أن يُبمد الإسلام عنهما كما بعمدت. فهو إن لم يكن مقلداً للمسيحية في نظره إلى الإسلام فقلد للعقلية الغربية المسيحية الممرضة عن العقل والمنطق ، وبهذا التقليد أصبح علم التوحيد الذى يدور مع العقل والمنطق ، منبوذاً عنده تاركاً مكانه للتصوف .

وهنا نقطة هامة يجب أن يلتفت إليها وهى أن وجود التصوف لا سيما وجوده معترفاً به عند الأستاذ - فى المسيحية التى لا توحيد فيها ولا علم التوحيد ولا اتفاق مع العقل والمنطق ، ولا الحاجة إلى ذاك الاتفاق - يضر عند أولى العقل والمنطق بمركز التصوف فى الإسلام أيضاً، إذ يفهم من هذا كون التصوف واسع الصدر إزاء ما يوافق العقل والمنطق وما يخالفهما . ولعل الأستاذ يتمجب من أنى أعد مخالفة العقل عيباً، بينما هو يميم علم التوحيد بأن علماء جملاؤه عقلا ومنطقاً، كأنه يقول قول الفيلسوف المسيحي « اسپنسر » : « خير للدين أن يترك هذا العقل العنيد الذى لا يظمن إلى غير الحجة المنطقية » وقد نقله فى كتابه « قصة الفلسفة الحديثة » ص ٤٧٨ . فليعلم الأستاذ أن التصوف فى الإسلام إن خالف علم التوحيد وخالف معه العقل والمنطق كان باطلاً كما بطل زعم التصوف فى دعوى وحدة الوجود وسيجيء بحثه مستوفى فى هذا الكتاب ، وليحذر قارئ الكتاب قبل أن يقرأه ، التكلم ضد العقل والمنطق . فإن كان التصوف يمتاز بالإلهام من الله فالعقل الذى هو قانون الله وسفيره العام الرسمى عند الإنسان والذى هو المهيبط الأول الطبيعى لإلهام الله ، يقدم إلهامه على الإلهام الخاص الذى يخالفه ويكون معنى هذا أن الإلهام المخالف ليس بإلهام . ولهذا لم يجزى فيما جاءت به الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ما يحيله العقل ، فإذا كان فى سعة علم التوحيد التكلم بالعقل والمنطق أن يضع لقدورات الله حدوداً من الممكنات حيث تقول متونه

عند ذكر صفاته تعالى الثبوتية « قادر على جميع الممكنات » فأولى أن يكون في سبعة ذلك العلم تحديد التصوف دائماً .

ولينظر الذين يجهلون التصوف من أساتذة مصر مزاحماً لعلم التوحيد المسمى بعلم الكلام مفضلين الأول ومستهينين بالثاني ... لينظروا بعين العبرة إلى ما نقلناه سابقاً من كلام الإمام القشيري^(١) في إنذار من يحدد بعلم الكلام ، وكلمة السيد الشريف الجرجاني شارح المواقف في إكبار ذلك العلم وتقديمه على جميع العلوم الإسلامية مع كون كلا الرجلين الجليلين ممن جمع العلمين الكلام والتصوف في نفسه ، ومما يزيد في العبرة أن ناقل الكلمة عن الصوفي العظيم الأول أي الإمام القشيري كان هو الصوفي العظيم الآخر نضر الصوفية المعاصرين فضيلة الشيخ سلامة العزاي المصري متع الله الإسلام بطول حياته ، ونحن نقلناها من كتابه « فرقان القرآن بين صفات الله وصفات الأكوان . »

وقال الصوفي العظيم الإمام الرباني مجدد الألف الثاني أحمد بن عبد الله السرهندي في « المكتوبات » ، وسنقله أيضاً مع تصريحات أخرى منه في مبحث تدقيق وحدة الوجود (المكتوب ٨٦):

« فينبغي للسالك قبل بلوغه كنه الأمر أن يمد تقليد علماء أهل الحق لازماً لنفسه مع مخالفة كشفه وإلهامه وأن يمتد العلماء محققين ونفسه مخطئاً ، لأن مستند العلماء تقليد الأنبياء عليهم السلام المؤيدين بالوحي المعصومين عن الخطأ والغلط وكشفه وإلهامه على تقدير مخالفته للأحكام الثابتة ، خطأ وغلط . فتقديم الكشف على قول العلماء تقديم له في الحقيقة على الأحكام القطعية المنزلة وهو عين الضلالة والخسارة . »

[١] في رسالته التي يمد بها الصوفية - كما قال أحد فضلاء الكتاب في مجلة « الرسالة » - كتاب سيويه عند النحويين ولا ينصرف الإطلاق لإلهامه .

أما الإمام الغزالي الذي تشبث الأستاذ أحمد أمين بك في مقالته الأخرى المنشورة « بالثقافة » والأستاذ عبد الحليم محمود المدرس بالأزهر وكاتب المقالات في « منبر الشرق » - بذيل أقواله ضد علم الكلام ، فهذا الإمام الملقب بحجة الإسلام يقول - عملاً بقوله الذي نقله هو - في مقالة الأستاذ أحمد أمين - عن علي كرم الله وجهه : « لا نعرف الحق بالرجال » - إنه ليس بحجة الإسلام في تلك الأقوال التي قالها في أواخر عمره .. وله رحمه الله أخطاء لا تغتفر ولا تستصغر نهينا إلى بعضها في « القول الفصل » وسننبه على بعض آخر منها في هذا الكتاب غير الذي نتكلم الآن عليه . والأقوال الأخيرة لهذا الإمام ، لاسيما مقاله في عدم الاعتماد على المحسوسات والمقولات التي يُستمد منها للحصول على اليقين ، لا تؤثر عندنا في إكبار علمه الجديد وإنما تحدث تأثيراً سيئاً في سمعته بقديم علمه . وهذا السيد الشريف الجرجاني الذي يسميه من جاء بعده من فرسان الميدان في العلوم « سيد المحققين » والذي أكبر علم الكلام إلى حد أنه قدمه على جميع العلوم كما سبق بنصه في الرقم (٧) ما أكبره جاهلاً بالتصوف ولا مطلقاً في وزنه أو مجازفاً في وزن علم الكلام . وماذا يقول الإمام الغزالي الذي ينفي الطريق إلى اليقين غير طريق الكشف ، في قول علي رضي الله عنه : « لو كشف الغطاء ما ازدادت يقيناً ؟ »

ولقد أتى الغزالي فيما نقل عنه الأستاذ في الثقافة (عدد ٣٥٨) بالمعجب المعب حين رفع الأمان عن شهادة الحس والعقل وعن عالم اليقظة . وعنده : كما أن ما يشاهده الإنسان في حالة المنام أي الرؤيا لا حقيقة له مع كون الحالم يراه على أنه حقيقة ، فكذلك يمكن أن يكون عالم اليقظة عبارة عن الخيال الكاذب .. وعليه فلو ضرب زيد عمراً في منامه فاقتص منه المضروب في اليقظة ورُفعت القضية إلى الحاكم وقال الضارب اليقظان إنه ضربه قصاصاً ورد عليه الحاكم بأنه لا قصاص على أضغاث الأحلام ، فللمقتص أن يجيب قائلاً : « من بدرى أن عالم اليقظة ليس له أضغاث كأضغاث

الأحلام ؟ » . والحقيقة السالمة المسلّمة عند الإمام ومن تصوف معه من الأساتذة المصريين إنما هي في العالم الثالث المتجلى لهم من دون المشتغلين بالمحسوسات والمقولات ، ولا ندرى أنهم لما تكلموا هذه الكلمات الرافعة الأمان عن حالة اليقظة ، كانوا في حالة اليقظة أو في عالم غيرها .

ويرد عليهم أن المبادئ الربية التي تمسكوا بها في هدم الاعتماد على المحسوسات والمقولات صالحة لأن تتسلط على التصوف أيضا . وبالنظر إلى أن التصوف علم الوصلة إلى الله فن لم يقتنع بوجود الله ولم يكفه في الجزم بوجوده أدلة علم التوحيد لزمه أن لا يقتنع بأن الذي اتصل به بعد دخوله في العالم الثالث الذي هو التصوف هو الله بعينه . وكيف يتسنى له التعرف بمن لم يسبق منه التسليم بوجوده؟^(١) ومعنى هذا أن علم الكلام يتولى إثبات أن الله موجود وواحد ، من غير تحديد لذات ذلك الموجود الواحد بأنه هذا أو ذاك . وهذا العلم يعترف بمجزئه عن التحديد والتمييز ، بل يمنع المسلم عن السعي من ورائه ويقول : « المجزئ عن درك الإدراك إدراك » ، والبحث عن سر ذات الله إشراك » ، والتصوف أو بالأصح تصوف الإمام الغزالي القائل بوحدة الوجود مع القائلين اشتغال بتمييز ذات الله ، حتى إن الاتحادى المعروف الشيخ محي الدين عربى تجرأ على تجهيل من قال : المجزئ عن درك الإدراك إدراك على الرغم من كونه منقولاً عن الصديق الأكبر رضى الله عنه كما سيجى فى بحث وحدة الوجود ، وحتى إنه صرّح بأن خطأ النصارى إنما هو فى قصرهم الألوهية على المسيح بن مريم دون سائر الموجودات .. فالإمام الغزالى الذى تذكر للمحسوس والمقول وتنكر له لومه من نوعهما وقع من التصوف فى هاوية وحدة الوجود . فإن كان من حقنا أن نعرف الرجال بالحق

[١] ومن الغريب وقوع التجلى من الله لنا كين فى وجود الله المنكرين للأدلة العقلية التى أقامها علم التوحيد عليه ، دون المؤمنين بوجوده اعتماداً على تلك الأدلة .

ولا نعرف الحق بالرجال فنحن نعلمه في طوره هذا ممن قال كتاب الله عنهم :
« ومنكم من يردّ إلى أرذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئا . »

وأنا الذي دفعني تصوف الأساتذة المصريين دراوشة الإمام الغزالي^(١) إلى التكلم بما قد يُظن منه أني من خصوم الصوفية ، وليس الأمر كذلك .. أصرحهم بأن أحبهم وأجلهم بشرط أن يكون واجبه توحيد الناس العمل بعلوم علماء الدين الذين قديكون أي العلماء أنفسهم مقصرين فيه ، وبذلك يكون في إمكان الصوفية أن يتولوا إرشاد العلماء وإصلاحهم فضلا عن العامة . ثم لا أرضى بهم أن يجاوزوا هذا الواجب وهو إرشاد الناس وتعويدهم العمل بعلوم العلماء إلى أن يحاربوا علوم العلماء ويدعوا الناس إلى الاستغناء عنها بالتصوف المزيج في الغالب بالأباطيل والأضاليل . وبفضل إرشاد هذه الطائفة الناس وتمريضهم على العمل ولا سيما الإخلاص في العمل بعد أن كانوا قدوة للناس في العمل والإخلاص ، يمكنهم أن يغالوا من فيوضات الله ما يمتازون به على غيرهم فيصبحوا من عباد الله المقربين ، كما يشير إليه الحديث القدسي : « لا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها »^(٢) ومع هذا الامتياز العظيم فالمحجة التي لا عوج فيها ولا أمت ، للحصول على العلم والمعرفة طريق العقل ولا يزال قول علماء الكلام في أوائل كتبهم : « أسباب العلم ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل . وليس الإلهام من أسباب المعرفة عند أهل الحق » قانوناً معترفاً به عند ذوي العقول ، قانوناً لا ينقضه خطأ الحواس مثلاً في أحوال نادرة يظهر منشأ الخطأ فيها عند التفتيش بالعقل الذي لا تستقل عنه الحواس أصلاً ولا تستغنى عن

[١] دراوشته للطن في علم التوحيد وما يبنى عليه من العقل والمنطق ، لالمواظبة على الأذكار والأوراد الصوفية ولا للتخلي عن مناصب الدنيا وملاذها كما تحلى الإمام الغزالي .

[٢] وقد توهم أصحاب المذهب الوجودي من المتصوفين أن هذا الحديث من مؤيدات مذهبهم الباطل

مساعدته في القيام بدورها ، كما لا تنقضه إصابة الكشف والإيمان من بعض الخواص في بعض حالاتهم ، مع عدم الاطراد في حالات الإصابة وفي تعيين أصحاب هذا الكشف المصيب كمتعين أشخاص الأنبياء المؤيدين بالمعجزات والمعصومين عن الخطأ . فلا يوثق بالهامهم كما يوثق بالهام الأنبياء .

إن تيار الإلحاد الغربي وجد السبيل إلى الشرق الإسلامي من أحد البابين الأول المادية التي لا تمول إلا على مائتة بالتجربة الحسية ويمتاز في زعم المصريين باسم العلم وقانونها الذي يردده الأستاذ فريد وجدي بك ويتمسك به وهو « كل مقول لا يؤيده محسوس فلا يعتمد به . » وهذا مذهب إيقاني في دائرته المحدودة التي تخرج عنه الغيبات الداخلة في عقيدة الإسلام وعلى رأسها الإيمان بالله .

وثاني البابين السوفسطائية الربية التي لا تعترف بالحصول على اليقين لاني المحسوسات ولا في المعقولات . ويتفق كل من المذهبين على عدم الثقة بالعقل والمنطق اللذين يبنى الإسلام عقائده عليهما . فالإسلام يأبى كلا من هذين المذهبين كما أن المذهبين يتنافيان في أنفسهما مع بعضهما . فيلزم منطقياً لمن ينتمى إلى أحد المذهبين أن يرفض المذهب الآخر ، كما أن من ينتمى إلى الإسلام لزمه أن يرفضهما . والمعجب أن الأستاذ أحمد أمين بك لم يكن ريبياً عند ما قال : « إن علماء التوحيد أو علماء الكلام لم ينجحوا حين جملوا الدين منطقاً وفلسفةً نجاح العلماء في البراهين العقلية على قضايا العلم . إن قانون الكيمياء أو الطبيعة أو الرياضة إذا قال به أحد العلماء وبرهن عليه آمن به كل الناس بلا فارق بين أمة وأمة وأهل دين وأهل دين وشرق وغربي . أما علم التوحيد أو علم الكلام فبرهان لمن يعتقد لا لمن لا يعتقد ، برهان لصاحب الدين لا لمخالفه » وقد تكلمنا عليه . ولم يكن مؤمناً بقضايا العلم التي قال عنها إنها يؤمن بها كل الناس والتي آمن بها مع الناس ، عند تحبيذ كلمة الإمام الغزالي الفادحة في المحسوسات والمعقولات ، فأنكر قضايا العلم التجريبي والثقة بالحواس إيماناً بمبادئ الربية ، وأنكر الربية إيماناً

بقضايا العلم وثقة بالحواس وآمن بهاتين اللتين أنكرهما ، إنكاراً للعقل والمنطق اللذين يستند إليهما علم التوحيد .. وجاوز عند إعانة بالريبية رببية الإمام الغزالي القائل عن الرياضيات كما نقل عنه الأستاذ : « وهذه أمور برهانية لا سبيل إلى مجادتها » فعلق عليه الأستاذ قوله : « هذا ما كان يُعتقد في زمنه » ومعناه أن الأستاذ يجادلها أيضاً لأنه أخذ الريبية عن سوفسطائية الغرب الحديثة قبل أخذها عن الإمام . وسيجي بحثه منا في مدخل المطلب الأول من هذا الكتاب . وكذا المنطق يختلف نظر الأستاذ فيه عن نظر الغزالي الذي يعترف بأنه لا يُفكر . فالأستاذ ربي تام غير محتاج إلى أخذها عن الإمام .

وهناك أستاذ آخر من المدرسين في الأزهر ذكرنا اسمه من قبل ، كتب عدة مقالات في « منبر الشرق » عن التصوف وأخرى بعنوان « على هامش فلسفة الأزهر » فرأيت يدخل في مسائل مهمة مختلفة ويخرج غير مؤت شيئاً منها حقه في البحث ، وهو أيضاً يرى علم التوحيد الذي اعتنى علماءنا بشأنه واعتمدوا عليه قرونًا طويلة ، بعدم إزالة الشكوك ويرى الخلاص منها في الالتجاء إلى التصوف بل يعزو مذهب العلماء إلى اعتبار الشك أول واجب على الإنسان . ولعله وصل إلى سمعه من بُعد قول أبي هاشم المعتزلي في ذلك فظنه مذهب علماء الإسلام مطلقاً .

وتراه لا يبت في أن الدين يسع حرية التفكير أو يحظرها ولا يدري أن حرية التفكير مضمونة في أساس الدين الإسلامي المبني على الأدلة العقلية ، إلا أن هذه الحرية الواسعة لا تنافي بعد التسليم والتصديق بكونه الدين الحق القيم ، أن يتقيد من اتخذه ديناً له بأحكامه وقوانينه التي يكون العمدة فيها على ثبوتها عن الرسول المبلغ عن الله ولا يكون المنتمى إلى الإسلام حرّاً في مناقشتها . والمناقشة التي كانت من حق السلم

العاقل قبل التثبت في عقيدة الإسلام والاطمئنان على كونه ديناً إلهياً متفقاً مع العقل، لا تكون من حقه بعد ذلك . وإلا كانت هذه المناقشة مناقشة الله .

ثم إن هذا الأستاذ الذي تردد في الحكم بوجود حرية الرأي في الدين والذي كتب جُل ما كتبه مشوباً بظلام الشبهات غير مكوّن فيه رأياً واضحاً واقتناعاً صريحاً، قال في عدد الصحيفة المذكورة (٣٦١) :

« إلى أي مدى يسمح الدين بحرية الفكر فيما يتعلق بمسا وراء الطبيعة ؟ إننا نعلم أن كل الأديان نبذت هؤلاء الذين لم يمتقدوا بوجود الإله واستفكرت أو استغربت لهؤلاء الذين لا يؤمنون « أفى الله شك » ولم يستنكر الأديان هؤلاء فحسب وإنما استنكرت أو نبذت كل أولئك الذين لم يستكملوا الإيمان بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر وليس الأمر كذلك فقط ، بل في الأديان أيضاً إشارات وإشارات إلى أن الطريق المستقيم ليس هو حرية الرأي وإنما هو اتباع الوحي « فيه آيات محكمات هن أم الكتاب... إلى قوله تعالى : من عند ربنا » وجاء في الآخر : « إذا ذكر القدر فامسكوا . »

« وموقف الدين في تلك الناحية موقف طبيعي حكيم ذلك أن تلك الناحية - ما وراء الطبيعة - لا يمكن مطلقاً أن يصل الإنسان فيها إلى رأى ، إذ أن الإنسان لا يمكنه أن يكون رأياً إلا في المحسوس . أما الأشياء الغيبية فكل رأى فيها هو بلا شك ضرب من الأوهام ولا يمكن أن يقر الدين ذلك النوع خصوصاً إذا اتصلت المسألة بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وفي الواقع كيف يمكننا أن نكون رأياً في تلك الناحية والدين يرشدنا إلى أن « كل ما خطر ببالك فإله غير ذلك . »

« وهذه الخطة - خطة الاتباع في تلك الناحية - هي خطة السلف الصالح . خطة الإمام مالك وغيره ، وهي كذلك خطة الشيخ محمد عبده في تفسير جزء عم كلما ذكرت

الجنة أو النار وكلما ذكر شيء من المنىبات، حيث يقول هذه أشياء أخبرنا الله بها لنعلم حقيقتها ولكننا بها من المؤمنين . »

فزعم هذا الأستاذ أن الدين لا يسمح بحرية الفكر فى الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فكان الإنسان إن آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فلا يؤمن مقتنعا بمقله حراً فى تفكيره وإنما يؤمن اتباعاً للوحى الأمر بالإيمان ، وكأن الوحى الأمر به من التشابهات حيث يأمر بالإيمان بما يستحيل عند العقل الحر فى تفكيره ، وكأن الذين يؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر يؤمنون بها قياماً للواجب بالوحى وإن لم توافقهم عقولهم فى هذا الإيمان . وهذه خطة الشيخ محمد عبده فى تفسير جزء عم حيث يقول : هذه أشياء أخبرنا الله بها لنعلم حقيقةها ولكننا بها من المؤمنين .

وأنا أقول هذا كلام الأستاذ صاحب المقالات فى « منبر الشرق » وقد كتبه غير واع لما تضمنته ، كالؤمن بالمنىبات فى مذهب الشيخ . والحق أن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر لما كان المراد منه الإيمان بوجودها فلا شك فى اعتراف العقل الحر بهذا الإيمان، أما وجود الله فليس العقل يعترف به فقط بل يوجبه أيضاً بأدلته القطعية حيث لا يتصور وجود هذا العالم بغير وجوده . وأما ما ذكر بعد الله من الملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر فالعقل الحر فى تفكيره يعترف بها أيضاً ولكن مع الفرق بينه وبين اعترافه بوجود الله الضرورى فإن معنى اعتراف العقل بهذه الأمور إنها غير مستحيلة فى حد ذاتها عند العقل ممكنة الوجود بعد وجود الله القادر على إيجادها ، وحاجة العقل إلى الوحى فى الإيمان بهذه الأمور إنما تعتبر لتصديق وقوعه تفصيلاً لا للاعتراف بها إجمالاً الذى يكفى فيه إمكانها . كما قال خضر بك أستاذ الحق الخيالى فى منظومته النونية الكلامية :

وواقع كل ما نص الصدوق به من ممكن كصرائط أو كيزان

فالأمر المذكورة بحد الله يُثَبَّتْ إمكانها بالعقل ويُصَدَّق وقوعها بالوحي ، حتى إنه لو لم يثبت إمكانها عقائلياً لما كفى الوحي في الإيمان بها وكان الوحي من التشابهات. أما الذين يقولون باستحالتها العقلية ويبنون الإيمان بها على مجرد الوحي من غير أن يدعموه باعتراف من العقل الحر فقير جادّين في إيمانهم إن لم يكونوا من عامة الناس كاثنيين من كانوا ، ولذا أنكر الأستاذ فريد وجدى بك معجزات الأنبياء الخارقة للقوانين الطبيعية وأنكر البعث بعد الموت والجنة والنار على أوصافها الواردة في القرآن وجرى نقاش بيني وبينه قبل سنوات على صفحات « الأهرام » وكان الأستاذ يمدّها من متشابهات الكتاب التي لا تحمل على ظواهرها ، ولهذا أيضاً اعتاد الشيخ محمد عبده تأويل المعجزات بما يخرجها عن منافاة الطبيعة . والأستاذ كاتب المقالات في « منبر الشرق » يمشی على آثارها كما مشى على رأى الأستاذ أحمد أمين بك في الاستهانة بعلم التوحيد وترجيح علم التصوف عليه في الاقتناع بأصول الدين .

أما قول الأستاذ : « إن ما وراء الطبيعة لا يمكن مطلقاً أن يصل فيه الإنسان إلى رأى إذ ان الإنسان لا يمكنه أن يكون رأياً إلا في المحسوس . أما الأشياء الغيبية فكل رأى فيها هو بلا شك ضرب من الأوهام » فاتباع منه للضلال الفكري المستولى على المثقفين المصريين بمصر ، القائل بأن العلم إنما يبنى على المجرىبات المحسوسة وما وراء ذلك لا يعتمد به ، ولذا لا يعد ما وراء الطبيعة علماً ولا يعمل على الأدلة العقلية. وأنا الذي كتبت هذا الكتاب للقضاء على هذه الضلالات أقول لهذا الأستاذ الماشي على الضلال المصري مدعياً لعدم إمكان الحصول للإنسان على رأى في غير المحسوسات : كيف أمكنه أن يرتأى كون التصوف طريقاً إلى الحصول على اليقين في الدين أفضل من علم التوحيد في حين أن التصوف بعيد عن المحسوسات ؟ .

بل أقول أليس له رأى مكون ومقرر فى وجود الله الذى هو فى رأس مسائل ما وراء الطبيعة ؟ لا أسأل عن رأيه فى كيفية وجوده أو كنه ذاته حتى تلتبس عليه هذه المسألة بما يرشدنا إليه الدين - بل العقل أيضا قبل الدين - من أن « كل ماخطر ببالك فالله غير ذلك » وقد ذكره الأستاذ فى غير موضعه - بل أسأله عن وجود الله الذى ينازعنا فيه الملاحدة الماديون والطبيعيون غير المؤمنين بغير المحسوسات .

وبما التبس على الأستاذ فذكره فى غير موضعه خطة السلف الصالح خطة الإمام مالك وغيره المتوقفين عن تأويل التشابهات فى كلام الله ورسوله المستحيلة عند العقل إذا حلت على ظواهر معناها مثل قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » ، فقد خلطها الأستاذ بخطة الشيخ محمد عبده أو الأستاذ فريد وجدى بك فى معجزات الأنبياء وأحوال الآخرة ، خطة عبد الآيات الواردة فيها من التشابهات التى تستحيل معانيها الظاهرة على العقل . وعندنا وعند غير المختلطة عقولهم بمبادئ الكفين على المحسوس لا مانع عقليا عن قبول تلك الآيات على ظواهرها ، لكن الأساتذة المصريين عاجزون عن التمييز بين الممكن والمستحيل والتشابه وغير التشابه .

وفى مختتم بحث المقارنة بين العقل والماطفة القلبية التى يرجع إليها التصوف ويراها الكتاب المصريون منقادة جذيرة بالاتباع أفضل من العقل ، تقليداً للعقلية الغربية المتولدة من العقلية المسيحية التى هى فى حاجة إلى استضعاف العقل ليخلص الدين من محاربهته ... فى مختتم هذا البحث يحسن لى أن أنبه القارئ على أن العقل الذى يخالف المسيحية ومحاربتها والذى لا يمكن التغلب عليه هو العقل السليم . لا عقل الغرب المتجنن بالحياة الدنيوية وزيناتها وشمواتها ، فتراه يحمل الدنيا عليها سافلها مستأثراً بتلك الشهوات لذويه وواضعاً للقوة فوق الحق . وقد سميت هذا العقل فى أوائل الكتاب عقلاً شيطانياً تمرد على بارئه وأصبح الشيطان بفضل هذا العقل من المنظرين

إلى يوم الوقت المعلوم . وهكذا يكون ما يكسب الغريبيون من عقولهم على أكثر تقدير،
وهم لكونهم أقل عقلا من الشيطان لا يدرون ما يديره أستاذهم من العاقبة التي تنتظره
في الآخرة وينص عليه قوله تعالى: « لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ . »
بل ربما يكون إنظارهم أقصر من إنظار أستاذهم .

كتبت هذه الأسطر مقدمة للانتقال إلى قصة كتبها الأستاذ إبراهيم المصري
في جريدة « أخبار اليوم » بعنوان « عند ما يتحير الإنسان » يحاول بها إثبات فضل
العاطفة على العقل .

وخلاصة القصة: أن رجلا أرستقراطيا أنانيا من كبار أدياء الألمان في القرن التاسع
عشر بلغت أنانيته وكبرياؤه أنه لم يعرف الحب ولم يخفق قلبه لامرأة وهو في الثلاثين
من عمره ... ثم اتفق له أن يرى فتاة فقيرة يتيمة الأبوين باهرة الجمال اهتم بها أولا
ثم أحبها وأحبته خاضعة لكبريائه ومطبعة له في كل ما يرومه، فتزوجها واشتد حبه بها
فكان يغار عليها غيرة عنيفة أنانية تجاوز حدودها المعقولة ولا تخلو من مضايقتها وهي
تصبر على كل ذلك عن طيب نفس .. ثم ولدت غلاما فأحبته كما تحب زوجها وشنق
على الزوج الأناني أن يرى من ولده شريكا له في حبها فحاول إبعاده منها فأبى فأصر
الرجل على محاولته والراة على إباءها حتى عزمت على الهرب من بيته في ليلة من ليالي
الشتاء حاملة ولدها فأدركها الرجل وأبى أن يخرج ولكن الرجل انقض عليها
وانزع الطفل منها وصفعها أمام الخادمة فخدقت إليه تحديقا هائلا ، ثم ارتعت عليه
كاللبوة المفترسة وانثرت منه طفلها وانطلقت تمدو على غير هدى ، حتى اندفعت من
باب الحديقة إلى الشارع الكبير وكان الظلام كثيفا والبرد شديدا . وإذ ذاك وفي
ومض الطرف زادت الريح ودوى الرعد وأبرقت السماء وانفجرت العاصفة وانهمر المطر
وانصب على الأم وطفلها كسيل من رصاص فاضطربت وتراجعت ودب الذعر في قلب
الرجل فلحق بها وهو يصرخ ارجى رحمة بابنك .. فاضطرت إلى الرجوع ولكن

الطفل أصابته حمى من تأثير البرد والمطر وتجاذب المتنازعين ، ولم ينفع الطب في إنقاذه حتى مات في اليوم الرابع من ليلة الحادثة .

قال كاتب القصة : « وفي تلك اللحظة فقد تحطمت جيروت الرجل وتبددت أنانيته وتقوضت فلسفته فأدرك أمام جثة ابنه العزيز الوحيد أنه لم يكن إنساناً ، لأنه لم يضع القلب فوق العقل والتواضع فوق الكبرياء والرحمة فوق القوة . »

وأنا أقول قد غلط الكاتب في ظنه الكبرياء والأنانية والغيرة الجنونية التي أرادت أن تمنع الأم من حب طفلها الذي لا حب أمي وأظهر وأوفق للغيرة الإنسانية والحيوانية منه عقلاً ، ثم سهل عليه تعذيب رجل القصة بأنه لم يضع العاطفة فوق هذا العقل ، وهو ليس بعقل . نعم إنه عقل الثريين الأنانيين الواضمين القوة فوق الحق . وكاتب القصة كأكثر الكتاب المصريين منا يتبع عقليات الغرب الفاسدة^(١) لينال من مركز العقل الصحيح المحترم عند الأمة اتباعاً لعقلية الإسلام الذي يكبر العقل ويمشي معه جنباً لجنب .. فإذا ضل عاقل إلى حد أن يستهين بالعقل فذلك الضلال البعيد .

ثم أقول للمسلمين الفيورين على دين بلادهم : اهتموا بدين متفقيكم إن كنتم تريدون بقاء الدين محفوظ الكرامة ومرعى الأحكام . واهتموا بكون المثقفين يمتثلون الدين بصميم عقولهم قبل أن يمتثلوه في صميم قلوبهم فذلك أنسب بهم وأثبت وأسلم من طروء الزيف عليه . وليس من المقبول أن يكون دين المثقفين الذين هم عقلاء البلاد

[١] يفضل طاعة القلب على طاعة العقل كما رأى قارىء هذا الكتاب مثله في الأستاذ أحمد أمين بك وسيراه في الأستاذ فريد وجدي بك ورآه قبلها - وسيراه أيضاً في الأستاذ فرح أنطون عند مناظرته الشيخ محمد عبده ، وهو أقدم المدافعين عن القلب ضد العقل - فيمن أعلمهم بمصر - ومنه يعلم صدق ما فهمته من أن الشيخ لم يقلب خصمه في تلك المناظرة ، فهؤلاء الأساتذة أتباع رأى فرح أنطون ، لا أتباع رأى الشيخ .

مبنيا على العاطفة دون العقل ولم يقل علماء الإسلام عبثا إن مدار التكليف الشرعى هو العقل ... فإذا رسخ الدين في قلوب هذه الطائفة من الأمة بواسطة عقولهم كان دين العامة ودين البلاد في مأمن من الضعف والانحلال ، وكل ما نراه في الشرق الإسلامى الحديث من ضعف الدين وفساد الأخلاق فنشؤه كون الضعف متمركزا في الخاصة المثقفة .

٩

الدكتور السيد محمد يوسف الهندى الذى كانت أعجبتنى مقالته في مجلة « الرسالة » الممنونة « رأى الأكثرية في السياسة الشرعية » . . هذا الدكتور كتب مقالة أخرى « في الرسالة » أيضا « عدد ٧٧٢ » بعنوان « مجلس الشورى لإبليس » ترجمه من شعر المرحوم الدكتور إقبال شاعر الهند المشهور ، يضرب فيها الدكتور الشاعر والدكتور المترجم على وتر الاستهانة بعلم الكلام ومعاداته الشائنة بين المثقفين المصريين في البلاد الإسلامية . وهما لا يبدیان استهانتها بعلم الكلام في صدد المقارنة بينه وبين التصوف ، أو بينه وبين العلم الحديث بل أنهما يحملان على الكلام والتصوف مما ويمقرانهما شاغلين عن العمل الذى هو الأولى بالاشتغال في خدمة الإسلام وإعلاء كلمته .

وأنا أقول إن الذين أحدثوا المقارنة بين علم الكلام المبني على العقل وبين التصوف المبني على العاطفة ، مع تفضيل التصوف على علم الكلام في بناء الدين عليه ، وقد أخطأوا في كلا الأمرين كما سبق منا إيضاحه وإثباته ... هؤلاء المقارنون المخطئون كانوا على الأقل معقولين في مقارنتهم ، وإن كانوا مخطئين في تفضيلهم . . أما إحداث المقارنة بين العمل ومباحث الإلهيات الموجودة في علم الكلام أو بين العمل والتصوف ثم تفضيل الاشتغال بالعمل على الاشتغال بهما فليس له معنى معقول أصلا .

ولنبداً من المقارنة بين العمل والتصوف : فهي كالمقارنة بين العمل وبين العلم
وقد سبق مني أن قلت عند مناقشة أحمد أمين بك في أوائل هذا البحث إن التصوف
عمل وإخلاص في العمل وتربية النفس أكثر من أن يكون علماً .. فهو أي التصوف
لا ينفك عن العمل إلا في مذهب غلاة المتصوفين القائلين بأن للإنسان مرتبة عند الله
من مراتب الكمال إذا وصل إليه يسقط عنه التكليف الشرعية . وهو مذهب باطل
لا نمتد به .

وأما إحداث المقارنة بين العمل وبين علم الكلام فكان هذا كالسبب لإحداث
الزاحمة بين العلم والعمل مع دعوى الاستغناء بالعمل عن العلم ، في حين أنا نحن المهتمين
بعلم الكلام لم نقل يوماً بعدم الحاجة إلى العمل بعد تعلم علم الكلام ، بل العلم أوضح
طريق إلى العمل وأسلمه ، والعمل بدون العلم يكون بناء على شفا جرف هار ، ولا يمتد
به إن لم يكن كذلك بل احتفظ بكيانه على خلاف القياس ولم يزل قائماً .. لا يمتد به
لكونه عملاً من غير عقيدة ، وليس المقصود من علم الكلام إلا تأسيس عقيدة الدين
على أساسه العلمي ، ولذا كان من أسمائه علم أصول الدين ، فصاحب الأعمال الدينية
من غير اشتغال بهذا العلم إما أن لا يكون له عقيدة أيضاً جازمة بصحة أساس الدين ...
فهو منافق ينطبق عليه قوله تعالى : « والذين كفروا أعمالهم كرماد اشتدت به الريح
في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد .. » وإما أن
يكون له عقيدة جازمة من طريق تقليد العلماء المشتغلين والاعتماد على علمهم ، أو تقليد
القليلين والمتممدين .. فلا بد أن ينتهي القاعون بأعمال الدين إلى المشتغلين بعلم أصول
الدين .. ولا نقول نحن أيضاً بلزوم هذا الاشتغال لكل أحد من المسلمين ، وإنما نقول
كما قال الله تعالى : « فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم .. الآية » فيكفيهم أن يكون لهم علماء يعتمدون على علمهم في تثبيت عقائدهم
الدينية ، كما يعتمد الناس في قضاء حوائجهم الدنيوية على إخصائيين في علوم أخرى

مثل الأطباء والمهندسين . ولا يكون من شأن العاقل المهتم بدنياء أن يهجم على علم الطب أو الهندسة مدعياً لاستغناء الناس عنه .. وليس مافطه الدكتور إقبال والدكتور محمد يوسف المترجم عنه إلا من قبيل هذا الهجوم والاستهانة غير المقولين^(١) .

وقد سبق أن قلت في هذا الكتاب « المسلمون في زماننا يتلادون فيما بينهم بالتقصير في العمل عازين إليه تأخرهم المشهود ، مع أن تقصيرهم في العقيدة التي لا تقبل التقصير أصلاً أشد من تقصيرهم في العمل .. حتى إن تقصيرهم فيها قد يبلغ كما ترى - مبلغ مناوأتها والاستهانة بها ، وهو دائم الذي أصيبت بها الكثرة الساحقة من مثقفهم فعاقهم عن الصلاة والصيام وعاق حكوماتهم عن العمل بقوانين الإسلام في بلاد ممدودة من البلاد الإسلامية استبدالا بها قوانين فرنسية أو غيرها ، أو تعديلا في قوانين الإسلام يتضمن الخروج عليها باسم التسهيل على الأمة أو التوفيق بمصلحتها حتى إن الكثيرين يعجبهم فصل الدين عن الدولة ، وحتى كان الشيخ الأكبر الراغى لا يمد الفقه من الدين ولا التغير في أحكامه تغييراً في الدين^(٢) وكان كل هذه الحالات والمحاولات يتظاهر أصحابها بالخروج على الجود في الإسلام طلباً للسهولة والمصلحة والتجديد في ناحية العمل ، لكن الحقيقة أنهم خارجون على الإسلام نفسه من ناحية العقيدة أى ناحية الإيمان به الذي هو أساس العمل بأحكامه ولهذا سهل عليهم التغير في أحكامه العملية ، ولهذا أيضاً غنيت في هذا الكتاب بالناحية الاعتقادية التي هي الناحية العلمية وصرفت كل جهد في تثبيتها . »

[١] ولا يمكن الدفاع عن الدكتور الشاعر والدكتور المترجم باحتمال أن يكون مرادها من الأعمال التي يفضلان الاشتغال بها على الاشتغال بعلم أصول الدين والتصوف ، الأعمال النافعة للمسلمين في دنياهم ، لأنه إذا لم يكن لإحداث المقارنة بين علم أصول الدين والتصوف وبين الأعمال الدينية ، معنى معقول ، مع كون الطرفين من جنس واحد ... فعدم المقولية في إحداث المقارنة بين دينك الدينين وبين الأعمال الدنيوية أولى .

[٢] لهذا البحث تفصيل وتمحيص في الباب الرابع من هذا الكتاب .

وقلت هناك أيضاً : «وبعد اقتناع المسلمين بعقيدة الإسلام اقتناعاً يتفق مع العقل والعلم الصحيحين يكونون مسلمين حقيقيين ويسهل لهم الحصول على ما يحتاجون إليه من العمل بأحكام الشريعة الإسلامية ، إذ العمل المعتقد به يبنى - كما قلت من قبل - مباشرة أو انتهاء على العقيدة العلمية التي لا يتعب بها الإنسان أصلاً بعد استيقانها بعقله وفهمه ، بل يكون له منها قوة ينشرح بها صدره ويستعين على القيام بالناحية العملية التي ليست سهلة في حد ذاتها سهولة الناحية الاعتقادية لانطوائها على تكاليف وتوضيحات . »

نعم إن الناحية الاعتقادية المبنية على تدقيق علم أصول الدين المسمى بعلم الكلام ليست سهلة أيضاً لاسيما على العامة وعلى أكثر العقول الحديثة التي تستصعب هذا العلم لاستثناس أصحابه بالعلوم الحديثة المادية فيسهل عليهم الإعراض عنه والكلام ضده بدل الاشتغال به والتعمق فيه ، بدعوى عدم فائدته وعدم حاجة الإسلام إليه ، لكننا نقطع إن شاء الله في هذا الكتاب خصوم علم الكلام والذين هم خصوم العقل والمنطق أيضاً^(١) - حتى إن القارىء اطلع على الأستاذ فريد وجدي بك رئيس تحرير مجلة الأزهر وهو يتمنح في مقالاته بأنها خالية عن الأدلة المنطقية - مع أنا كما قلنا آنفاً لا ندعو كل أحد إلى الخوض في مسائل علم الكلام كلها حتى ولا بعضها الذي خصصنا ، بالتدقيق في هذا الكتاب لاشتداد الحاجة إليه في هذا العصر ... لا ندعو الناس إلى أن يكونوا علماء علم الكلام الملقبين بالتكلميين وإنما ندعوهم إلى الاعتراف بحاجة الإسلام إليهم ليعتمد الناس في عقائدهم إلى علومهم إن لم يكن لأنفسهم علم يعتمد عقائدهم عليه كيلا يبقى اعتقاد لأحد من غير سند علمي ولو بالواسطة أى تقليداً لعلماء السند .

[١] وقارىء كتابي هذا يستبين خصوم العقل والمنطق بأسمائهم ونصوصهم في أسكنة مختلفة

فإن قال قائل إن مراد الشاعر والمترجم الدكتورين الهنديين من التكلم ضد التوغل في علم الإلهيات ما يضاهي قول الأستاذ عبد القادر المغربي في كتابه « جمال الدين الأفغانى » مترجماً عن رأيه في واجب المسلمين ص ٣٠ :

« القرآن وحده سبب الهداية والعمدة في الدمايه . أما ما تراكم عليه وتجمع حوله من آراء الرجال واستنباطهم ونظرياتهم ، فينبغى أن لا نعول عليها كوحى . وإنما نستأنس بها كراى ولا نحمّلها على أكفنا مع القرآن في الدعوة إليه وإرشاد الأمم إلى تماليمه لصسوبة ذلك وتمسره وإضاعة الوقت في عرضه . ألسنا مكلفين بالدعوة إلى الإسلام وحمل الأمم على قبوله ؟ وهل تمكن الدعوة من دون ترجمة تعاليم الإسلام إلى لغة الأقوام الذين ندعوهم ؟ هل في طاقة سكان البرازيل مثلاً إذا أردنا دعوتهم إلى الإسلام أن يفهموا كنه الإسلام من ترجمة علماء الإسلام وآرائهم المتشعبة في تفسير القرآن والحديث ؟ التى نظرك على فهرست أحد الكتب الدينية الكبرى وتأمل فيها لترى ما الذى يمكن عرضه والدعوة إليه من أحكامه وتماليمه وما لا يمكن ، نجد أن ما لا يمكن العمل به ولا الدعوة إليه ولا تطبيق مفاصله أصبح عبثاً يجب الاستغناء عنه بما يمكن ، والممكن هو ما فى القرآن وحده . »

فجوابى عليه أن كتابى هذا وإن كان ينطوى على كثير من الانتقادات الموجهة نحو آراء الفلاسفة الغربيين فليس المقصود الأول من الكتاب دعوة الأمم الغربية إلى الإسلام ولا تعليم العامة من المسلمين دقائق علم أصول الدين ، وإنما المقصود دعوة الخاصة المثقفة المصريين منا المولئين وجوهم قبل الغرب ليأخذوا كل ثقافتهم منه حتى الثقافة الدينية ... المقصود دعوتهم إلى حظيرة الإسلام وتعلّم ما لم يعلموا من دقائق علومه لتصح عقيدتهم وتأمين شر مايدهمها من الشكوك التى يوحىها إليهم شيطان العلم الحديث المادى ويؤمن دين العامة المسلمين وطلاب المسلم من الجيل الآتى شر هؤلاء المثقفين .

أما قول جلال الدين الأفغانى «إن القرآن وحده سبب الهداية من غير ما تراكم عليه وتجمع حوله من آراء الرجال...» فنحن نرى آراء الرجال المجددين الذين التفوا حول هذه الزعيم الأفغانى مثل الشيخ محمد عبده وتلامذته .. نرى آراءهم التى لا تتجمع حول القرآن ولا تصلح أن تنضم إليه بل تناقض نصوصه مثل إنكار المعجزات والملائكة والشیطان وعدم الاعتراف بصحة قصصه كما وردت ... أليست هى أكثر مخالفة لقضية المحافظة على وحدة القرآن مما تراكم عليه وتجمع حوله من آراء العلماء المتقدمين ؟

عنيت فى هذا الكتاب بالناحية الاعتقادية وصرفت كل جهدى فى تثبيتها عسى أن يكون من قوة العقيدة ذخراً لآخرى وليس لى شيء يذكر من الأعمال إلا تميم هذه القوة لينتفع بها المسلمون الذين هم صفر الأيدي من العمل مثلى ... أما المحتاجون إلى هذه التقوية لا يتلائم بعضهم بالعقيدة فانتفاعهم بهذا الكتاب إن كان فيهم استمداد لقبول الحق ، يكون عظيماً إن شاء الله .

وتوضيح هذا المقام يحتاج إلى إطناب فى القول يتضح به أهمية العقيدة التى ترجع إلى العلم وتقابل العمل ... كما يتضح به ما قلنا من أن العقائد لا تكلف أصحابها بعد أن استيقنتها أنفسهم صعوبة تدوم مع دوام العقيدة ، كما كانت الحال فى الأعمال الدائمة الصعوبة مدة دوام العمل .. لا تكلفهم صعوبة وتقييم ضروراً خطرة عند انتشار الفساد فى الأعمال .

مثلاً إن وباء السفور الذى أتى الشرق الإسلامى من الغرب بواسطة سماسرة مثل قاسم أمين وجعل نساء المسلمين كاسيات عاريات كالغريبات ، لا شك فى أنه حرام بنص الكتاب والسنة وإجماع الأمة^(١) ، وهذه الحرمة دامت إلى هذا العصر الذى

[١] ونحن إذا التزمنا الدفاع عن علم الكلام اهتماماً بعقائد الإسلام وصيانتها من اعتداء المعتدين، لا نضيق علينا بموضوع الدفاع بأن نقصره على المسائل التى اعتاد المؤلفون فى علم الكلام =

هو عصر فساد الأمة المشار إليه بالحديث النبوى : « من تمسك بسنتى عند فساد أمتى فله أجر مائة شهيد » وفى إعظام الأجر الموعود للتمسك إلى هذا الحد عند تطبيق الحديث إلى فتنة السفور، دلالة على شدة صعوبة هذا التمسك بحيث يعجز رؤساء الأسر عن وقايتها شر هذه الفتنة ، كما دلت هذه الصعوبة على قلة التمسكات بالحجاب فى زماننا إلى حد الندرة ، ولاشك فى كون التمسك بالإحتجاب أصعب من خروط القتاد فى عصر انتشار السفور وانتشار الشكاية من الحجاب على الرغم من عدم وقوع الشكاية منه طول عصور الإسلام عصور كرامة أحكامه ...

كما لا شك فى كون هذا السفور المقلد للسفور الغربى فسقاً وكون إباحته واستحسانه كفراً والحث عليه أشد الكفر^(١) والنجاة من خطر هذه الفتنة العظيم الذى هو الكفر المؤدى إلى عذاب الأبد فى نار جهنم إنما تتاح فى عصر ابتلاء المسلمات بالسفور ، بفضل الالتجاء إلى الاحتفاظ بصحة العقيدة ، رغم فساد العمل الذى مهما عظم خطره فهو دون خطر الكفر كما قال الله تعالى : « إن الله لا يفر أن يشرك به ويفر ما دونه ذلك لمن يشاء » ، وقال : « إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين فى نار جهنم خالدين فيها أولئك هم شر البرية . »

تتأ أن يشتغلوا بتدقيها .. بل تتوسع فندخل فى صاحة الاهتمام الناحية الاعتقادية الموجودة فى الأعمال الدينية التى يفضل الدكتوران الهنديان الاهتمام والاشتغال بها على الاهتمام بلم الكلام. ويمكن أن نعب عن هذه الناحية الموجودة فى العمل ناحيته العلمية ونلحقها بمسائل علم الكلام الاعتقادية ثم نعددها أحق بالاهتمام وأقدم من ناحية العمل على خلاف عقلية الدكتورين .

[١] ولأنى أجد فى كثرة السافرات من نساء هذا العصر وما يتلوه من الأعصار ، ما يكتفى فى ملء العدد اللازم لتفليب النساء من أهل جهنم على الرجال حتى على فرض أن لا يكون لمن ذنوب أخرى .. تلك الغلبة التى ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم فى حديث « اطلعت على الجنة فرأيت أكثر أهلها الفقراء واطلعت على النار فرأيت أكثر أهلها النساء » ونساء المسلمين السافرات المتمتعات للكثرة التى رآها رسول الله فى بنات جنسهن لما اطلع على النار ، لأن لم يكن يلازمهن أذى قلبي ناشئ من الاعتراف بأن السفور ، فخلدات فى النار ؟ وإن لازمنه الأذى فما كنت بها إلى أن يففر

فإذا سافرت السافرات من نساء المسلمين العاجزات بمقتضى ضعفهن الفيزي عن مقاومة هذه الفتنة التي عمت عدواها وعز دواؤها ، وكن مع ذلك لا يزلن معتقات بذنهن الذي يقترفنه لاعتات للزمان الذي يضطرهن إلى اقترافه ، وإن لم يكن هذا الاضطراب ممدوداً من الضرورات الحقيقية التي تبيح المحظورات - وقين أنفسهن بفضل هذا الاعتراف النبى عن عدم سراية الفساد إلى عقيدتهن الإسلامية القائلة بأن السفور من عمل الشيطان ، وكان خيراً لهن فى الدنيا والآخرة أن لا يتبرجن تبرج الجاهلية الأولى والثانية .. وقين أنفسهن شر الوقوع فى الكفر بفضل هذا الاعتراف الراسخ فى نفوسهن ، وإن كانت هذه الوقاية المبنية على ذلك الرسوخ أيضاً فى غاية الندرة المتناسبة مع ندرة بقاء العقيدة عند شيوع الفساد فى العمل ، سليمة عن الفساد .

وهؤلاء النوارى العاقلة المحتفظة على الأقل بمقيدتهن الإسلامية ضد السفور كما يقين أنفسهن من أعظم أخطاره الأخروية ، يقينها فى الدنيا من الإفراط والاستهتار فى تقليد الكاسيات العاريات .

وهذه الطريقة التى عرضناها على المرأة المصرية المسلمة وأوصينا بها إليها ، طريقة الاهتمام والاحتفاظ بالعقيدة على خلاف التقصير فى العمل على وفق الحكم الشرعى .. أنفع فى حق الموصى إليها والموصى جميعاً وأقوم من البحث عن طريق إباحة السفور المحرم فى طريقة العلماء الدائرين مع الزمان .

كان فى العهد القديم عند المسلمين يُخاف على علماء الدين أن لا يتفق أعمالهم مع علومهم ولا يخطر بالبال أن لا ينطقوا بالحق أو يلتبس عليهم الحق والباطل لاسيما فيما كان ممدوداً من الضروريات الدينية التى لم تكن تلتبس على المسلمين ، إن التبتست على العلماء من طريق فرض الحال .

والآن أصبح الإسلام فى حاجة إلى العلماء الذين يقولون الحق مهما كان فيه مصادمة

لأهواء الزمان .. يقولون الحق ويهتدون إلى معرفته بين دعاية المضلين ، كما أصبح الإسلام في حاجة إلى المسلمين الذين لا يلتبس عليهم العالم من الجاهل ، والحق من المبطّل ؛ وقد ورد في الحديث النبوي الشريف : « أخوف ما أخاف على أمتي كل منافق عليم اللسان . »

لا تتكلم في سفور النساء بمعنى الكشف عن وجوههن بحجة أن المرأة هي الأخرى إنسان كالرجل يضايقها ما يضايقه من الاحتجاب والاستتار .. بل بمعنى كونهن كاسيات عاريات لا يُقمن ما يقع الرجل من أعضائهم المكشوفة فيزدن بكثير على مبلغهم فيها .. وإن شئت فقل في اختصار يتفق مع تعبير القرآن : سفورهن بمعنى إبداء زينتهن لغير الأقربين من الرجال المدودين في آية الحجاب التي ينكر أنصار السفور وجودها في كتاب الله .. إبداء زينتهن مستهترات في إبدائها المنوع عنه في تلك الآية ، يتكوّن ويتفنن على حسب المادّات المستحدّثة في الفرييات غير المسلمات ^(١) .

هذا السفور وهذا الإبداء لازمة الذي جعل الأنديّة والمحافل والشوارع معارض وأسواقاً للنساء تنادى بتنازلهن عن منصة الاستغناء والاحتشام إلى ميادين الابتذال، لدالتها على احتياجهن إلى هذا التصنع والتكلف لاستجلاب أنظار الرجال أو لتلاقي

[١] وإن شئت فزد عليه كون هذه التزيّن الكاسية العارية مستعدة لتلبية من يرغب في مخاصرتها من الرجال الأكفاء ومرافقتها بين ظهراني الناس في المجامع والمحافل . هذا هو المعنى المقصود من السفور الحاضر المختلف فيه بين أنصاره المجددين وأعدائه المحافظين ، ولا تسمع إلى أقوال بعض المناقّين أو الفانلّين إن السفور الحاضر الخالي ليس ما كان يريد قاسم أمين داهيته الأول . ولو كان الأمر كما يدعون من أن قاسم أراد شيئاً وحصل غير ما أراد له كانت ذكرياته المتكررة المظفرة في سنيها الطويلة الحاضرة التي يزداد فيها السفور خلاعة واستهتاراً ، مليئة لنا وثبوراً لا كما راها مليئة هتافاً وشكوراً .

ما فيهن من نقصان الجمال والكمال .. إن لم تكن هذه الدلالة وتلك المفاداة بلسان المقال فبلسان الحال الذي هو أنطق^(١) .

فهؤلاء المبديات الزينة من أجسامهن كأثمن في سباق دائم تكسب السابقة منهن وتحسر المنيعة وتكون أولى الخاسرات أزواج الرجال الذين يصطادهم السابقات ليكن خليلات لهم أو أزواجاً ثانية . فيعود ضرر هذا السباق السافر إلى أخوات الكاسيات من بنات جنسهن ، في حين أن السفور عند الغافلين والغافلات يمد من منافع المرأة .. يعود ضرر هذا السفور والسباق في السفور إلى أخوات السابقات من بنات جنسهن ثم تنتقم من تلك السابقات سابقات أخرى في سباق آخر جديد .

فتنة السفور هذه أدت إلى ضلالات واعتمدت على سخافات لم يتعمق في مثلها من الضلالات والسخافات أنصار الضلالات والسخافات الأخرى .. فترى قاسم أمين ينكر وجود احتجاب المرأة في الإسلام بالمرّة ، فيدعي أنه دخيل طراً على المسلمين من مخالطة بعض الأمم فاستحسنوه وأخذوا به وبالفوا فيه وألبسوه لباس الدين كسائر الماديات الضارة التي تمكنت في الناس باسم الدين والدين براء منها ! ..

وناقض الرجل هذا الادعاء في دعواه الأخرى الضالة أيضاً فقال إن الاحتجاب أمرت به أزواج النبي صلى الله عليه وسلم خاصة .. دون نساء المسلمين فكان هذه المادة الضارة التي هي دخيلة في الإسلام ولا مناسبة لها بالدين ، منيت بها من غير مبرر أزواج النبي اللاتي هن أقرب الناس إلى الدين وخاصة الإسلام ونبي الإسلام .

[١] ولا يمنع أن تكون الكثرة من غريرات الفتيات والنساء خاليات القلوب عن أغراض الفساد بأن يمتحن على التقليد المحض لأتباع المصريات ... لا يمنع هذا كون ألوان الزينة التي يدينها مربية بالشكل والمظهر، وفيه ما لا يستهان به من الفساد ... على أن سلسلة التقليد الذي تتبعه هؤلاء الغريرات لا بد أن تنتهي من مقلدة بعد مقلدة إلى أصحاب الأغراض الفاسدة من الرجال والنساء الذين اخترعوا تلك الألوان المغربية .

أقول وفي سورة الأحزاب التي فيها قول الله : « يا نساء النبي لستن كأحد من النساء » الذي تمسك به قاسم في دعواه الباطلة الثانية متناقضاً عما يحفظه من القرائن المانعة عن دعوى الاختصاص كما فصلناه في مكان آخر من هذا الكتاب - آية أخرى تبطل هذه الدعوى بكل صراحة ، وهي قوله تعالى : « يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين » فكيف ينكر الرجل من غير مخافة ولا استحياء من الله وجود الحجاب للنساء في الإسلام ، إن كان يؤمن بأن القرآن كلام الله ، أو كيف يدعى اختصاصه بأزواج النبي ؟ ومثله في نبذ الخوف والحياء المحتفلون كل عام بذكره في مصر من مدعى الإسلام والإيمان .

ولم يكف قاسماً أن يستخف بضلال السفور وبأئمه فجاء ولده وادعى استحقاق أبيه لأجر من سن سنة حسنة وجرى على رأى الولد البار أصحاب الذكرى المحتفلين بقاسم في كل سنة من وفاته بالنسبة اليوم الذكرى الأربعين وهذا اعتراف منهم لاسمه بالخلود في الألسنة رغم كون مسماه من المستحلين ما حرمه الله والحاكين بغير ما أنزله .

ثم يعود قاسم المخلد في السنة المحتفلين بذكره مدعياً لكون الاحتجاب أجنبياً عن الإسلام فيصرح بأن السفور تمسك به الغرب وهو قدوتنا اليوم ونعم القدوة ، فأى شيء يتمسك به الغربيون الذين هم أعقل منا ولا يكون خيراً محضاً ؟

فقد تبين من هذا أن السفور الحاضر يأتينا من الغرب وقد كان الرجل يدعى أن الاحتجاب أجنبى عن الإسلام أخذه المسلمون من مخالطة الأمم . فهل السفور الذي نأخذه من الغرب باعتراف من قاسم أمين لا يكون أجنبياً عنا ، في حين أن الاحتجاب الذي لا يُعرف من أى قوم أخذناه وإنما يُعرف على الأقل أن أزواج النبي كنّ مأمورات به .. كان أجنبياً عنا في زعمه ؟

ضلالات السفور وسخافات الدفاع عنه لم تنحصر في قاسم أمين ، بل أصبحت طريقاً معبدة يركض فيها من حديثه نفسه الأمانة بالحياة المختلطة من أزياء النساء التملين في مدرسة المنفلين كما سماه الأستاذ توفيق الحكيم واتخذ عنواناً لإحدى مقالاته في « أخبار اليوم » ولعل الوجه لهذه التسمية عن الحياة المختلطة وما يسمونها الحفلات الساهرة . أن تلك الحياة التي كثيراً ما يخالطها القمار أيضاً مقامرة بذاتها من غير قار ، ورأس المال الموضوع على المائدة عقيلات القاصرين أو قريباتهم الأخرى التي يحضرن معهم محافل الاختلاط .

وقد رأيت في مجلة « الرسالة » عدد ٧٧٣ ، ٧٧٤ مقالتين بتوقيع الشيخ محمد رجب البيومي وعنوان « المرأة في شعر الرصافي » يحكم من قرأها بأن دين محمد صلى الله عليه وسلم يُكفر به في صحف مصر والمراق جهاراً ويفند على الكافرين المدح والثناء . أما المحافظون على إيمانهم بهذا الدين وكتابه فهم منهزمون ومقهورون لا يقيم لوجودهم وزن ولا يصنف إلى أقوالهم بأذن ، فكانت البلاد ولا سيما العراق أصبح فيها المنكر معروفاً والمعروف منكراً بين عشية الحسم المباني وضحي الخروج عليه من العرب الجدد قبل الترك الجدد .. ولولا هذا التقدم المشثوم في البلاد الإسلامية المجاورة لما فاز إعلان الجمهورية اللادينية في تركيا الجديدة .

يقول الشيخ رجب : « حيا الله الشعر العربي ، فلقد آزر النهضة الشرقية أتم مؤازرة ، فأبقيت عيوننا نائمة ، وأسمع آذاننا موضدة ، وطاح بجسارة قساة وأدوا الكرامة الإنسانية ، وأرهقوا العزة القومية ... »

« ولقد كان الرصافي رحمه الله في طليعة هؤلاء المباقرة المجاهدين ، فقد اتخذ من يراعه القوى صارماً يتاراً ، تنقل به من معركة إلى معركة ، فهو في ميدان السياسة يشن الغارة على السرطان الاستعماري ، ويقف في وجه الطاغوت التركي ! ... »

« وسأحاول اليوم أن أكشف عن أثر الرصافي في النهضة النسوية كما أيقن شعوره نحو المرأة كإنسان ناضج... »

ثم قال الشيخ رجب : « لم تكن حال المرأة في العراق خيراً منها في مصر ، بل كان الحجاب والجهل من لوازمه الأكيدة في كلا القطرين ، فارتفعت الدعوة بتحريرها^(١) في ربوع النيل ، واحتدم الجدل بين الأنصار والخصوم ، فكانت معركة طاحنة تردد صداها في ربوع العراق ، فنهض الرصافي والزهاوي للمطالبة بحق الفتاة ، وتصديا لهجوم العنيف بما يملكان من بيان ، فكانت المقالات الضافية والقصائد الرنانة ، تعبر عن آرائهما الجديدة في جرأة وعنف ، وأوصل الرصافي جهوده ، فتألب عليه الجمهور وتنبه الحاكم التركي في غدوه ورواحه ، وهو لا يفتأ يناضل عن حق اعتقده ويقوض أركان عقيدة يراها غير صالحة للبقاء .

[١] أنصار السفور الضالون يمدونه حرية المرأة مع أن الأمر بالعكس أعنى إذا سافرت المرأة تأمت ، وبذلك تتضاعف غفلة قاسم أمين وجهاته في ادعاء أن احتجاب المرأة دخيل في الإسلام من مخالطة بعض الأمم . انظر ما ذكره صديق الأستاذ الكبير محب الدين الخطيب في مجلة « الفتح » الفراء عدد ٨٦٢ :

« في لسان العرب (مادة : حرر) عند تفسيره معنى الحرية وأنها نقبض الأمة وأن جمع الحرية حرائر ، قال ومنه حديث أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب ، قال للنساء اللاتي كن يخرجن إلى المسجد : « لاردكن حرائر » أى لأزمكن البيوت فلا تخرجن إلى المسجد . لأنت الحجاب إنما ضرب على الحرث دون الإماء . وتعرض الإماء للناس في الأسواق معدود في أخلاق وسنة الإسلام أموة وامتھانا تترفح الحرائر عن مثلها . »

أقول ولقد ذهبت حشمة المرأة وروعة جمالها بذهاب الحجاب وقامت مقامه الأصابع والمعاجين الملونة السائرة لما تحتها من الحقيقة ، مع فرق ما في الحجاب من إثارة حسن الظن بتلك الحقيقة المجهولة وما في الأستار الجديدة من إثارة سوء الظن بها . ومن حماة النسوة الصريات مسابقة حسانن بقباحهن في الاصطفاغ .

« كان قائم أمين في مصر صاحب الرأي الأول في حركته التحريرية ، وكان الشمرء والمتقفون يسرون ورايه في كثير من التحفظ والاحتياط ، أما في العراق فقد كان معروف وجميل يقومان بمبء قائم في حماسة يصل بها إلى الثورة والاندفاع ، ومن هنا كانت مكانتهما الاجتماعية في بغداد أقوى من مكانة شوقي وحافظ ومطران في مصر ، والفرق بين هذين وهؤلاء فرق ما بين الخطيب والمصنفين مع التسامح اليسير . »

أقول منشأ هذا الفرق بين من ذكرهم من شعراء مصر وبين معروف الرصافي وجميل الزهاوي أن الأولين لم يكوّنوا في ضعف الدين بدرجة الرصافي والزهاوي المشتهرين بالإلحاد ، ومن سوء حظ الشيخ رجب والقضية المقوّنة التي التزم إثباتها في مقالته وفضل مؤيديها العراقيين على المؤيدين المصريين ، كون المفضّلين من الملاحدة، والشيخ لا يكتّم في مقالته الثانية كون معروف الرصافي إباحياً متحللاً يبحث عن شهوات الجسد من أي طريق ، وإلحاد جميل معروف أكثر من معروف ، فنعم الشهود إذن شهود قضية الشيخ ! وقد قال الرصافي في إحدى قصائده التي أوردها الشيخ معجباً بها :

لم أر بين الناس ذا مظلمة أحق بالرحمة من مسئلة
منقوصة حتى يبرأها محجوبة حتى من المكربة

والبيت الثاني اعتراض على الله في تقسيم الميراث بين الذكور والإناث . وفي البيت الأول الذي يرى الشاعر فيه المرأة المسلمة ذات مظلمة وظالمها الذي هو الله لم يرحمها في تقسيم الميراث وفي غيره من الأحكام الشرعية التي تفرق فيها المرأة عن الرجل في دين الإسلام^(١) . يريد الشاعر أن يكون للمرأة المسلمة أرحم من الله الذي يتمدح

[١] وهو يغفل أو يتجاهل أن صاحبات الحظ المساوي في الميراث لحظوظ الرجال من نساء الغرب اللاتي سفرت المرأة في بلاد الإسلام تقليداً لهن ، محتجن إلى بدل المال في سبيل الحصول على =

في القرآن بأنه أرحم الراحمين . وفي كل هذا يكفر الرصافي والشيخ صاحب المقالة بل وصاحب « الرسالة » لنشر مقالته في مجلته من غير تكبر . وإني أرى حماقة المتراضين على أحكام الإسلام الخاصة بالمرأة ، في وقوفهم مع السلمين في صف واحد رغم خروجهم على حكم دينهم الظالم !!

أما ما سبق من قول الشيخ صاحب المقالة : « لم تكن حال المرأة في العراق خيراً منها في مصر ، بل كان الحجاب والجهل من لوازمها الأكيدة في كلا القطرين » فالجواب أن القرون الإسلامية قبل عصور السفور الأخير لآسيا القرون الذهبية ، مضت في الحجاب ولم يمنع الحجاب وجود المتعلمات ومشاهير الفضليات في تلك القرون كما لم تسمع فيها أية شكاية عن حجاب المرأة ، فهل أهل تلك القرون الطويلة كانوا في غفلة عميقة عن مظلمة الحجاب والميراث ظالمين ومظلومات ، حتى جاء قائم أمين في مصر فتنبه للعلاقة بين الحجاب والجهل ؟ ولم يبال بالعلاقة بين السفور والفسق مع كون علاقة الفسق أبين من علاقة الحجاب بالجهل فأثار ثورة السفور ، واقتنى شاعران ملحدان في العراق أثر قاسم وتبعهم الفاسقون والناوون ففازت دعواهم في عصر الفسق والفجور ، وأصبحت حال المرأة في القطرين خيراً من ماضيها على زعم الشيخ صاحب المقالة في « الرسالة » .

وأما قول الرصافي :

شرف المليحة أن تكون أديبة وحجابها في الناس أن تهذباً
والوجه إن كان الحياء نقابه أغنى فتاة الحى أن تنقبا

== الأزواج ثلاثاً للنقصان الطارىء عليهن من ابتذال السفور ، في حين أن المرأة قيمة بذاتها في الإسلام غائبة عن مصارف الحصول على الزوج بما يسمونه الدولة ، بل الرجل مكلف بالإشفاق عليها عند عقد الزواج وبمده إلى ما شاء . الله أن يمشيا عبثة الزوجين .

فن قبيل التفضيل والتسويل ، لأن الحياء في وجه الفتاة أول ما تدعوها إلى التنقب والتمنع لا إلى السفور والاستفشاء عن النقاب ، لأن المناسبة بين الحياء والتنقب أشد من المناسبة بين الحياء والسفور ، ولنا يكتفى من قليل الحياء بخليع المدار .

وبمناسبة الكلام عن الحياء أنقل هنا قول الشيخ عن الرصافي في آخر مقالاته الأولى : « ثم دلف إلى آراء المحافظين فدحضها في هدوء وبساطة وبين موقف الشريعة الإسلامية من المرأة وكيف أخطأ الجامدون فنسبوا إلى الدين ما ليس منه ، واستدل بمائسة أم المؤمنين وما كانت عليه من فصاحة وقفه . »

ثم أتى الشيخ بأيات من شعر ممدوحه بل إمامه العراقي وفيه قوله عن المحافظين :

وقالوا شرعة الإسلام تقضي بتفضيل الذين على اللواتي

لقد كذبوا على الإسلام كذبا تزول الشَّمُّ عنه مزيلات

أنقل هذا عن مقالة الشيخ ثم أتمتع قائلا : لا يكون من حق الدين ينكرون وجود موقف خاص للمرأة في الشريعة الإسلامية موافق لآراء المسلمين بأن تكون ممنوعة من إبداء زينتها للرجال غير المحارم الذي هو سفورها الحاضر وأقل من سفورها الحاضر ، وأن تكون مرتبتها دون مرتبة الرجل في كثير من الأحكام الشرعية كالبراث والشهادة وولاية الطلاق .. لا يكون من حق هؤلاء المنكرين وجود موقف خاص للمرأة مع وجود قول الله تعالى في كتابه : « وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آبائهن أو إبنائهن أو أبناء بعولتهن . الخ » وقوله : « للرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض ... » وقوله : « وللرجال عليهن درجة » وقوله : « واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء .. » وقوله : « للذكر مثل حظ الأنثيين . »

لا يكون بعد هذه الآيات من حق هؤلاء المنكرين وجود موقف خاص المرأة في الشريعة الإسلامية ، الذين خلقهم الله عارى الوجوه من حلية الحياء ، أن يتكلموا في الموازنة بين حياء الفتاة المحتجبة والفتاة الكاسية المارية .

الحاصل ان الخصومة في مظلة المرأة المسلمة إن كانت هناك مظلمة فهي تتوجه إلى دين الإسلام ثم إلى المحافظين . فعلى أنصار السفور الحاضر وأنصار مساواة المرأة مع الرجل أن يحاربوا الإسلام قبل محاربة المحافظين على قانون الإسلام . إلا أن يلتزم التفاضل والتمام على طول خط المحاربة والمناقشة عن نصوص الكتاب والسنة في المرأة أو تُقابل تلك النصوص بوجود مظلمة بغلف غليظة من الكبرة في فهم معانيها ، كأن أصحاب هذه الوجوه يمثلون بأمر أسلافهم القائلين : « لا تسموا لهذا القرآن والنوا فيه لعلكم تغلبون » وما دامت تلك النصوص في القرآن ، فضلا عن نصوص السنة في كتب الأحاديث ، فلا خلاص لحلة الأقلام المتخذين من المؤنات الغافلات أدوات اللهو والغلاعة والمجون ومن عاسنهن نصبا وأهدافا لخائفة العيون .. لا خلاص لهم من الإلزام .. فعليهم إن أرادوا الخلاص أن يمتنعوا كتابا للإسلام يختلف عما أنزل على محمد ، كما اخترع القساوسة بعد المسيح ، وكما قيل لنبينا من قبل : « انت بقرآن غير هذا أو بدله . »

واستدلال أنصار المرأة الجديدة بسيدتنا عائشة وفصاحتها وفقها من فقدان الحياء أيضا ، كأنهم يستدلون بفقها على سفورها ، مع أن زعيم السفورين قائم أمين يقصر الحجاب في شريعة الإسلام على أزواج النبي صلى الله عليه وسلم . فهل عائشة أم المؤمنين التي إن كان في الإسلام حجاب فهي مأمورة به حتى في اعتراف أول قائم بفتنة السفور .. هل سيدتنا عائشة هذه كانت في ظن الرساق والشيخ محمد رجب البيومي مثالا رائعا للمرأة الجديدة الناهضة عارية الساقين عارية المضدين عارية السحر والنحر

إلى مفترق الشددين على أن تكون الغاية داخلية في المنيا؟ .. ولنا كلام آخر مع قاسم أمين في غير هذا المكان من الكتاب .

نعود إلى أساس الموضوع : ولدينا مثال آخر يسفر عن أهمية المقيدة وهو معلوم أن الثقفين المصريين معزومون بمحاربة الحكم الشرعى القائل بجواز تعدد الزوجات ؛ وأخيراً قام أحد الباشوات الكبار يسمى لاستخراج تحريره من آية التحليل نفسها أعنى قوله تعالى فى أوائل سورة النساء : « فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع » وهو ضلال جديد بناء على غابة من الغرابة فى تفسير تلك الآية، وكان أصحاب الضلال القديم يستخرجونه من قوله تعالى : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم » فى مكان آخر من سورة النساء أيضاً، جما بينه وبين قوله عقب القول الأول : « فإن لم تعدلوا فواحدة » ولم يمنع الباشا من سعيه الغريب المكابر ولا الضالين الأولين ما جرى طول تاريخ الإسلام من العمل بتعدد الزوجات .

وادعى الأستاذ عبد المتعال الصعيدى من علماء الأزهر فى مجلة « الرسالة » أن أولى الأمر يملكون تحريم التعدد لا من الطريق الذى سلكه الباشا من طريق المحافظة على العدالة ورعاية المصلحة . وخالفهما أى الباشا والأستاذ الدكتور زكى الدين بدوى نافياً عن أى جهة أن تملك تحريم ما أحله الله .

وأنا أقول إن ما يذكرونه من المصلحة فى تحريم تعدد الزوجات أن الزوجة الأولى يشق عليها أن تشاركها فى زوجها امرأة واحدة على أنها زوجة ثانية ، أكثر من مشاركة ألف امرأة على أنهم خليلات ، كما سمعت هذا القول فعلا من كاتب مصرى معروف سبق أن ناقشته فى الجرائد دفاعاً عن مبدأ التعدد الإسلامى وكتبته فى « قولى عن المرأة » والمفهوم منه أن هذا المبدأ يشق على أعدائه من كتّاب المسلمين المصريين

قبل الزوجات الأولى وإن السبب الحقيقي لماداتهم عدم اتفاق هذا المبدأ مع عقليات الغربيين التي يهتم بها ككتابنا منذ زمان أكثر من اهتمامهم بعقليات المسلمين .

أما ظلم الرجل على زوجته الأولى بمد تزوج الثانية فلاولى الأمر أن يمنعه بما يملكونه من الطرق الأخرى المشروعة ، لا من طريق تحريم الحلال الذي لا يملكونه ويمدونه مصلحة يصادمون بها النصوص فيصدمونها .. مع أن تحريم التعدد يسوق الرجال الذين لا يكتفون بالزوجة الواحدة إلى اتخاذ خليله له بدل الزوجة الثانية بل خليلات ، وتساعده إباحة السفور للنساء مع تحريم التعدد على الرجال . ولا شك في انتشار الزنا في بلاد تسفر نساؤها ويمتع رجالها من تعدد الزوجات ، فيتضمن هذا المنع مفسدة أكبر من المصلحة التي يبنونه عليها وهي انتشار الزنا في بلاد الإسلام ، فهل يملك أولو أمرها إباحة الزنا ، كما يملكون تحريم تعدد الزوجات على رأى الأستاذ عبد المتعال الصعیدی ؟ وهل يقول الأستاذ كما قال الكاتب الذي ناقشته من قبل : إن المرأة يهون عليها أن تكون لزوجها ألف خليله ويشق عليها أن تكون له زوجة واحدة أخرى ؟ أو هل يصدق الأستاذ وجود كرامة في مثل هذه المرأة لا يكون من حق الزوج أن يدوسها كما يدعى أعداء مبدأ التعدد ، بل يكون لأولى الأمر في سبيل المحافظة على هذه الكرامة المزعومة أن يحرم حلالا كبدأ التعدد ويحلل حراما كانتشار الزنا في البلاد أو على الأقل كالتناضى عن انتشاره ؟

والشاهد المستفاد من هذا البحث لموضوعنا - وهي أهمية العقيدة بالنسبة إلى العمل - أن تحريم الحلال كفر كتجليل الحرام لأنهما معارضة لقانون الإسلام ورفض لحكم الله ، والتورط في الحرام فعلا معصية دون الكفر . فإذا استهتر أولو الأمر فأحلوا حراما وحرّموا حلالا تقليداً لسنن القرب وقام الناس بالعمل على مقتضى التيار الجارف كان التجليل والتحريم المذان هما حصة أولى الأمر من هذا التحول المعارض

لحكم الله ، كفرأ والعمل بموجبهما من غير اعتراف بصحتهما وكونهما حقا وصوابا وإنما استصعابا لمخالفة الجمهور كما ذكرناه في فتنة السفور أو اتباعاً لشهوات النفس - ممضية دون الكفر لا يياس مرتكبها من عفو الله ومغفرته .

فنحن المهتمين بصحة العقيدة التي يمتاز بها الإسلام على اللادينية أولاً والأديان الضالة ثانياً ، كما عُنينا في هذا الكتاب بإزالة شكوك الملاحدة في وجود الله وشكوك أشباههم المنكرين بنبوة الأنبياء في إنكارهم المعجزات فأسسنا عقيدة الألوهية والنبوة على أساس علمي يفوق علم الملاحدة الحديث الذين يقومون به في تلك الشكوك - فكذلك نستخرج من الأعمال التي تقابل العلم والعقيدة ، ناحية اعتقادية فنلت إلى الاهتمام بالمحافظة على صحة هذه الناحية عند صحة الناحية العملية وعند فسادها ، أما عند صحة العمل فليكون صحته مبنية ومتوقفة على صحة العقيدة . وأما عند فساد الناحية العملية فلأن صحة الناحية الاعتقادية تلاقى إلى حد لا يستهان به ما في العمل من الفساد ... فنحن باستجلاب الاهتمام إلى صحة العقيدة حتى في العمل ، نخدم طلاب الحق والصلاح من المسلمين المبطلين في الزمان الفاسد بفساد الأعمال ونقيم من المهلاك التام ، ولا نخدمهم بالبحث عن طريق التجويز والتصحيح لأعمالهم الفاسدة .

ثم نقول لفضلي الصلحة على النصوص عند تعارضهما ، الواجدين في تفضيلهم هذا طريقاً إلى جمل الإسلام ديناً خالداً يأتلف بكل تجديد في كل عصر .. كسعادة عبد الرحمن عزام باشا مؤلف كتاب « رسالة سنة الله الخالدة » وفضيلة مفتي حضرموت كاتب المقالين في مجلة « الرسالة » - تأييداً لسعادته فيما دار بينه وبين الأستاذ بهجت الأثرى - ثم الأستاذ عبد المتعال الصعیدی المطلق لأولى الأمر حق تحريم ما أحل الله في تمدد الزوجات ، وقبلهم الأستاذ فريد وجدي بك صاحب كتاب « الإسلام دين عام خالد » والقائل : « لا يوجد تجديد إلا ويسمه صدر الإسلام الرحب » حتى إنه هتف

حكومة أنقرة السكالية عند إعلانها قبل ربع قرن ، جمهورية لا دينية تلتفى الخلافة الإسلامية والمحاكم الشرعية والمدارس الدينية .. وعند ما عادت أخيراً تتظاهر بيمض آثار الرجوع إلى الدين ، وإن كان لا يؤمن لجديتها إلا النافلون ، والأستاذ يهتف بتلك الحكومة في حاليها أى على خروجها من الدين جملة ثم عودها إليه بنسبة واحد في المائة وبعد كليهما من الإسلام .. وقد سمعت أن الأزهر الجديد الذى أسسه أستاذه الأكبر الراغى اتخذ مسألة التعارض بين النص والمصلحة مادة امتحانية لطلاب تخصص القضاء في آخر هذه السنة الدراسية (١٩٤٨) .!

ونحن نقول لهؤلاء العلماء المصريين : أى مصلحة يراها أى فريق من أولى الأمر وتفضلونها أنتم على النصوص ؟ .. فهذه تركيا الجديدة قد سن أولو أمرها قانوناً يبيع زواج غير المسلمين بالمسلمات ، ولهم في ذلك طبعاً ما يسمونه المصلحة .. وفي مصر وغيرها من البلاد الإسلامية من لا يزالون يعدون تركيا دولة إسلامية .. ثم إن الدول الإسلامية الحاضرة غير تركيا الجديدة تنتابها ما نابت تركيا من داء التقليد للغرب حتى قضى على دينها ، وأول دليل على هذا أن تلك الدول لم تقم بواجب النصيحة نحو تركيا قاطعة صلتها السياسية عنها عند إعلانها عن نفسها جمهورية لا دينية . والدليل الثانى أن تلك الدول أيضاً قد دخلت منذ زمان في طريق فصل الدين عن السياسة وقطعت فيها مراحل ...

فلنفرض أن واحدة من تلك الدول سن أولو أمرها - لا قدر الله - ماسنت تركيا في زواج غير المسلمين بالمسلمات ، وهم لا يعدمون مصلحة في ذلك على زعمهم كما لانعدم تركيا الجديدة . فماذا يكون قول مفضل المصلحة على النص عند تعارضهما في هذه المسألة المفروضة ؟ وماذا يكون فيها قول الأستاذ الأزهرى عبد المتعال الصميدى المخول لأولى الأمر قلب الحرام حلالاً والحلال حراماً لمصلحة يتصورونها في القلب ؟ والمسألة :-

جامعة لشروط الأستاذ في التخويل والتفضيل : أولو الأمر والمصلحة! بل ماذا يكون قولهم وقوله عند ما فرضنا أن أى دولة من تلك الدول أراد أولو أمرها حذف المادة من دستورها القائلة بأن دين الدولة الإسلام وإضافة مادة إلى قانونها المدني - بدلا من المادة المحذوفة عن الدستور تجعل كل من بلغ سن الرشد من أفراد الأمة ، حراً في اختيار أى دين شاء ؟ كما فعلته تركيا الجديدة أيضا . ولا تسئل عن المصلحة في هذا الحذف والإضافة ، فكل تجديد في عصرنا يتضمن مصلحة يرغب فيها المصريون ولو كانوا من علماء الدين ، لا سيما التجديد الذى يهدف إلى تقليد الغرب القوى من الشرق الضعيف ، كما سبق في مسألتى السفور وتمدد الزوجات .

فهذا ما يؤدى إليه ترجيح المصلحة على النص ، فيجعل الإسلام لا مبادئ له ثابتة بل تابعة لتصرفات الحاكمين في كل عصر .. يستخدمه من شاء إلغاء أى حكم من الأحكام التى شرعها الله في الإسلام إلى أن يلغى الإسلام نفسه .. وهذه سبيل في الفصل بين المسلمين المحافظين والمجدين الذين يرمونهم بالجود ، أناضل الرامين بطريقة عقلية تكشف عما يستر مشروعه من مفسدة أعظم مما يظهرونه من المصلحة .

يقول الأستاذ عبد المتعال مامنه قد فسد الزمان وفسدت أخلاق الرجال فاتخذوا ماحل لهم من الجمع بين عدة زوجات أداة لظلم الزوجات الأولى .. ففي مثل هذا الزمان يكون من حق أولى الأمر أن يحرموا عليهم ذلك الحلال القديم ... كما كان من حقهم في عصرنا هذا قبل سنوات ، إلغاء الطلاقات الثلاث بلفظ واحد واعتبارها واحدة ، بعد أن جرت الأحكام على وقوعها مجموعة منذ سيدنا عمر الذى كان هو الآخر قد غير الحكم الجارى في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وخلافة أبى بكر وصدر خلافة عمر نفسه ، على وقوعها واحدة .. ولكن الناس خالفوا ذلك فأوقعوها ثلاثاً ، فامضاهما عمر عليهم

عقوبة لهم وأخذ الأئمة الأربعة بحكم عمر .. ثم أصبح حكم أولى الأمر في زماننا باعتبار الثلاث واحدة ، رجوعاً إلى ما كان في عهد النبي وأبي بكر وموافقاً لمصلحة منع الناس عن الإسراف في الطلاق .. هكذا قال الأستاذ عبد المتعال .

وأنا أقول يحاسب الأستاذ فساد أخلاق الرجال بفساد الزمان فيعتبر حكم أولى الأمر بتحريم ما كان حلالاً لهم من تعدد الزوجات - إذا حكموا - حقاً موافقاً للمصلحة ولا يحاسب الفساد في أولى أمر الزمان الفاسد ولا ما أصبح فيه كثير من الفساد مصلحة ... وقد أوردنا نماذج منها .

ولا نقبل عنه ما عُزي إلى سيدنا عمر من تحريم ما حلّ أو تحليل ما حرم في عهد النبي وأبي بكر لأن الشارع في الإسلام واحد وهو الله الذي لا يتصور له الخطأ فيما بلغه بواسطة نبيه ، وقد يخطئ النبي في اجتهاده ثم لا يلبث أن يصحح خطأه من عند الله في عهده بله أن يلبث التصحيح إلى عهد عمر أو يكون من عند عمر ! ..

ولا نقبل أيضاً ما عُزي إلى عمر من إمضاء الطلقات الثلاث ثلاثاً ، مخالفاً لاعتبارها في عهد النبي وأبي بكر واحدة . ونبنى عدم قبولنا على أساس عقليتنا الدينية غير القابلة لسكون عمر ينقض ما بناء النبي .. لا على ترجيح ما رواه المحافظون من أن الطلقات الثلاث الواردة بلفظ واحد كانت تعتبر في عهد النبي وخليفته الأول أيضاً ثلاثاً كما أمضاها عمر ، ولو بنيناه على ترجيح هذه الرواية كان حقاً ولكنه لا يكفي في إسكات غير النصفين من أنصار المصلحة إذا أصروا على ترجيح الرواية المرجوحة وكان مافملته عبارة عن مقابلة رواية برواية أخرى ، مهما كان إحدى الروایتين أقوى ولم تكن مقابلة حاسمة .

وقد رأينا الأستاذ عبد المتعال يذكر مثالا ويستشهد به على ما ادعاه في قوله :
« نعم نملك تحريم تعدد الزوجات » رداً على الدكتور زكي الدين المستنكر لهذه المالكية

وهو أن الطلقات الثلاث بلفظ واحد قد ألغيت قبل سنين بقرار من أولى الأمر واعتبرت تطليقة واحدة ، بعد أن اتفقت مذاهب الأئمة الأربعة في وقوعها مجموعة وجرى العمل عليه في البلاد الإسلامية التابعة لتلك الأئمة الأربعة على طول التاريخ إلى أن جاء هذا المصير فرأى أولو الأمر إلغاء الثلاث . فكان الأستاذ يقول : وهكذا يفعل أولو الأمر فتلقى إباحة تعدد الزوجات كما ألغيت الطلقات الثلاث بلفظ واحد وينتهي الكلام في المسألتين كما سكت الدكتور زكي الدين في الشوط الأخير من النقاش . وأنا أقول فإن كان المحافظون لم يمتثلوا بمصلحة الإلغاء في الطلقات الثلاث كما انتقده فضيلة صديقنا الشيخ زاهد الكوثري وقضى عليه علميا بتأليف مستقل سماه « الإشفاق على أحكام الطلاق » فالأستاذ عبد المتعال يرى جانب أولى الأمر أقوى ويعتبر كتاب فضيلة الصديق صرخة في واد ، فيتجاهل عنه بالرة . أما الحق فهو عند الأستاذ يدور مع المصلحة والمصلحة في أيدي أولى الأمر . يقلبونها كما يشاءون وقد سبق منا أمثلة من تقلباتها يعتبر فيها المتبرون .

١٠

ولا يسعنا أن نختم الكلام في الدفاع عن العقل وعلماء علم الكلام قبل أن نضيف إليه كلمة دعنا إليها مقالتان نشرتهما « مجلة الأزهر » في الجزء التاسع والعاشر من المجلد الرابع عشر بعنوان « نقد متملى الإسلام لقانون الفكر الأرستطالين » لأحد المدرسين بجامعة فاروق ادعى كاتبتها دعوى غريبة قائلة بأن متملى الإسلام انتقدوا منطق أرسطو في أعظم مبدئين من مبادئه وهما استحالة اجتماع النقيضين واستحالة ارتفاعهما .

ولا أدري بالضبط أن مراد الأستاذ كاتب المقالين الطمن على منطق أرسطو مع الطاعنين المتكلمين في زعمه بإثبات إمكان ما ظنه أرسطو مستحيلا ، أم الطمن على

التكلمين في إنكارهم استحالة ما لا شك في استحالاته ؟ وعلى كلا التقديرين أراد الأستاذ ابتكار الكشف عن الخلاف بين منطق أرسطو ومتكلمي الإسلام في أعظم أساسين من أسس ذلك المنطق بل عن الخلاف بين العقل والمنطق وعلى الأقل بينه وبين عقل التكلمين . وقد ذكر أمثلة من أقوال التكلمين ومذاهبهم في سمة قدرة الله وموقف صفاته من ذاته واختلافهم في إثبات الحال المتوسط بين الوجود والمدوم ونفيه .

وأنا أقول استخراج الطعن والاعتراض من أقوال متكلمي الإسلام على منطق أرسطو في مبدأ استحالة التناقض جملاً أو رفصاً ، وهم لا يبادلوه وهم واهم في الدنيا ، كما أن قول كاتب المقالين عن مذهب التكلمين الأشاعرة : « إن سلطان قدرة الله يجمع بين الاثنين معاً الممكن والمستحيل ، فللقدرة الإلهية أن تجمع بين الوجود والعدم وتجمع بين القدرة والمعجز ، وتجمع بين العلم والجهل .. وبهذا قضت الأشاعرة على مبدأ عدم الجمع بين النقيضين قضاء تاماً » فريبة ما فيها مرية ، ناهيك قول المؤلفين على مذهب الأشاعرة من أصحاب التون في بيان قدرة الله : « قادر على جميع الممكنات » وقول الشراح : « إن الممكنات احتراز عن المستحيلات » ومن المسائل المعروفة فيما بين علماء الكلام أن المستحيل لا يكون متعلقاً لقدرة الله .

إن كان الأستاذ كاتب المقالين يرى في أى مذهب من مذاهب التكلمين أنه يتضمن التناقض جملاً أو رفصاً كان واجبه إبطال ذلك المذهب وردّه على أصحابه بدلا من تفسيره بأنه نقد منطق أرسطو وتقضيه في مبدأ التناقض ، لأن هذا المبدأ أقوى وأرفع من أن يدركه النقد والنقض ، كما أن متكلمي الإسلام اعتل من أن يمترضوا على منطق أرسطو ويخالفوه في مبدأ التناقض ، لأنه أعرف وأشهر المبادئ الأولى التي أجمع علماء الغرب مع علماء الشرق على كون الناقضة ضدها تمد غرابة وهذياناً . وليس مبدأ

التناقض بمبدأ أرسطو فقط بل من مبادئ العقل البشرى التى فطر الله الإنسان عليها،
فن حاول نقده فقد رجع النقد على نفسه .

ولا يرد على أن وجود الربيين فى فلسفة اليونان وفى فلسفة الغرب مع (هيوم)
(هيجل) يجعل استحالة التناقض أمراً مختلفاً فيه متردداً بين مذهبى النفى والإثبات ،
لا مذهباً عاماً بشرياً ... إذ لا مذهب للشاك يثبت عليه ويقطع به . والقطع فى مذهب
الشك ليس بمذهب بل قطع بنفى المذهب . ولذا قال اسپنوزا إن واجب الحسابى أى
الربى السكوت ، وقال أرسطو إن الحسابى الذى لا يقرر على شىء ويؤمن بما قاله ولا
يؤمن به مما .. لا يمتاز على النبات .

والحق إنه لا يوجد عاقل ينكر استحالة التناقض فإن أمكن اعتراء الشبهة على
هذه الاستحالة انهار علم البشر من طريق البرهنة على ثبوت أى مسألة يقينية ، لأن
اليقينيات الضرورية فى مسائل العلوم تستند إلى كون خلافها مستلزماً للتناقض .. حتى
إن مسألة إثبات وجود الله مبنية على أساسين : لزوم الرجحان من غير مرجح فى وجود
العالم ثم لزوم التسلسل على تقدير عدم وجود الله ، وهما مستحيلان لانطوائهما على
التناقض المستحيل كما نبينه فى محله من هذا الكتاب ، فلو أمكن عدم استحالة
التناقض لما أمكن إثبات وجود الله .

ولهذا فإن قوم الأستاذ من بعض مذاهب المتكلمين أن أصحاب تلك المذاهب
انتقدوا منطق أرسطو ونقضوه فى مبدأ التناقض ، يكون اعتداء عليهم وعلى مذهبهم
فى صورة الاعتراض على منطق أرسطو وهم لا يقبلون ولا يرضون أى توجيه لمذهبهم
يتضمن مثل هذا الاعتراض ، والاعتراض على المنطق إنما هو شأن أساتذة مصر
المصريين لا علماء الإسلام المتكلمين .

نعم ، ربما يكون من أصحاب المذهب فى العلوم أنهم عند النقاش فيما بينهم ينسبون

المختلفين عنهم في المذهب إلى التناقض اتهاما لمذهبهم بمخالفة مبدأ التناقض لا اتهاما لبداً التناقض بمخالفة مذهبهم .. ربما يكون ذلك ثم يتعقبه جواب التهم ساعياً لتبرئة مذهبهم عن مخالفة مبدأ التناقض المسلم به عند جميع العقلاء . ولا يخطر ببال أحد من أصحاب المذاهب المختلفة أن يشذ في مذهبهم فيخترق به مبدأ التناقض . انظر ما قاله الفاضل الكليني في تعليقاته على قول المحقق الجلال الدواني في طرح المقائد المضدية عند قول القاضي عضد : « متصف بجميع الصفات الكمالية » : « ... ولكنهم تخالفوا في كون الصفات عين ذاته أو غير ذاته أو لا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة إلى الأول وجهور التكلمين إلى الثاني والأشعرى إلى الثالث » فقال الكليني تعليقا على قول الشارح « أو غير ذاته » : « أى ما يطلق عليه في الشرع والعرف واللغة أنها غير ذاته إطلاقاً حقيقياً كما يدل عليه سياق كلامه من أن الغير لا يطلق في الشرع والعرف واللغة إلا على الوجود الذى من شأنه الانفكاك عند الأشعرى وعلى ما ليس بعين عند غيره ، فلا يرد عليه أن يقال إن أريد بالغير المعنى المصطلح أعني جائز الانفكاك فقله : « وجهور التكلمين إلى الثاني » محل نظر ، إذ لم يذهب أحد من التكلمين إلى جواز انفكاك الصفات عنه تعالى ، وإن أريد المعنى اللغوي أعني نقيض هو هو فقله : « والأشعرى إلى الثالث » محل تأمل ، لا لما قيل « فإنه ليس بمختص بمذهب الأشعرى بل مذهب جميع الأشاعرة والماتريدية كذلك » بل لأن مذهب الأشعرى على هذا المعنى يستلزم التناقض فكيف يكون مذهباً له ولغيره . »

فإذن لا وجه يُعقل لفهم كاتب المقاليتين موقف متكلمي الإسلام من منطق أرسطو على أنه موقف النقد والاعتراض ولا لانتشار المقاليتين في مجلة الأزهر من غير أي تعليق عليهما من الشرفين على المجلة .. لا وجه يعقل إلا أن كلهم لا يعرفون مذاهب التكلمين المذكورة على وجه الصحة ولا منطق أرسطو ولا حقيقة مبدأ التناقض المستجمع

لشروط استحالته ولا درجة قيمته في العلوم ولا مركزه في العقل البشري غير القابل للنقد والاعتراض ، وقد هان على كل من الكاتب وأصحاب المجلة تصور الخلاف بين متكلمي الإسلام ومنطق أرسطو بمقد أن راجت الاستهانة بالمنطق في أوساط مصر العلمية الحديثة .

ولعل الحقيقة أن السائد في جو هذه البلدة المنكودة الحظ منذ عهد الشيخ محمد عبده الذي دالت إليه دولة الزعامة العلمية بها على الرغم من كونها عريقة في العلوم الإسلامية منقولاتها ومعقولاتها وكون الشيخ ريبيا كما ذكره فضيلة الشيخ زاهد في إحدى مقالاته المنشورة في مجلة « الإسلام » نقلا عن اللورد كرومر، ويؤيده ما ذكرنا في هذا الكتاب من أنه كان ينكر استحالة التسلسل في شكله المجمع على استحالته ، لأن إنكار استحالة التسلسل معناه إنكار استحالة التناقض ، بناء على أن التسلسل ينطوي على التناقض .. إن السائد في جو مصر منذ ذلك العهد عدم الاستيقان بأى شيء والشك في كل شيء . ناهيك بشك محمد عبده في بطلان التسلسل وناهيك بشك مدرس في الجامعة في استحالة التناقض وناهيك في شكه فيها بتفسيره لمذاهب المتكلمين بنقد منطق أرسطو في مبدأ التناقض وناهيك دليلا على كون الفساد مستويا على الجوا انتشار مقالاتيه في « مجلة الأزهر » .

ولا يظن كون الشيخ محمد عبده ريبيا ولا إنكاره استحالة التسلسل ابتكاراً من عنده ، فلمله رأى أن أكبر فلاسفة الغربيين في أقرب العصور السالفة وأعنى به « كانت » ينكر استحالة التسلسل فأنكرها^(١) ، ورأى الحسبانية التي ظهرت

[١] مع أن « كانت » لا ينكر استحالة التناقض وإنما غفل عن كون التسلسل الذي أنكر استحالته يتضمن التناقض ، ويلزم أن يكون الشيخ محمد عبده كذلك .

في فلسفة اليونان ثم قضوا عليها ثم ظهرت ثم قضوا عليها ثم انتقلت إلى فلسفة الغرب وبقيت إلى أن قضى عليها « ديكارت » ثم ظهرت على يد « دافيد هيوم » ولم يدخل هذا الوباء في فلسفة الإسلام ، فملأونا رحمهم الله أخذوا ما أخذوه من فلسفة اليونان خالصاً من لوث الحسبانية .. رأى الشيخ محمد عبده هذه الحسبانية في فلسفة الغرب ارتدت عند « كانت » الذي تولى معالجتها ، ثوباً جديداً^(١) ثم ازدهرت تحت هذا الشكل في فلسفة « هيغل » وهو الذي نفي اليقين في كل شيء حتى في استحالة التناقض وفي كون اثنين في اثنين يساوي أربعة وصدق أحدث آراء العلم الحديث هذه الفلسفة كما يأتي ذكره في هذا الكتاب نقلاً عن « قصة الفلسفة الحديثة » فصارت نتيجة هذه المقليات الفلسفية في الغرب أن جملة إمام مصر الحديثة ريبيا .

ولا يجوز أن تعتبر هذه الحالة في فلسفة الغرب التي أوقعت رجلاً من علماء المسلمين في هوة الحسبانية معذرة للأستاذ كاتب المقاتلين مخففة لخطأه الفاحش ، لأن خطأه الذي لا يفتقر هو في توهم كون الخلاف الحادث أخيراً بين فلسفة الغرب وبين منطق أرسطو المسفر عن إفلاس الفلسفة في الغرب ، قد حدث مثله في فلسفة متكلمي الإسلام ! فلا يعنينا كون الفلسفة تجننت في الغرب فأنكرت اليقين والضرورة المطلقة في الدنيا واكتفت بالظن الغالب والاحتمال الراجح في جميع معلومات الإنسان حتى أصبح وجود الله عند المؤمنين به احتمالاً راجحاً بالنسبة إلى عدم وجوده غير بالغ مبلغ اليقين القطعي الذي يستحيل خلافه لعدم وجود المحال وعدم وجود اليقين الضروري المستند إلى مجانبية المحال وأصبح لذلك كون اثنين في اثنين يساوي الأربعة أو كون الكل أعظم من الجزء ، غير مقطوع فيهما بالقطعية الضرورية المستحيلة الخلاف .. لا يعنينا

[١] يتضح ذلك في أواخر الفصل الذي عقدناه للنظر في الحسبانية بين فصول الباب الأول .

كثيراً اعتناق مصر لهذا الجنون تحت زعامة الشيخ محمد عبده ، وإنما يعنينا كل العناية أن لا يتصل شيء من ذلك بفلسفة الإسلام ، فلسفة علم الكلام .

أما كون الأمثلة التي ذكرها صاحب المقالين من مذاهب المتكلمين على أنها مخالفة لمبدأ استحالة التناقض ، غير مخالفة له مخالفة مقصودة ، فإني في غنى عن إطالة الكلام في إثباته وإيضاحه مع كون الكتب الكلامية المعتبرة متوالية لهذا الإثبات والإيضاح عند تمحيص تلك المذاهب في أمكنتها الخاصة من تلك الكتب . ولا يعنيني في كلمتي هذه التي لفت بها النظر إلى خطأ كاتب المقالين وغفلة أصحاب مجلة الأزهر كون هؤلاء المتكلمين أخطأوا أو أصابوا ، وحسبي في إثبات وقوع السكاب نفسه في أعظم خطأ من الشذوذ الفكري ووقوع المشرفين على المجلة في غفلة عظيمة ، حسبي في كل ذلك أن تكون المقالتان قد سيقتا بنصهما وعنوانهما كتفسير مذهب المتكلمين في الأمثلة المذكورة بإحداث مخالفة منهم لمنطق أرسطو ونقده في أعظم مبادئه ، في حين أن هذه المخالفة لا يرضاها أصحاب تلك المذاهب قطعاً وفي حين أن هذه المخالفة وذاك النقد لا يتصور صدورهما من عاقل .

١١

ومن راجع العدد ١٥٥ من (أخبار اليوم) رأى صفحة تعرض عواصف حول الكتب المقدسة تحت عنوان « مطران أنجليزى يفكر المعجزات » وتعرض طالباً أو معيداً بجامعة فؤاد مسمى خلف الله يقدم إلى كلية الآداب رسالة عن الفن القصصى في القرآن للحصول على دكتوراه فيهمه الناس بالكفر والإلحاد . وهو يلتجئ إلى الكاتب القصصى توفيق الحكيم .

وخلاصة الصفحة أن قصة موسى في سورة الكهف لم تعتمد على أصل من واقع الحياة بل ابتدعت على غير أساس من التاريخ وأن ما تمسك به الباحثون

المستشرقون ليس سببه جهل محمد بالتاريخ ، بل قد يكون من عمل الفنان الذى لا يعنيه الواقع التاريخى ولا الحرص على الصدق العقلى . وإنما ينتج عمله ويبرز صورته بما ملك من الموهبة الفنية^(١) والقدرة على الابتكار والاختراع والتغيير والتبديل !!

ثم قال الكاتب : « وقد طالبه البعض بحرق الرسالة على رأى ومشهد من أسانذة وطلبة كلية الآداب . وطالب آخرون بفصل الأستاذ خلف الله .. وقد طلبت جريدة (الإخوان المسلمون) باتخاذ إجراءات حاسمة وقالت : إذا ثبت أن ما نقل عن رسالة الفن القصصى فى القرآن الكريم قد ورد فيها كما نقل فلا يكفى أن يحرقها مؤلفها بيديه أو يبدى غيره على رأى ومشهد من الأسانذة والطلاب ، بل لابد أولاً أن يملن رجوعه إلى الإسلام ويحدد عقد نكاحه على زوجته إن كان متزوجاً وأن يقوم بكل ما يقوم به من ارتكاب جريمة الردة عن دين الإسلام » .

ثم ذكر الكاتب رداً على هذه الطلبات بما يدل على أن العادة فى مصر رجوع المتهمين فى أمثال هذه الحادثة عن مطالباتهم ، بدلاً من رجوع أصحاب الجريمة ، فقال : « وليست هذه الحركة هى الأولى من نوعها فى مصر ، فقد سبق أن ألف الأستاذ على عبد الرازق وزير الأوقاف الحالى كتاباً عن الإسلام وأصول الحكم فقامت قیامة الأزهر واحتجبت هيئة كبار العلماء وفصلته ، واستقال الوزراء الأحرار الدستوريون من وزارة زبور باشا احتجاجاً على الفصل وأقيل وزير العدل عن منصبه ، وكان عبد العزيز فهمى باشا ، بهذا السبب .

« وحدث مرة أخرى أن ألف الدكتور طه حسين بك كتاباً عن الشعر الجاهلى

[١] غير خاف على الفارى أن يخطئ أن كاتب الصفحة أو الرسالة يدبر قلبه ويبنى قوله على أن القرآن تأليف محمد صلى الله عليه وسلم ، وقد نادى بذلك تنحيته عن الجهل بالتاريخ وتحليته بالموهبة الفنية .

شك فيه في بعض المتقدّات فقامت قيامة البرلمان وأراد مجلس النواب إخراجه من منصبه ، فهدد عدلى باشا رئيس مجلس الوزراء بالاستقالة حماية للبحث العلمى .

ومن عجائب المصادفات في هذه الآونة الأخيرة أن مطرانا إنجلترا قام - قبل كاتب الصفحة في أخبار اليوم ، كأنه يؤيد المرتد المصرى صاحب الرسالة المقدمة إلى كلية الآداب - بعد قصة قيام عيسى بعد قتله ، قصة وهمية ، وينفى أن السيدة كانت عذراء كما أنه قال إن أبحاثه أظهرت أن كل المعجزات هي إشاعات عامية سخيفة وأن الفن القصصى يلعب دورا هاما في صياغتها وقالت الصحف عن قول كبير الأساقفة ضد المطران: هذا لا يصح أن يكون ردا على أبحاثه في كتابه ، كما أشارت تلك الصحف إلى أن مؤتمر الكنيسة الذى اجتمع عام ١٩٢٢ واستمر ١٤ عاما قرر عدم الأخذ بحرفية الإنجيل .

أقول ولم يختلف صوت الأزهر في حق الرسالة المقدمة إلى كلية الآداب على ما نقله كاتب الصفحة في أخبار اليوم عن فضيلة الشيخ شلتوت والمفتى السابق ، عن قرار مؤتمر الكنيسة على عدم الأخذ بحرفية الإنجيل . كما أن المطران الإنجليزي القائل بكون كل المعجزات إشاعات عامية سخيفة ، قد سبقه فئة من كتاب المسلمين وعلماء الدين الذين أنكروا المعجزات .

وزاد صوت الأزهر فوعد لصاحب الرسالة المقدمة إلى كلية الآداب والقائلة بأن القرآن لا يهمهم في قصصه أن تعتمد على أصل واقع من الحياة وعلى أساس معترف به من التاريخ بعد أن كانت مبتدعة على صيغها الفنية واشتراكاتها الخيالية طبق ما هو مهمة الرواة الفنيين ... زاد فوعده أجرا واحدا إن أخطأ وأجرين إن أصاب ، شأن المجتهدين في الإسلام ، وهذه الفتوى الأزهرية يُتمزى بها في أخبار اليوم ^(١) على الرغم

[١] وقد دروى في مجلة « الرسالة » نقي أحد هذين العالمين الأزهريين أو كلاهما ما عزى إليهما من القول المساعد لصاحب الرسالة المقدمة . لكن نبأ النقي إن صح كان الواجب عندى لغيره من جانب الناقين باهتمام يتناسب مع أهمية الموضوع .

من أن الأستاذ الشائب أستاذ الآداب في الجامعة وجماعة الاخوان المسلمين حكموا بارتداد صاحب الرسالة عن دين الإسلام ، كما أن قول الأستاذ أحمد أمين بك الذي تولى فحص الرسالة مع الأستاذ الشائب لا يقل في التشديد عليها عن قول زميله .

ثم التجأ صاحب الرسالة إلى الكاتب القصصى الأستاذ توفيق الحكيم كآخر مرجع لرفع قضيته وأكبر مفت في البلاد المصرية غير مفتيها الأكبر من اختصاصه النقض والإبرام في المسائل المعضلة الدينية : فقال هذا الأستاذ بمد أن عد اختلاف الطرفين في تنفيذ صاحب الرسالة وتأيينه ، تحمراً لرجال الأزهر ورجمية وتأخراً لرجال الجامعة ، ورأى الأمر يدعو إلى العجب لاسيما بمد ضم حادثة المطران الإنجليزي المنكر لمعجزات المسيح عليه السلام إلى حادثة الرسالة المقدمة إلى كلية الآداب ، ورأى جامعة مصر فيها ، لحد أنه لا يدهشه أن يسمع غداً بقيام أساتذة جامعة لندن يفتنون بأن ذلك المطران يستحق أن يحرق حياً !.. قال « ما الذي حدث الآن بالضبط في عقول الناس ؟

« رجال التعليم الروحي - كالمطران الإنجليزي وعلمين من كبار علماء الأزهر يريدون الخروج إلى نور المنطق العقلي ، ورجال العلم العقلي - كرجال جامعة مصر الحاضرين القائمين ضد صاحب الرسالة - يريدون الدخول إلى معبد النور الإلهي ... إنه ولا شك عصر الجشع .. كل طائفة لاتقنع بما في يدها وتنظر إلى مافي يد الآخرين . حتى في المسائل العقلية والدينية . »

ثم قال : « إنى أفهم موقف علماء الإسلام (يعنى الذين انحازوا إلى صاحب الرسالة ولم يقولوا ضده) فهم يفتنون طبقاً لقواعد مقررة في هذه الرسالة الجامعية ، وشاء لهم اتساع الأفق أن يضيئوا النصوص القديمة بأضواء جديدة .. دون أن يحيدوا عن روح الدين وجوهر العقيدة .. ولكن الذى لست أفهمه هو موقف أساتذة الجامعة الذين

يحكمون بالكفر على طالب جامعي ويطفئون بأيديهم الجلمدة مشعل الحرية الفكرية الذي هو صلب عملهم وعمود رسالتهم .. ولئن استطعت أيضاً أن أفهم هؤلاء ، فإنني لأستطيع أبداً أن أفهم موقف المطران الإنجليزي الذي يحلل المسيحية كما يحلل تاجر الزيوت فن رقائق أو تاجر المسرح فن شكسبير ..

« لماذا يهدم المطران الوقائع التاريخية في الدين؟ وهو الذي يجب أن يعلم أن الحقيقة الدينية لا يمكن أن توضع تحت مصباح الذهن البشري ... » ثم قال : « ما قيمة اكتشافات المطران بارتر بالنسبة إلى الحقيقة الدينية ؟ .. إذا كان هذا المطران رجل دين حقاً لفهم ذلك ، ولكنه فيما يبدو لم يخلق للدين .. ولكن لمهمة أخرى ... وإنني أرشحه لمهمة الصحافة لأنه ولاشك قد خلق لها دون أن يشعر .. »

هذا ما نقلته ملخصاً من أخبار اليوم متعلقاً بالرسالة المقدمة إلى كلية الآداب والضجة المثارة حولها .. وإنني أتمجّب من الأستاذ توفيق الحكيم التمتع بمن شاء وغير التمتع بمن شاء ، كونه يعذر الخروج على دين الإسلام من صاحب الرسالة ويعذر العالمين الأزهريين اللذين يجملان من هذا الخارج على الإسلام مجتهداً يستحق أجراً واحداً على الأقل .. ولا يعذر أبداً المطران الإنجليزي الخارج على الدين المسيحي ! ومن عجائب الأستاذ كونه يرى أن ذلك المطران لم يخلق للدين فيرشحه لمهمة الصحافة كأن الصحفي يجوز له أن يقول في الدين ما لا يجوز لغيره ، فكأن الدين مسئول عنه رجاله فقط .. ومن أجل هذا يرى الأزهر موقفاً من الإسلام وللجامعة موقفاً مختلفاً عنه .

وإنني لا أقول عن الأستاذ توفيق الحكيم المتطوع للدفاع عن المسيحية حيال حملات المطران الإنجليزي عليها والمتطوع في الوقت نفسه لمؤازرة الثائرين على كتاب الإسلام ...

لا أقول إنه بفضل المسيحية ويمادى الإسلام ، وإنما أقول إنه لا يعلم الإسلام علمه بالمسيحية^(١) وطبيعى أن يكون المرء مدافعا عما يعلمه ومعاملا لما لا يعلمه ولا يميز أعداءه من أنصاره معاملة العدو ، وإذا أراد أن يدافع عن الإسلام أيضا يتكلم عنه بالقياس إلى المسيحية التى يجعلها أمى من المنطق ومن كل العلوم كما جعل المسيحيون وهو يظن أن علماء الإسلام كرجال الكنيسة فى حاجة إلى الاعتماد على العقل ،

[١] وأخيراً قرأت للأستاذ توفيق الحكيم فى أخبار اليوم كلمة بعنوان « ارتفعوا بالدين » قال فيها « طبل فارى » وزمر وأرعد وزجر قلقاً على الدين لأنه قرأ فى رثاء عظيم (أنه عاش بالروح كما عاش المسيح ومات مقتولا بيد عشيرته كما قتل المسيح) « ثم قال « ولم يظن ذلك الفارى إلى أن المقصود هو استمارة صورة لاتقرير حقيقة ، فكتب يذكر بالآية الكريمة (وما تلووه وما صلوه ولكن شبه لهم) وهى آية فى الذاكرة لا تنسى ، ولكن من بسطاء القراء من يتوهم أنه وحده الذى يذكر ويعلم . حقا هذه الآية تقول ذلك .. وفسر علماء الإسلام عبارة (ولكن شبه لهم) بأن الذى صلب وقتل هو شخص آخر لا المسيح الذى رفع ، وهذه الحقيقة لم يتعرض لها الكاتب — يعنى نفسه — فهو أراد أن يمرض الأذى الذى يلحق العظيم من عشيرته وضرب ذلك مثلا بالمسيح الذى آذاه قومه فى شخص ذلك البديل الذى شبه لهم . ذلك أن صورة الاعتداء والإيذاء من المشيرة هى وحدها المقصود بالإبراز .. حتى وإن كان الإيذاء قد وقع على غير المسيح باسم المسيح .. وكان على الفارى المسلم أن يفهم من عبارة « كما قتل المسيح » أن المسيح هنا هو البديل الذى يتفق مع تفسير الإسلام . والفارى المسيحى أن يرى الوضع الذى يتفق مع تعليم الكتاب المقدس .. والدين بعدئذ للديان » .

أقول كان الواجب فى زعم الأستاذ على الفارى المسلم أن يفهم من عبارة الأستاذ المكتوبة على أسلوب المذهب المسيحى فى موت المسيح مقتولا المخالف لكتاب الإسلام ، ما يوافق مذهبه أيضا وأن لا يضال ما تضمنه كلامه فى تشبيه موت غاندى بموت المسيح من ترويج الرأى الذى لا يتفق مع الحقيقة وهو موت المسيح مقتولا بيد أعدائه .. ولا ينفع الأستاذ أن هناك مقتولا أيضا وإن كان غير المسيح ، لأن المقصود بالتشبيه هو المسيح لا من قتل بدلا منه .. فالقول غير شبيهه والمشبهه غير مقتول ولا مؤذى .. فالأستاذ حاول تشبيه عاقبة غاندى بعاقبة المسيح الذى لا يعلم عاقبته فسبها بعاقبة غيره من حيث لا يشعر .. فكأنه وقع فى مثل التباس أعداء المسيح الذى أرادوا قتله فأخطأوه وقتلوا غيره .. بل الذين أرادوا قتل المسيح فأخطأوا وقتلوا غيره ليسوا من عشيرة المسيح ، فتشبيه غاندى فى ممانته لا يستقيم من هذه الناحية أيضا. =

ولهذا أسست الجامعة بجانب الأزهر للمحافظة على الحرية العقلية والمنطقية ، ولهذا أيضاً كان السموع من صوت الأزهر المقرر إزاء صوت الجامعة المستنكر في مسألة الرسالة المقدمة إلى كلية الآداب عن الفن القصصى في القرآن - عكس المتوقع ، حتى التجأ صاحب الرسالة إلى توفيق الحكيم بمقالة عنوانها «أبحر في الأزهر ورجمية في الجامعة؟» لكن الرجل وملتجأه قد وقفا في لبس وبعد عظيمين عن الحقيقة في تحليل المسألة وتعيين موقف الجامعة والأزهر من الإسلام .. إذ لا يجوز أن يكون للأزهر موقف من الإسلام وللجامعة موقف آخر منه ولا اختلاف مع العقل إزاء اتفاق الجامعة معه ، بل الأزهر في موقفه الأصلي القديم أكثر تمسكاً بالعقل والمنطق إزاء استخفاف الملاحدة المصريين بأدلة علماء الإسلام العقلية والمنطقية في إثبات وجود الله ، حين أصبح أولئك الملاحدة متمسكين بالشك استناداً إلى علمهم الحديث القائم على التجربة ، ولي معارك عظيمة في هذا الكتاب لدحض حججهم بهذا الصدد ، فإن كان الأستاذ توفيق الحكيم المحتكم إليه يقول قوله المؤيد للرسالة الخارجة على صدوقية القرآن ، يرغب في قراءة كتابي اطلع على أنه ليس هناك حقيقة دينية غير مؤلفة مع الحقائق العقلية ، حتى إن النصرانية الصحيحة المنزلة على سيدنا المسيح غير مختلفة في ذلك عن الإسلام .. واطلع الأستاذ أيضاً على أشياء أخرى تنفعه وتحرره من الأغلال التي يرزخ تحتها أفكار المعاصرين التابعين للغرب حتى في المعلومات الدينية متوهمين لهم التحرر الفكري في تلك الأغلال .

= وأصل الغلط الذي وقع فيه الأستاذ عدم معرفته بمذهب المسلمين في عاقبة المسيح معرفته بمذهب المسيحيين .. فهو لا يعلم الحقيقة ويقابل جيل قارئ علمها ، بالنكران .. ومن العجب أن الأستاذ يقول بعد أن اطمع مصحح غلطه في مسألة دينية منصوص عليها في القرآن : «ولسكني مع ذلك أحب كل من يحب الدين وأحث الناس على أن يفخروا بالدين .. » فهل هو يحب الدين جزافاً ويحب كل من يحبه من غير تحقيق الحق فيه ؟

أما مسألة الفن القصصى فى القرآن فضلال صاحب الرسالة فيها لا يوزن بميزان
الواقعة لإجماع المفسرين أو المخالفة له ولا بميزان المجتهد المخطئ أو المصيب المستحق
للأجر على كلا التقديرين كما وزنه فضيلة الشيخ شلتوت وأشرك معه فى الرأى فضيلة
المفتى الأكبر السابق على ما نقل عنه صاحب الرسالة فيما كتبه إلى الأستاذ توفيق
الحكيم . وكان هذه الفتوى الأزهرية أبلفت قضية صاحب الرسالة المنازع فيها مبلغ
القضية المحككة بما أعجبت الأستاذ الحكيم آخر المفتين .. حتى قال عن أصحابها : « إن
هؤلاء العلماء شاء لهم اتساع الأفق أن يضيئوا النصوص القديمة بأضواء جديدة دون
أن يحيدوا عن روح الدين وجوهر العقيدة » وإن لم يكن الأستاذ عارفاً لا بروح الدين
ولا بجوهر العقيدة كما أشرنا إليه .

لا يوزن ضلال صاحب الرسالة بما ذكر من الموازين وإنما يوزن بميزان العقل
الذى يظن الأستاذ الحكيم أنه بمنزل عن الدين أى دين كان .. فعند ذلك يتبين أنه
ضلال لا يقبل التبرير ، بل يقضى على مبرره كما يقضى على الرسالة نفسها ، لكونه رمية
للقرآن الذى هو كلام الله فى اعتقاد المسلمين ، بأن وجود شىء فيه لا يقتضى صحته
ومطابقته للواقع . وهو تشكيك صريح فى صدوقية الله بحكم العقل قبل كل شىء بأنه
كفر بالله وانتقاص لمقام الألوهية . فإن لم يكن كفراً بالله فهو كفر بنبوة محمد وتلميح
إلى أن القرآن كلامه لا كلام الله . لا يؤيد هذا الاحتمال الأخير اهتمام صاحب
الرسالة فى سميته لترويج رأيه ، بنى الجهل عن سيدنا محمد بالتاريخ دون نفيه عن الله .
والأستاذ الحكيم الذى يسمى عبثاً بما يكتبه فى أخبار اليوم لمناصرة صاحب
الرسالة وامتداح مساعديه بالفتوى ، غير عابى بما يطوقه من اللوازم العقلية التى
ذكرناها قاضية عليه ... لا بد أن يكون شريكه فى اعتناق إحدى العقيدتين اللتين
أقلمهما كفر بنبوة سيدنا محمد وتجويز وجود الكذب فى القرآن باعتبار أنه كلامه
لا كلام الله ثم تأويله بأنه كذب فنى .. أو أنه كلام الدين فلا يقاس بمقياس الحقيقة

التاريخية لأن الحقيقة الدينية لا يمكن أن توضع تحت مصباح الذهن البشرى . وهذا الوجه الأخير الذى هو زيادة من الأستاذ توفيق الحكيم على تاويل صاحب الرسالة بوضع الإسلام مع المسيحية فى بوتقة ثم اعتبار مكان الحقيقة الدينية أسى من كل حقيقة ... معناه الخفى فى كلام الكتاب المصريين قضاء على الأديان بلطف ولباقة .

ومن عجائب الحباية من الأستاذ الحكيم أنه يحكى فى العدد ١٥٦ من أخبار اليوم شكوى الأستاذ أحمد الشائب أستاذ الأدب فى الجامعة والفاحص للرسالة ثم القائل برفضها .. من كون الجهات الرسمية منته من الكلام .. يحكى شكواه ثم يعلق عليها بما يخيل للقارىء أن الجهات الرسمية منعت الأستاذ صاحب الرسالة من الكلام لا الأستاذ الذى رفضها .. يحكى الشكوى عائثاً للمنع من الكلام ولايساعد جانب المتنوع منه الذى هو الأستاذ فاحص الرسالة ورافضها ، بل يتكلم مؤيداً لصاحب الرسالة المرفوضة كأنه هو المتنوع من الكلام . فهو أى الأستاذ توفيق الحكيم يؤيد المانعين بمناورته فى صورة المهاجمة عليهم ثم يتشدد محايياً لصاحب الرسالة الذى يراه ماشياً فى طريق الحرية الفكرية .. وهو طريق النهضة التى فاتحها فى مصر هو الأستاذ الإمام ، ومتقدماً فى مناورته ضد المتمسكين بكرامة الإسلام والقرآن من أساتذة الجامعة وهم قليلون مثل فاحص الرسالة جزاء الله عنى خيراً كثيراً ..

يتشدد فيدعو رئيس الحكومة - النقراشى بإشارحه الله - إلى مشاركته فى التكلم مصداقاً لما بين يديه من الرسالة الممقوتة ويتشدد أيضاً فى دعوة الرئيس إلى الكلام قائلاً : « ليس هو الذى يخيف الإنجليز بصوته فى مجلس الأمن وبصمته فى مجلس الوزراء ... ولكن الذى يخيف الإنجليز هو هذه النهضة الفكرية التى اعتقدوا أنها من الجامعة . وهذه النهضة الروحية اعتقدوا أنها مرت فى الشرق من مصباح الأستاذ الإمام !.. التقدم الفكرى والروحى فى مصر هو وحده مفتاح القضية المصرية ... وإذا جلت جيوش الاحتلال عن أرضنا .. فلائها لا تستطيع البقاء طويلاً أمام أشعة

عن الفكر والعرفان تمنى أبصارها .. وإذا حسب المستعمرون حساب مصر، فلا أنهم يحشون تلك المنارة الفكرية والروحية أن تلاحقهم بأشمتها في العالم العربي » .

ثم انتهى تحكم الأستاذ الحكيم وتحمسه لترويج الرسالة الجامعية الطاعنة في أمانة القرآن والتي رفضته حتى الجامعة نفسها ... إلى تهديد رئيس الوزارة المصرية في أدق أدوار فلسطين وأحوجها إلى استقرار جميع الوزارات في جامعة الدول العربية المستمدة لمقاومة فكرة التقسيم العربية الظالمة مقاومة حرية ... انتهى تحكم الأستاذ الحكيم وتحمسه لترويج رسالة الأستاذ خلف الله المتقدمة إلى كلية الآداب لنيل الدكتوراه .. في تهديد النقراشي بأشأ بقوله :

« فالأمر خطير يا رئيس الحكومة إلى حد ، أطالبك معه بواحد من أمرين لا ثالث لهما : إما أن تدرأ في الحال الخطر المحيق بهذه المنارة الفكرية والروحية .. وإما أن تستقيل ! »

وأنا أقول لم يقنع حرص الأستاذ توفيق الحكيم على حل مشكلة الرسالة المشنومة المقدمة إلى كلية الآداب ولو كان في نجاح الرسالة ضعيفة مكان كتاب الإسلام في قلوب المؤمنين .. لم يقنع حرص الأستاذ على قضية صاحب الرسالة التي جعلها قضية لنفسه أيضا ، بحلها على الطريقة العلمية والعقلية .. بل راجع في أنجاحها الطريقة السياسية فأراد كسب المسألة العلمية بالسياسة أى بقوة الحكومة .. حتى بنى على كسبها كسب قضية مصر .. وكفى هذا عيبا على الأستاذ المحابي واعترافا بضعف أدلته العلمية التي تمسك بها أولا في ترويج الرسالة .. وقد استحق تحوله هذا من الطريقة العلمية إلى الطريقة السياسية ، تمليقا طويل الذيل ربما لا يتحمله القام .

لكن لا بد من أن اتبسط بعض الشيء فأقول ان معنى ما قاله الأستاذ في هذه الأسطر الأخيرة ... معناه الخفى بالنسبة إلى بعض القراء والجل بالنسبة إلى بعض آخر أن المسلمين ولا سيما العرب إن أرادوا وكانوا جادين في إرادتهم أن يكسبوا

قضاياهم الملقة بينهم وبين الإنجليز وغيرها من دول الاستعمار فعليهم أن يضحوا بدينهم وتمسكهم بقرآنتهم وعقيدتهم في قرآنتهم . وليست هذه التضحية من قبيل مداراة الخصوم ومصانعتهم أو مخادعتهم ، بل في ذلك هدى للعرب إلى طريق النهضة وتحرر من الجلود والتأخر وإشراق للأمم الشرق بنور عرفان الغرب الذي اكتشف مصباحه الأستاذ الإمام ... وهذا النور الذي يصل مصر ببافيس ويربط مكاذن الأزهر يرجع لفضل كما صوره الأستاذ محمد صبيح في غلاف كتابه المسمى « محمد عبده » .. هو الذي يخفف الإنجليز وسائر المستعمرين على قول الأستاذ توفيق الحكيم ويعمى أبصارهم .

ولم يفكر الأستاذ في غرابة خوف الدول الاستعمارية من نور النهضة الفكرية التي اقتبسته مصر الشرقية من الغرب حتى أدى إلى جلاء جيوش الاحتلال عن أرضها .. أي غرابة ... فكانت هذه الحادثة كتحدى تلميذ مصارع لأستاذه الذي علّمه بمض حيل النجاح في المصارعة ولم يعلمه تمامها ... أو كما ظن الغافلون أن انسحاب جيوش الإنجليز والفرنسيين واليطاليين وأساطيلهم من استانبول بعد احتلالها في الحرب العظمى الأولى ، قد وقع خوفاً من قوة مصطفى كمال الحرية التي هزمت اليونان وأخرجتها من أزمير ، على الرغم من أنها أي اليونان كانت حليفة الدول المذكورة الغالبة ثم منتدبتها إلى أزمير .

وأصدق القول في تحليل هذا المقام أن الإنجليز وغيرهم من دول الاستعمار الكبيرة إن انسحبوا من بلاد المسلمين بمد ما استيقنوا نهضة أهلها الفكرية التي أخذوها من وحى المستعمرين أنفسهم فلا يكون ذلك خوفاً من بأس تلامذتهم في تلك البلاد الذين لاشك في أنهم لا يزالون ضعافاً بالنسبة إلى أسلافهم ، وإنما يكون حبا بأولئك للناهضين .. لتكون النهضة الفكرية الموحاة إليهم - والتي وجد الأستاذ توفيق الحكيم أروع مثال لها في رسالة الأستاذ خلف الله المقدمة إلى كلية الآداب للجامعة فؤاد الأول فروّجها وناضل مستنكرها في صفحات أخبار اليوم بكل ما في يديه من قوة القلم

رغم أن الجامعيين لم يتقبلوها بقبول حسن ، فناضلهم الأستاذ أيضا - تقربهم من المستعمرين وتحببهم إليهم ، بقدر ما تبعدهم من الإسلام والقرآن الذى طعنت الرسالة المذكورة فى صميمها قائلة : « إن وجود شيء فيه لا يقتضى صحته » .

فالمستعمرون لا تخيفهم النهضة الفكرية المزعجة إيمان المسلمين بالقرآن بل تحببهم إليهم ، وإنما يخيفهم القرآن كما شهد به القول المروى عن غلادستون .. يخيفهم بقاؤه سليما ومؤمنا به حرفيا عند المسلمين الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون . والذين إن يكن منهم عشرون صابرون يتقلبوا مائتين وإن يكن منهم مائة صابرة يتقلبوا ألفا من الذين كفروا .. والذين قد سبق أن مثلهم من السلف الصالحين ، نصرروا الله فنصرهم وكانت لهم الدولة والغلبة فى الأرض . فالمستعمرون يخيفهم القرآن والإيمان به حرفيا على أنه كلام الله الذى لا يتصور منه الكذب .. لا كلام محمد الذى يكفيه كذبا أن كان كلامه فعزاه إلى الله ... يخيفهم ويسخطهم المؤمنون به ، ويسرهم دخول ثلثة فى إيمان المؤمنين به ليفتحوا حصن الإسلام من هذه الثلثة المفتوحة ، فيجربون طبعها فأحبها بأيديهم من المسلمين الأخلاء .. حبا جما ويتخذون منهم سماسرة للقضاء على إيمان الباقين فيحبسونهم جميعا .. وربما ينجر هذا الانقلاب فى عقيدة الإيمان بالقرآن ، إلى كف أيدى الدول الكبرى الغربية عن بلاد المنقلبين عن صلابة الإسلام إلى حرية الزندقة والإلحاد . وهناقط أعترف للأستاذ توفيق الحكيم بإمكان الحصول للأمم الإسلامية على صداقة الدول الغربية .. فأى أمة من هذه الأمم رأت مصلحتها فى اختيار هذه الطريقة لكسب صداقة الدول الغربية والتخلص من عداوتها .. فلها ما تشاء من اشتراء الدنيا بالدين واستبدال عداوة الله بمداوة الدول أعداء الإسلام . ولا بارك الله فى نهضة أمة مسلمة تتنازل فيها عن إيمانها بصدق القرآن لتكتسب صداقة الدول غير المسلمة . كما ذكر فى قوله تعالى : « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم » .

فهذا مفترق الطرق في تحديد المسألة التي دخلها الأستاذ توفيق الحكيم وأبدى كثيراً من النشاط والتمعن في بحثها .. وكما أن الأستاذ لم يدخر جهداً في الوصول إلى النهاية التي قصدها حتى دعا رئيس الحكومة إلى حسم المسألة راجياً أن يفعل مثل ما فعل أسلافه في المسائل الماثلة التي ذكرها الأستاذ في العدد السابق من أخبار اليوم، كنماذج الأمثال للحكومة الحاضرة - فإني أذهب إلى أكثر وأبعد مما طلبه الأستاذ في حسم المسألة .. بأن يكون الحسم مجاهراً لأساس الخلاف في الأحداث التي تظهر الغيبة بعد الغيبة في الأوساط الفكرية وتثير ضجة تهز كيان الدين في قلوب المسلمين .. مجاهراً للأساس العامل في تلك الأحداث غير خاص بمجزيات المسائل والوسائل ... فليقرر المسلمون فيما بينهم : هل هم باقون على الإسلام وعقيدته التي تمسك بها آباؤهم ثلاثة عشر قرناً أفراداً وجماعات أي حكومات ، راضون عنها ومعتزون بها كما رضى آباؤهم واعتزوا ، مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وسائر ما أنزل في كتابه على خاتم أنبيائه كما آمنوا .. لا مؤمنون بيمض الكتاب وكافرون بيمض ولا متدينون أفراداً ولا دينيون حكومات ومسلمون أسماء وغير مسلمين في الأعمال والآداب ، متبعين سنن غير المسلمين شرباً وبشر وذراعاً وذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلوه .. أم إنهم غير باقين ؟

يقوم الغيبة بعد الغيبة من سولت له نفسه بالخروج على الإسلام في ناحية من نواحيه الاعتقادية فيثور احتجاجاً عليه فئة من الفيورين على دينهم ، ويحميه منهم رجال من الوزراء السبطينين ما أظهره الخارج .. وإن لم يحمه حامٍ عابٍ عاجلاً في المستقبل القريب أو البعيد ينال الرجل مكافأة خروجه بأضفاف ما كان له من المراكز والمناصب يوم خرج وثار عليه المستنكرون .. ويكون هذا المصير له غبطة لآخرين فتتكرر المهزلة في أيام آخر على مسائل أخرى مماثلة وتستقر بدعة استخراج فوائد عند قوم من مصائب الدين .. عادة مستمرة في بلاد الإسلام إلى أن يقضى الله أمراً كان مفعولاً .

هذا ولم يقف حرص الأستاذ الحكيم على تأييد الرسالة الطاعنة في أمانة القرآن ، عند دعوة رئيس الحكومة إلى العمل الحاسم .. بل دعا الله تعالى أيضاً إلى التدخل في الأمر ليصدق صاحب الرسالة في تكذيب ما جاء في القرآن . وهذا هو معنى الجملة الدعائية التي اختتم بها الأستاذ الحكيم قوله في المدد التالي لأخبار اليوم المنشور فيه مقال الأستاذ أمين الخولي المشرف على الرسالة معنوناً « إنها لحق .. ألقوا بي في النار » : « شهادة الأستاذ الخولي خطيرة وإنني أحب أن ألفت النظر إلى نقطة خطيرة فيها ، تلك هي قوله إن الأستاذ الإمام محمد عبده انتهى إلى مثل هذه الآراء منذ اثنين وأربعين عاماً .. إذا كان هذا القول صحيحاً كما يؤكد الأستاذ الخولي ، فلنا أن نطلب تعليلاً لما صرنا إليه . وعلى المسئولين من رجال الدين أن يوضحوا الموقف لأنهم لا يرضيهم أن يرجع إليهم في عهدهم - القهقري بعد نهضة إسلامية بعثها الأستاذ الإمام ، أما رجال الجامعة فيلصق بهم زميلهم الأستاذ الخولي في عقليتهم وخلقهم ، تهمة لا يدفعها عنهم غير دليلهم .. وهي إن صححت لكانت قديرة على هدم « التعليم الجامعي » من أساسه واقتلاع أهدافه من جذورها ... اللهم لا تخيب أملنا كله فيما حسبناه نهضتنا » .

أقول إن الأستاذ توفيق الحكيم يتحكم فيعدل عن محط النزاع الذي هو تهمة صاحب الرسالة إلى تهمة الجامعيين الذين اتهموه ، استناداً إلى قول الأستاذ أمين الخولي المشرف على الرسالة والتفق مع صاحبها في الرأي . لكن شهادة الأستاذ الخولي لا تُسمع ولا تنفع صاحب الرسالة المتهم - كشهادته لنفسه - وقد اتهموه مع المتهم لكون الرسالة وضعت تحت إشرافه ، فضلاً عن أن للأستاذ الهامى مقالة بل مقالات في مجلة « الرسالة » عن هذا الأستاذ الخولي وعن دروسه في الجامعة التي

هو أستاذ البلاغة فيها منذ عشرين سنة كما يقال ... مقالات حسبها قاضية عليه وعاراً على الجامعة^(١) .

وإني ألفت النظر إلى أن الأستاذ الحكيم يهتم باتهام الأستاذ الخولى للجامعيين للتهمين ولا يهتم باتهامهم له ، فإذا السبب لهذا الوضع المعكوس ؟ والجواب أن سند التهمين للرسالة مخالفتها لكرامة القرآن، وسند الأستاذ الخولى التهم للتهمين موافقة الرسالة لآراء الأستاذ الإمام !.. وفي هذا مفتاح هذه الفتنه وما سبقها من الأمثال ... فمن كان اهتمامه بكرامة الأستاذ الإمام فوق اهتمامه بكرامة القرآن لا يسمع كلام التهمين للرسالة ويفتح أذنيه بين إطار من كفيه لسماع من يتهم التهمين .

ومن أعجب المجائب أن التهمين لصاحب الرسالة من الجامعيين وغير الجامعيين يقطعون التهمة في الرسالة والمشرف عليها ولا يمدونها إلى الأستاذ الإمام ، على الرغم من أن كلاماً من الأستاذين اللذين اتهموها دافع عن نفسه بإيراد جل من أقوال الأستاذ الإمام ، تتفق مع الأقوال التي وردت في الرسالة واتخذت تهمة لها والمشرف عليها ، كما يفهم أيضاً من قول الأستاذ الحكيم الذي نقلناه آنفاً . فذلك الأقوال إن صحت نسبها إلى الإمام فلا كلام عند الأستاذ الحكيم في استحقاق الأستاذين التهمين لكسب القضية ضد متهميها وفي انتقال التهمة منهم إليهم .. بل وعلى ما يلزم عندي أيضاً لا كلام في براءة الأستاذين عن التهمة عند متهميهم أنفسهم إذ كانوا في اتهامهم لا يمدونها إلى الأستاذ الإمام ، فكيف يصح أن يكون قول تهمة إذا قاله زيد ولا يكون إذا قاله عمرو .. وقد رأينا متهمي صاحب الرسالة والمشرف عليها على ما فيها من أقوال قال مثلها الأستاذ الإمام قبل اثنين وأربعين عاماً .. رأيناهم سكتوا إذا جاء دور

[١] فاته الذي هو أبو المسيح عند النصارى أخو محمد ، على قول الأستاذ الخولى في محاضراته أو بمثابة الأخ مخاطبه بأخى !! فكان أستاذنا يقول : وهكذا يكون أستاذ البلاغة في عصر الحرية والمساواة والديمقراطية وفي عصر التقريب بين الطبقات .

الكلام إلى اتهام الأستاذ الإمام وذلك عند تمسك الأستاذين المتهمين بأقواله دفاعاً عن نفسيهما وهم الآخرون يُتهمون بهذا السكوت إلا الأستاذ الشائب المنوع من الكلام.. وقد رأينا بين الساكيتين إذا جاء دور الكلام على الأستاذ الإمام الأستاذ علي الطنطاوي الذي من عادته أن يتظاهر متحمساً في مثل هذه الأدوار والذي قال عند إحدى حملاته المشورة في مجلة « الرسالة » : « لو قال ما نقلته عنها (يعني رسالة الأستاذ خلف الله) معتقداً به أبو بكر وعمر لكفر به أبو بكر وعمر وصاروا به أبا جهل وأبا لهب . » فهل مركز الأستاذ الإمام في الإسلام أحسن من مركز أبي بكر وعمر ؟ .

ومما رأينا في هذه المسألة قول عميد كلية الآداب صديقنا الدكتور عبد الوهاب زام بك تخفيفاً عن كاتب الرسالة : « إني فيما أعرف عنه وكما يبدو من كتابته شاب مسلم قصد أن يدفع عن القرآن بعض شبه الملاحدة أو رجال الأديان الأخرى فجاربه رأيه عن القصد وحادبه اجتهاده عن سواء السبيل » وقد كتب الأستاذ الطنطاوي ما نقلنا عنه آنفاً ، معلقاً على قول العميد ومشهداً ... ولعل الدكتور العميد الذي شهد على إسلام الرجل ، غاب عنه أن الاعتداد بإسلام أحد مشروط بسلامة عقيدته وابتعاده في عقيدته عما يناقض الإسلام ، ولا يبرره قصد الدفاع عن القرآن بمد أن تضمن دفاعه التنازل باسم التأويل عن صحة القرآن في بعض ما ينطق به نصوصه ، فيكون ذلك قبولا لدعوى أعداء الإسلام في القرآن لادفعا لشبههم .

وأخيراً انتهى أمر صاحب الرسالة رسمياً فيما قال عنه عميد الكلية ونقلناه قريباً إنه شاب مسلم لم تخرجه رسالته من الإسلام ، فقد انمقدت بأمر وزارة المعارف - علي ما كتبه أخبار اليوم تحت عنوان « عاصفة تهدأ » - لجنة مؤلفة من أستاذ الشريعة

في كلية الحقوق ووكيل كلية الآداب ، تُحقق ماورد في تقرير الأستاذ أحمد أمين بك عن اتهام صاحب الرسالة بأنه ذهب في رسالته إلى ثلاثة أمور أولها أن محمدا فنان هذا القرآن وصانعه الخ.. وقد سلم صاحب الرسالة بأنه لو قال شيئا من هذا كان كافرا، كما قال الأستاذ أحمد أمين بك إنه قال هذا فعلا.. أما اللجنة الجامعية فقد قالت بالعكس: «.. أما القول بأن محمدا فنان بهذا المعنى فإنه قد يستنتج من عبارة الرسالة في آخر صفحة ١٢٥ وأول صفحة ١٢٦ ورأت اللجنة أن العبارة التي قد يُستند إليها في هذا ليست صريحة ولا قطعية الدلالة على معنى معين ، ولكن توجد في صفحة ١٦٩ من الرسالة عبارة أخرى تدل على أن الكاتب لا يمتنع أن محمدا فنان هذا القرآن وإنما يؤمن بأن القرآن نزل من السماء على أنه معجزة العرب الكبرى وأوحاه خالق مبدع منزّه عن كل ما يتصف به البشر » .

وأنا أقول لم أر الرسالة كما لم يرها الكثيرون^(١) وعابهم الأستاذ سيد قطب بأنهم حكموا عليها من غير أن يقرأوها . لكنني قرأت مع الناس في مجلة «الرسالة» لصاحب الرسالة وفي أخبار اليوم للأستاذ أمين الخولي المشرف على الرسالة، مقالات بتوقيعهما كافية في اتهام كل منهما ناصة على أن وجود شيء في القرآن لا يقتضى صحته ، وهما ينتقلان هذا القول عن الأستاذ الإمام ويتعززان بل يعترزان بالاستناد إليه في قطع أسنة التهمين - وفيهم الأستاذ أحمد أمين بك الذي لا يُتهم بالجمود وضيق الأفق في الأفكار الدينية - حتى أن الأستاذ المشرف قال في دفاعه عن الرسالة : « إنها الحق.. الأقواب في النار » وقد صدقه قرار اللجنة الأخيرة المؤلفة بأمر وزارة المعارف على براءة صاحب الرسالة ، لكننا نحن لانستدل على تعيين الحق والباطل بقول فلان أو قرار لجان، لاسيما وأماننا سوابق من الوزارات المصرية تحت الخارجين على الدين ، وكان اعتماد الأستاذ الخولي

[١] لأن أصحابها هربوها كما يهرب الخشيش تاجروه ولا عجب فإن أصحاب الرسالة أيضا راموا تجارة المناصب والمنافع في عصر العجائب ، وإنما المجب كون الحكومات يهصر لاتهم المهرين بل تكافئهم .

عليها في قوله الحماسي : « إنها لحق ألقوا بي في النار » لاعلى أنها حق يضحى بالنفس في سبيله ويكون المضنون عشاق الحق المحققين ، لا النساقين وراء شهرة الأستاذ الإمام والمقلدين لمن سمعوا من بعض أبطال علماء الغرب أنه قال مثل ذلك القول ... وإذا لم يكن فنان القرآن على فهم اللجنة الجديدة من قول صاحب الرسالة ، سيدنا محمد وكان فنانه هو الله انتقل احتمال الكذب السائق في الفن القصصى - على مذهب الرسالة - إلى الله .. ولا ينفع صاحب الرسالة ما كتبه في مجلة « الرسالة » دفاعا عن نفسه أن الأساطير التي ذكرها المشركون ردا للقرآن إليها وطنفاه ليست بمعنى الأكاذيب ، بل بمعنى الأقوال مطلقا ، واستدل عليه بقوله تعالى « وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا قل أنزله الذى يعلم السر فى السماوات والأرض » حيث تهتم الآية فى رد قول المشركين بكون القرآن كلام الله لا كلام الأولين . واللجنة المؤلفة بأمر وزارة المعارف المشتملة على عبدالوهاب خلاف بك أستاذ الشريعة لكلية الحقوق بجامعة فؤاد للنظر فى رسالة الفن القصصى فى القرآن والمقررة على براءتها من تهمة الطعن فى القرآن ، إنما اهتمت بناحية براءة الرسالة من تهمة عدالقرآن تأليف سيدنا محمد لا كلام الله^(١) ولم تهتم بما فيها من القول بأن القرآن لا يعنيه أن يكون جميع قصصه متفقة مع الحقائق والوقائع .. فؤلف الرسالة كالمشرف عليها ليس لإبطال الاعتماد على ما يعرفه من مساهمة الوزارات المصرية فى أمر الدين وضمف التمسك به فى أوساط المثقفين الجدد المتتلين بتقليد المبادئ الغربية من ناحية وتقليد الشيخ محمد عبده من ناحية الذى أحدث بما أسرف من تأويلاته لنصوص القرآن مادية جديدة فى الإسلام أو باطنية جديدة متمشية مع مادية الغرب . أما دفاعه عن الإسلام ضد أعدائه فقد تبخر بين قهقراته

[١] مع أن فى اهتمام صاحب الرسالة بنفى الجهل عن سيدنا محمد بالتاريخ عند ما يرى قصص القرآن مخالفة للحقائق التاريخية كما سبق نقله منا فى هذا البحث عن المقالة المنشورة فى « أخبار اليوم » - مايو ١٩٢٨ - بحق أن القرآن فى نظر صاحب الرسالة تأليف محمد .

أمامهم .. وقد سبق أن ناقش الأستاذ فرح أنطون صاحب مجلة « الجامعة » مداخلة عن الدين ضد الإلحاد ، وفي النتيجة ازداد مستبطنو الإلحاد بين النفتين بمصر كما أشار إليهم الأستاذ فريد وجدي بك في مقالة من مقالاته وإني أسجله عليه في هذا الكتاب عند كل مناسبة .. ومعناه هنا أنه نجحت دعوى الأستاذ فرح أنطون ، ولم تنجح مداخلة الأستاذ الإمام .

ومن كتبوا في بحث رسالة الفن القصصى في القرآن الأستاذ سيد قطب صاحب كتاب « التصوير الفني في القرآن » لكن مقالات هذا الأستاذ التي كتبها في مجلة « السوادي » تتأخر بأنها حملت على الطرفين من صاحب الرسالة والأستاذ أمين الخولي الشرف عليها ومن الحاملين عليهما المهديين بإخراجهما من دائرة الإسلام .. وتمتاز أيضا بأنها كاشفة عن أسباب وأغراض حملت الأولين على إثارة الضجة على نفسيهما والرغبة في الفرقة التي تلفت النظر وتحدث حدثا يلفت عليه الناس .. والأخيرين أو البعض منهم وهو الأستاذ أحمد أمين بك والأستاذ حسن الزيات صاحب مجلة « الرسالة » على رد جميل الأستاذ أمين الخولي .

قال « فذكرت الوقائع ليعلم الناس أية مهزلة تكن وراء الموضوعات الجديدة . وكيف تُمنح أرق الشهادات العلمية وتمنع في جامعتنا الوليدة وكيف يصير الكثيرون ذكارة أو ماجسترات وكيف لا يصيرون ... ثم قال « ولكن ما شأن مجلة الرسالة لتوعمرها المباس وما شأن الأستاذ توفيق الحكيم ، وقد أرسل الأستاذ على الطنطاوى سيحجته الفرقة الطنطائى وسيف الإسلام على رأس الطالب الجامعى وأستاذه . وبذلك وصلت المهزلة أول أهدافها »

والأستاذ قطب ، على الرغم مما ذكر في خارج الموضوع أمورا كثيرة لآتمنيى ، قد خدم الحقيقة في فتح عيون القراء وسجل على أن الخروج على الإسلام والقرآن بمصر يذهب بالخارجين إلى ماراموه من الوظائف والناصب ، قال : « ثم تمضى خطوة

إلى الأمام فتجد رجالا من رجال الدين ورجالا من المحترفين حماية الدين لم يطلع أحد منهم على الرسالة ولم يحقق قضايا ومواجها ولم يعلم أكثر من إشاعة تشيع، أو تلخيص ينشر، أو تقرير لا يكون صوابا .. ترى هؤلاء الناس لا يحترمون أنفسهم ولا يحترمون إسلامهم الذى يوجب التثبت قبل الحكم، يشيرون ضجة حمقاء شمواء، يرفعونها إلى القصر ويصرخون بها فى الطرقات .. ويهتفون بها فى الصحف أحرقوا الرسالة اطرءوا انخلوا من الجامعة طلقوا زوج الطالب الجامعى ... مهزلة لا تقع إلا فى مصر .. وحاققة ليس وراءها تمقل، وضجة ينقصها الإخلاص الصحيح .

« ووقف الطالب الجامعى خلف هذه المهزلة يندبها بالوقود كلما هدأت والدنيا لا تكاد تسمعه من الفرح وأحسبه قد أعد نفسه عميدا لكلية الآداب ثم مستشارا فنيا لوزارة المعارف أو يمد نفسه لأن يكون وزيرا للأوقاف ... ألا يعرف مثله أن الضجة التى نارت حول كتاب « الأدب الجاهل » للدكتور طه حسين بك هى التى جعلته عميدا لكلية الآداب ومستشارا فنيا بমে ؟ ألا يمتد مثلا أن الضجة التى نارت حول كتاب « الإسلام وأصول الحكم » للأستاذ عبد الرازق بك هى التى جعلته كذلك وزيرا للأوقاف ؟

« فلماذا إذن لا يرشح نفسه لأحد هذه المناصب ، ونحن فى مصر . والضجات الحقاء التى يثيرها رجال الدين والمحترفون حماية الدين حول هذه الموضوعات ترفع الذكر وتنشر الصيت وتغير الأقدار . »

أقول فهل على رأى الأستاذ قطب خير للذين أثاروا الضجة من رجال الدين والمحترفين حماية الدين على الطالب الجامعى أى صاحب رسالة « الفن القصصى فى القرآن » وحققهم الأستاذ .. خير لهم أنفسهم بل خير للدين نفسه أيضا أن لا يثيروها عليه فيخدموا من حيث لا يشعرون أغراضه المفكرة فى اكتسب الشهرة وتصيد المناصب

بواسطة الخروج على الإسلام والقرآن ؟ فقد أصبح مبلغ الفساد بمصر في رأيه إلى الحد الذي لو قلت للخارج المعتدى على كرامة الإسلام وقداسة القرآن : « أسأت » كان تأثير قولك هذا عند الرأي العام الحاكم في تقسيم المناصب أو في تمييز السوء من المحسن .. كأنك قلت له : « أحسنت » !!

أم إن الأستاذ لا يرى في رسالة الطالب الجامعي ولا في تأييد أستاذه المشرف عليها ما يستحق الضجة التي أثارها عليهما المثيرون ؟ وإنما يرى خطأ الطالب بل وأستاذه المشرف على رسالته أيضا - الذي يراه الأستاذ قطب في أزمة نفسية وقد حكاها مفصلة في مقالاته - في قياس نفسيهما على الدكتور طه حسين بك والأستاذ علي عبد الرازق بك كما يفهم من قول الأستاذ بعد أقواله المنقولة آنفا : « وليس صغار الطلاب مكلفين أن يدركوا أن للدكتور طه حسين بك مواهبه الذاتية وأن للأستاذ علي عبد الرازق بك ميزاته الشخصية والعائلية .. فهم معذورون إذا رأوا هذا الطريق جيد التوصيل » أقول وهل هم معذورون أيضا ومعههم الأساتذة الشرفون عليهم ، في التلعب بكرامة القرآن ابتغاء لنيل المناصب العالية ؟ ومن عبّدهم طريق التوصيل هذه ، إن كان الدين اتخذهم قدوة لهم نالوا ما نالوا بمواهبهم وميزاتهم ، لا بما ابتدعوا في القرآن والإسلام ما يحس كرامتهما له ولماذا لم يحل - على الأقل - شذوذهم هذا بينهم وبين المناصب المذكورة التي نالوها في بلد إسلامي عريق ولو بمواهبهم وميزاتهم ؟ وعلى كل حال فلا يفهم موقف الأستاذ قطب من اتهام الطالب الجامعي وأستاذه المشرف على رسالته ، بقدر اتهام المثيرين عليهما الضجة من رجال الدين ومن الذين سماهم المحترفين حماية الدين ، وإن كان مذهب الأستاذ لا يتفق مع الأولين في تصور التصوير الفني في القرآن ، بمعنى أنه يراه أعلى شأنًا من عرض قصصه على تصديق المؤرخين من أهل الغرب والشرق ثم تأويله عند الاختلاف معهم بالمساحة الفنية . ومع هذا لا يبت الأستاذ في فساد مذهبهما بل وفي صحة مذهبه نفسه أيضاً ، حيث

قال في آخر مقالاته الثالثة المنشورة في مجلة « السوادى » بعد إيضاحاته القيّمة المسفرة عن إعظام القرآن :

« وبعد فلست أنكر أن شبهات اعترضت طريق وأنا أبحث موضوع القصة في القرآن ومشاهد القيامة في القرآن أهذا كله مسوق على أنه حاصل واقع ؛ أم أن بعضه مسوق على أنه صور وأمثال ؟

« وقفت طويلاً أمام هذه الشبهات ولكنى لم أجد بين يدي حقيقة من حقائق التاريخ أو حقائق التفكير فاطمئن إلى يقينيتها وقطعيتها ، فأحاكم القرآن إليها وما كان يجوز لى أن أحاكم القرآن إلى ظن أو ترجيح .

« ولم أكن في هذه الوقفة رجل دين تصده العقيدة البهتة عن البحث الطليق بل كنت رجل فكر يحترم فكره عن التجديف والتلفيق .

« فإذا وجد سواى هذه الحقيقة التى يحاكم إليها القرآن فإنى على استعداد أن أستمع إليه فى هدوء واطمئنان .

أقول : لا يحتاج إلى البحث والتنقيب عن حقيقة من حقائق التاريخ أو التفكير ليحكم إليها القرآن ، إلا من يخالج قلبه الشك فى كونه كلام الله الذى لا تحوم حوله شبهة الكذب . وبعد استيقان أنه كلام الله يكون البحث فى حاجة إلى حقيقة تاريخية أو تفكيرية ليحكم إليها ، تناقضاً لا يقبله منطق الفكر والمقل قبل الحقيقة التاريخية التى لاتعدل الحقيقة الفكرية والتى يقول عنها الأستاذ حسن الزيات فى مجلته عدد ٨١٦ التاريخ مادته عمل ابن آدم وابن آدم حيوان كذاب لا يقول الحق على نفسه ولا ينقل الصدق عن غيره إلى آخر ما قال فى مقالة برأسها عن منزلة ما يسمونه الحقائق التاريخية بالنسبة إلى الحق وأحسن كل الإحسان .

وأنا لا أقول هذا القول كرجل دين تصده العقيدة البهتة عن البحث الطليق ،

بل رجل عقل ومنطق يصدانه عن التناقض المستحيل ويحترم دينه وعقيدته في ضمن احترام العقل والمنطق ، وليس رجل الدين في الإسلام من يكون في واد والعقل والمنطق في واد آخر ، بل هذا الرجل أشد تمسكا بالعقل والمنطق من غيره كما يتبين قارئ هذا الكتاب ، حتى إنى أرى الأستاذ قطب النى يقول في مقالته المارة الذكر : « إن الذهن البشرى خليق بأن يدع للمجهول حصته » دون رجل الدين في تقدير العقل الذى لا يلتبس عليه المحال بالممكن ، قيمته فهو أقوم قسطاس في الفصل بينهما وليس له أن يدع للمجهول حصته في هذا التمييز. ومادام يعرف هو أى العقل حدود الممكن والمحال بمبادئه الأولى التى فطره الله عليها فى إمكانه أن يدرك بسهولة ما يصلح لأن يكون متعلقاً لقدرة الله وهو جميع الممكنات التى لا حدها ولا حصر وما لا يصلح له ، وهو ينحصر فى أمور معينة مستحيلة يعرفها العقل بالبداهة الفطرية كجمع التقيضين ورفعهما والدور والتسلسل. فالعقل المقيد بقوانينه الخاصة مهما كان طليقاً فليس له أن يكون أداة شبهة فى المقيدة الدينية المتعلقة بالقرآن الذى هو كلام الله ، إلا أن ينطلق خارقاً لقوانينه نفسه. فهو أى العقل الحر فى دائرة قوانينه الخاصة حسب المسلم نبزاً فى إنارة طريقه إلى أصول المقائد الدينية. ولذا قال خضر بك أستاذ السلطان محمد القانع العثمانى وأستاذ المحقق الخيالى أيضاً صاحب التمليلات الدقيقة على شرح العلامة التفتازانى للمقائد النسفية ، فى قصيدته النونية الكلامية :

وواقع كل ما نص الصدوق به من ممكن كصرط أو كيزان
قصص القرآن كلها ومَشاهد القيامة المذكورة فى القرآن كلها ما دامت من
الممكنات وما دام الله قادراً على جميع الممكنات - كما هو مقرر فى علم الكلام - فلا
وجه لصاحب العقل وصاحب الفكر الحر أن يتردد فى قبول ماورد فى القرآن منها كما
ورد .. فلو عرف الأستاذ قطب هذه الحقيقة الوجيزة التى يتضمنها بيت خضر بك ،

أو لو لم يكن الأستاذ أجنبيا عن العلوم الإسلامية لحد أن لا يعرف أن الله قادر على جميع الممكنات ، أو لو لم يكن غافلا عن عدم جواز وضع حد للممكنات الواسعة الحدود إلا بالهال .. لما احتاج إلى أن يقول : « وبعد فلست أنكر أن شبهات اعترضت طريق وأنا أبحث موضوع القصة في القرآن ومشاهد القيامة : أهذا كله مسوق على أنه حاصل واقع ؟ »

نعم ، تلك الشبهات التي اعترضت طريق الأستاذ قطب والتي اعترض أكثر منها طريق غيره مثل الطالب الجامعي وأستاذه الخولي ومن سبقهما من أصحاب الفن بمصر .. تلك الشبهات اعترضت طريق كثير من الناس^(١) بعد مقررات وضمها الأستاذ الإمام قبل أربعين سنة وضعف بها حصن القرآن من مركزه الراسخ في قلوب المؤمنين فتضمنت تأويلاته الموجهة نحو المنغيات مطلقا أو بالنسبة إلى أهل الأزمنة البعيدة عن زمان الأنبياء مثل الملائكة والشیطان وأحوال القيامة والمعجزات ، نفي هذه الأمور نفيا مؤولا !.. وقد صرح بذلك الطالب الجامعي وأستاذه في الجرائد والمجلات عند الدفاع عن نفسيهما أمام الضجة المثارة ضدما من رجال الدين وتمحيص بنقل كلمة الأستاذ الإمام الناصة مثلا على أن وجود الشيء في القرآن لا يقتضى صحته ووقوعه .. وقد كان وجود الشيء في القرآن حجة عند المسلمين بصحته لا تمدلها حجة ولا يتناولها تأويل ، إلا إذا كان الحل على ظاهره يستلزم محالا عقليا كقولته تعالى « الرحمن على العرش استوى » و « جاء ربك » .

فإذا لم يقتض وجود شيء في القرآن صحته ووقوعه مع كون وقوعه في متناول قدرة الله لعدم استلزامه المحال العقلي بمجرد اسقباد المستبعدين الذين لا يقدر الله

[١] والأستاذ قطب الذى لم يأل جهدا فى الاعظام بشأت القرآن ولم يرضى لله عنه محاكمة نصوصه الى حقيقة تاريخية أو تفكرية ، فهو أقرب الضالين فى تقدير القرآن ، الى الهدى . وإنى أتمنى له تمام الهداية الى أن لا يكون عنده مسألة جديرة بأن تسمى حقيقة تاريخية إذا كان كلام الله نزل على خلفائها .

حق قدره ولا القرآن الذى هو كلام الله حق قدره ولا سعة حدود الممكنات التى يدخل جميعها تحت قدرة الله حق قدرها .. فاذا يكون معنى قداسة القرآن التى يعترف بها الأستاذ قطب ؟ وماذا يكون الفرق بين كلام الله وكلام البشر ؟ أم القداسة المعترف بها للقرآن لا تبلغ مبلغ أن يكون كلام الله ؟

فهذه النقطة المنتهى إليها الكلام هى منبع جميع المشكلات والشبهات فى موقف القرآن التى تنتاب أفكار المصريين من كتاب مصر وعلماؤها بعد أستاذهم وإمامهم الشيخ محمد عبده ، التى تختلف شدة وخفة باختلاف أشخاصهم ، أو قل إن شئت : بالنسبة إلى شدة إيمانهم بالشيخ وضعف إيمانهم بالقرآن !.. وإذا فكرت وتعمقت فى التفكير فأدنى شك فى قداسة القرآن وأقل استبعاد لصدقه فى جميع ما نص عليه بآيات التفسير فأدنى شك فى قداسة القرآن وأقل استبعاد لصدقه فى جميع ما نص عليه بآيات التفسير فإدنى شك فى كونه كلام الله بدلا من كونه كلام محمد ، ثم يُعدى الشك نبوته صلى الله عليه وسلم بل نبوة جميع الأنبياء فيتركز فيها بل يتقوى ويتحول إلى النفي البات بإنكار المعجزات التى هى شواهد نبوتهم وقد اشتهر هذا الإنكار من كتاب مصر وعلماؤها المصريين ، حتى ظن الدكتور توفيق الطويل مدرس الفلسفة بجامعة فاروق أن ابن خلدون شذ فاعترف بالمعجزات من غير تأويلها بما يخرجها عن كونها خارقة لسنة الكون ، مع أن جميع علماء الإسلام متفقون قبل ابن خلدون وبعده فى الاعتراف بها من غير تأويل .. وليس الشذوذ فى ابن خلدون المعترف بل فى الأستاذ الإمام المؤول ، إذ التأويل كما يخرج المعجزات عن كونها خوارق ، يخرجها أيضا عن كونها معجزات . ولا يفرنك قولهم : « إن المعجزات غير القرآن شبهة لا حجة » أنهم يعرفون بمعجزة القرآن باعتباره معجزة عقلية وإنسانية وخارقة . وقد سبق منا شرح قولهم هذا . كما أن ذلك الاعتبار الخاص منهم بالقرآن تستر فى إنكار معجزة القرآن ، وهم ملاحدة مستبطنون كما وصفهم الأستاذ فريد وجدى بك . متظاهرا باستثناء نفسه من بينهم -

في قوله الذي أردده كثيراً في هذا الكتاب ، لا مجاهرون ، وإلا فإعجاز المعجزة ليس إلا في خرقها لسنة الكون .. ولا بد أن تكون معجزة القرآن كذلك .

وعند ضم إنكار المعجزات التي هي شواهد صدق الأنبياء في دعوى نبوتهم ، إلى عدم تصديق القرآن في كل ما حكاه عن الأنبياء وغيرهم ، كما علم القارى من رسالة الفن القصصى في القرآن .. ثم تجريد النبي في التمرير الذي ذكره الشيخ محمد عبده له ، من خواص النبي المعروف في الإسلام - لاسيما من أخص خواصه الذي هو الوحي وسيأتى بحثه في هذا الكتاب - ثم إنكار وجود الملائكة الذين ملك الوحي منهم وتأويلهم بالأرواح والقوى .. ثم النظر إلى اجتماع هذه الإنكارات في الشيخ - يكون الإنسان معذوراً في سوء ظنه بدين هذا الشيخ الذي هو أستاذ وإمام عصر الفن الدينية بمصر وسند مؤلف رسالة الفن القصصى وأستاذه المشرف على رسالته - سندهما الذي أصمت اسمه السنة الثاشرين عليهما - موجهاً ذلك الظن السيء الذي يكاد أن يكون يقيناً ، إلى إيمانه بالنبوة . وقد عرفت ماهية هذه الإنكارات عدا إنكار الملائكة ودرجة منافاته لمقيدة الإسلام .

أما إنكار وجود الملائكة - ومثله إنكار وجود الشيطان الذي لم يهمله الشيخ أيضاً^(١) - فإني لا أقضى العجب من جرأة الشيخ على هذا الإنكار من غير أكثرات منه بمصادمته لآيات جد كثيرة من القرآن ناطقة بوجود طائفة من عباد الله تسمى ملائكة .. ولا يمتني زيغ الشيخ وضلاله في دينه إذا اعتدبت أنا وسلم المسلمون من سراية زيغه إليهم .. ولكنه يمتني كل العناية إذا رأيت يجر من ورائه الجيل الحاضر

[١] وقضية الشيخ شلتوت عضو هيئة كبار العلماء ومنكر وجود الشيطان غير مبتكر في هذا الضلال بل تابع الأستاذ الإمام .

من مثقفي المسلمين الذين سحرتهم شهرته في التجديد ولم تسفل لهم ثقافتهم بالتمييز بين الحق والباطل من الجديد .. وقد كان الإسلام القديم يسمى الحادث بدعة ويأخذ حِفْزه في انتقاء النافع منه لا يفره كل ما هب ودب ، ولا يقول لكل جديد لذة .
قال الشاعر :

لكل جديد لذة غير أنني وجدت جديدا الموت غير لذني
فلن لم تجد عنايتي بوزن مبتدعات الشيخ محمد عبده في ميزان التحقيق ،
ما تستحقه من الاهتمام والالتفات في الجيل الحاضر بمصر لانفلات أزمة عقولهم إلى
تقليد الشهرة الواصلة إليهم من الغرب والشرق ... فسيهم بها الجيل الآتي إن شاء الله
وهو شهيد على أني قد بلغت .

نصوص كتاب الله على وجود طائفة من عباده تسمى ملائكة

وهي جمع ملائكة على الأصل لأن الهمزة متروكة بكثرة الاستعمال .. فلما جمعوها
ردوها . وهو مقلوب مألك من الألوكة بمعنى الرسالة .. سموها به لتكون الطبقة العالية
منهم رسلا بين الله والناس . وقد اختلف علماء الإسلام في المفاضلة بين الملائكة والبشر ،
لكن الراجح تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وتفضيل رسل الملائكة على عامة
البشر وتفضيل عامة البشر على عامة الملائكة ، والدليل على هذا الترتيب مذكور في
الكتب الكلامية .

وعلى كل حال فهم يوصفون بما يوصف به ذوو العقول والحياة يثقلون القول
ويقولون ويخطبون كما يخطبون لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ولا

يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون . وأول شاهد على ما قلنا تسميتهم بالملائكة التي هي بمعنى الرسل ، وقد قال الله تعالى : « الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس » وقد قال : « الحمد لله قاطر السموات والأرض جاعل الملائكة رسلا أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء إن الله على كل شيء قدير »^(١) والمراد من الرسول في قوله تعالى في سورة التكوير : « إنه لقول رسول كريم ذي قوة عند العرش مكين مطاع ثم أمين وما صاحبكم بمجنون ولقد رآه بالأفق المبين » - جبريل عليه السلام ، وفي وصفه بذى قوة مانع آخر عن تأويله بالقوة ، وإلا كانت للقوة ، قوة .. ومثله قوله تعالى في سورة النجم : « علمه شديد القوى ذو مرة فاستوى وهو بالأفق الأعلى ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى ما كذب الفؤاد ما رأى » لأن المراد من هذا العلم الشديد القوى أيضا جبريل .. فهل تصلح القوى التي أول بها الشيخ محمد عبده الملائكة ، أن توصف بالتعليم ؟

ولا ينحصر تعبير القرآن عن الملائكة بالرسل فيما ذكرنا ، قال « ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاما قال سلام فما لبث أن جاء بمجل حنيذ فلما رأى أيديهم لا تصل إليه نكرهم وأوجس منهم خيفة قالوا لا تخف إنا أرسلنا إلى قوم لوط .. ولما جاءت رسلنا لوطا سيء بهم وضاق بهم ذرعا وقال هذا يوم عصيب وجاءه قومه يهرعون إليه ومن قبل كانوا يعملون السيئات قال يا قوم هؤلاء بناتي هن أطهر لكم فاتقوا الله ولا تخرجون في ضيقي أليس منكم رجل رشيد قالوا لقد علمت ما لنا في بناتك من حق وإنك لتعلم ما تريد قال لو أن لى بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد قالوا يا لوط إنا رسل

[١] كنت قرأت في « منبر الشرق » الأغر لرجل يكتب فيه الفينة بعد الفينة : أن ما في كتب التفسير من الملائكة ذات الأجنحة حديث لإسرائيل لا أصل له . فلعل الرجل لا يقرأ كتاب الله أو لا يبول عليه تأويله على أقوال الأستاذ الإمام .

ربك ان يصلوا إليك فاسر بأهلك بقطع من الليل .. الخ » وفي هذه الآيات دلالة ظاهرة على أن الملائكة مستعدون للظهور في غير صورتهم الأصلية كما ظهر المرسلون منهم إلى قوم لوط في صورة أناس من الشبان الحسن .

فمن سئلت له نفسه إنكار وجود الملائكة وتأويلهم - من غير داع - بنفي ما نعرفه نحن المسلمين وعرفنا القرآن أى القوى والأرواح ، ومن غير اكترات بما في تأويله من إلغاء جميع ما جاء به كتاب الله للملائكة من الأوصاف الكثيرة المختلفة التى لا تنطبق على غير ذوى العقل والشعور والحياة ، مثل « عباد مكرمون » و « الملائكة المقربون » و « الملائكة يشهدون » و « يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا » و « الذين تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم ، ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون » و « يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون » « لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون » « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون » ... وجميع ما فيها من صيغ الجمع جمع العقلاء والضمائر ضمائر العقلاء - فهو^(١) مجنون مصاب في عقله إن لم يكن مصاباً في دينه^(٢) .

[١] جواب « من سئلت له نفسه » في صدر الكلام

[٢] مفرطاً في احترام نصوص الله في كتابه ... وليس بشيء ما يقوله اصحاب هذا المفرط المغترون بمقرراته مثل الطالب الجامعى صاحب الرسالة الموقوتة وأستاذة المشرف على رسالته : « ان إيمان المؤول يكون أقوى من إيمان المستسلم بنصوص القرآن في القصص وغيره من غير تأويل » فأى الإيمائين أقوى من رجلين يؤمن أحدهما بوجود الملائكة المذكورين في كتاب الله بأوصاف مختلفة لا تنطبق إلا على الكائن الحى العاقل فيؤمن بوجودهم طبق ما ورد في الكتاب من غير حاجة إلى تأويل يغيرهم عما ورد ، ولا يؤمن أحدهما بوجودهم إلا بتأويل يغيرهم إلى حد انه ينفيهم ، كأن قدرة الله لا تسع لإيجاد المنصوص عليهم بعينه لكون المؤول العاقل يظنه محالاً عقلياً كما قال الله تعالى « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين » .

وهل لا يخاف منكر الملائكة قول القرآن : « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله والملائكة والكتب والنبيين » وقوله « آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » وقوله « ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً » .

فهذه الآيات صريحة في كون الإيمان بالملائكة من أركان الإسلام ، معدوداً في صف الإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر .. والشيخ محمد عبده إمام وأستاذ مصر الحديثة ساء عن هذه الآيات المروعة أو لاه . وقد أدهشني مما كتب الطالب الجامعي المار الذكر دفاعاً عن رسالته في الفن القصصي وأسوة بإنكار الأستاذ الإمام كثيراً مما جاء في القرآن ، قوله المنشور في مجلة « الرسالة » عدد ٧٥٠ عن إنكار الملائكة الكاتبين لحسنات الإنسان الملازمين لجانبه الأيمن والكاتبين لسيئاته الملازمين لجانبه الأيسر : « هل ترى شيئاً من هؤلاء الملائكة مهما طال نظارك إلى جانبيك » كأنه يتهمك أو يماند قوله تعالى : « وإن عليكم لحافظين كراماً كاتبين يعلمون ما تفعلون » وقوله : « ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد » .

والذين ينكرون وجود الملائكة بحجة أنهم لم يروا أحداً منهم إلى الآن فسيندمون « يوم يرون الملائكة لا بشرى يومئذ للمجرمين ، هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً قل انتظروا إنا منتظرون » يندمون « إذا دكت الأرض دكا وجاء ربك والملك صفا صفا » وأما نحن فلا نؤول من هذه الآيات إلا بحجى الرب لتزهره عن الأوصاف الجسمانية كالحركة والسكون وتؤمن بما عدها كما ورد ، من غير تأويل .

آيات الملائكة في كتاب الله كثيرة جداً^(١) لا نتحصر فيها ذكرته بمناسبة الرد على أصحاب فتنة الفن القصص في القرآن الذين جرّأهم على إيقاد نارها أقوال الشيخ عبد مقبل اثنتين وأربعين سنة في الخروج على نصوص كتاب الله فنبذوها وراء ظهورهم وتحسكوا بأقوال الشيخ . ولهذا فإني بعد حدوثها وتبين ما يعتمد عليه محدثوها ومؤيدوها عند دفاعهم عنها ، كتبت مقالة وصوبت حملاتي فيها على الشيخ المذكور وأرسلتها إلى مجلة « لواء الإسلام » ثم سمعت أن صاحبها سعادة أحمد حمزة بك يأبى نشرها قائلاً : « أنا لا أنشر مقالة في مجلتي ضد الشيخ محمد عبده » وهذا على الرغم من أني كنت تلقيت من سعادته وهو متأهب لتأسيس مجلته ، خطاباً يبدي رغبته في مقالاتي ، وكنت يومئذ كتبت جواباً أنصح له فيه وأذكر نوع مجلة دينية تحتاج إليها البلاد الإسلامية في عصرها الأخيرة ، ثم لا أدري ما بدا لي فكففت عن إرسال هذا الجواب إليه واكتفيت بحفظه عندي .. إلى أن كتبت مقالتي في نقد مبادئ الشيخ محمد عبده وأرسلتها إلى مجلة لواء الإسلام فلم تحظ بالقبول فتبينت منه إصابتي في عدم إرسال مقالة التصحيح وتبين أنه لواء الإسلام الذي يهجم الأسماء والأهواء أكثر من الإسلام نفسه ، فقد يقوم واحد من علماء مصر يحارب العلماء ويتجرأ على تغيير مبادئ الإسلام المروفة عند المسلمين ويقول إن وجود شيء في القرآن لا يقتضي صحته ، فيجيز له هذا اللواء ذلك ولا يجوز أن يتجرأ أحد على التشجّر .

ولإني قد رأيت أن أنشر هنا مقالة النقد على الشيخ والمقالة التي كتبتها جواباً لخطاب صاحب اللواء المتضمن طلب مقالات مني لنشرها في لوائه والتي كتبتها ثم لم أرسلها .. رأيت نشر المقالتين هنا بادئاً من ثأنيتهما ليعلم القارى أننا ثم يحكم الله وهو خير الحاكمين .

[١] وهناك حديث مسلم وأبي داود والترمذي والنسائي عن عمر بن الخطاب : « الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره » .

المقالة التي كتبها جوابا على خطاب سمادة الأستاذ أحمد حمزة بك ثم عدلت عن إرسالها إليه :

حضرة الأستاذ الكبير صاحب مجلة لواء الإسلام القراء
تحية وتكريما ثم مباركة عطرة لأثركم الخطير وسؤالا مرفوعا إلى الله تعالى أن
يؤيدكم بتوفيقاته إنه سميع قريب مجيب .

وبعد فإن مصر المحروسة لم تدم ذوى همة من القادريين في العلم والأدب والمال
تتابعوا بعد أن وضعت الحرب أوزارها في وضع الكتب وإصدار الصحف والمجلات ،
بل سبقوا وضع الحرب أوزارها بوضعهم ذاك ، كما لم ينقص هذه الموضوعات في مجلتهم
ما ينحس نحو الدين ويعنى المسلمين . لكن أعظم الواجب في التأليف والإصدار أن يسد
فراغا محسوسا ويقضى حاجة ملحة من حاجات الزمان ، فهل قام بهذه المهمة في ناحية
الدين أحد المؤلفين والمصدرين في هذه الأيام الأخيرة ؟ ولا أعد من القيام بها ما كتب
أو يكتب في هذه الناحية ويهدف إلى التزيد في المعلومات أو الحث على الباقيات
الصالحات والردع عن المنكرات ، لأن حاجة الزمان في مسألة الدين غير هذا وأهم من
هذا .. ألا وهي مسألة الفصل في أمره ووضعه من أساسه إلى الميزان ، حتى ينجلى
الحكم والحسم في هل له أصل ثابت يقوم عليه ، كما كنا نحن المسلمين نمتقده غير
مدخرين في سبيل الاحتفاظ بهذه العقيدة كل نفيس ورخيص عندنا وشاركنا فيها
الجادون من أهل الأديان الأخرى ... أم إنه خرافة من الخرافات يُعد استمرار العاقل
في التمسك بها غفلة ورجمية لا تليق بمصر العلوم ؟

ولا يقال لي من أين هذا الاحتمال المظلم المتشائم في موقف الدين حتى يلزم أن
يحتاج المؤمنون به إلى وضعه في الميزان ليكونوا على بينة حاسمة من أمره ؟ إذ بما لا شك
فيه ولا مساغ للتفاضى عنه أن دين الأجيال الأخيرة من المسلمين بل من جميع النتمين

إلى الأديان أصابه ضعف ظاهر في نفسه يرى آثاره أولاً في إهمال المبادات أو الاجترار على المحرمات المسفرين عن التقصير والتفريط في معاملاتهم مع الله ، ثم يرى آثار ذلك الضعف في ضياع الأخلاق التي يقوم عليها نظام معاملات الناس بعضهم مع بعض .

ومما يلفت إليه أن هذا الضعف في الناحيتين إن كان يبدو الثانى منهما كثيراً بين العامة ، فالأول يبدو كثيراً وواضحاً بين الخاصة ولا سيما الخاصة المثقفة المصريين .. فلا يوجد من يصلى ويصوم فيهم إلا نادراً ولا يُسمع صوت الأذان في دور الوزارات وكليات الجامعة وسائر المدارس الحكومية يدعو الموظفين والمدرسين والطلاب رسمياً إلى الصلاة بالجماعة في مساجدها التي لا بد أن تشتمل عليها تلك الدور ، والمحافظون على الأخلاق من الخاصة المثقفة إنما يحافظون أو يتظاهرون بها لئلا يكونوا سراً مثال للعامة الذين يحتاجون إلى كونهم محافظين أكثر منهم أنفسهم ليستقر الأمن في المجتمع ، بل الواقع أنهم إذا اعترفوا بلزوم الدين نفسه فإنما يعترفون بلزومه للعامة ولا يؤمنون به لأنفسهم ، ولا بلزومه للعامة إلا ليكون واسطة إلى حفظ أخلاقهم ، فكأنهم أنفسهم ليسوا في حاجة إلى الدين حتى للاحتفاظ بالأخلاق .. مع أن الأخلاق لا تستقيم بلا دين ولا يكون الدين المقصود لغيره ديناً صحيحاً ولا واسطة يوثق بها في حفظ الأخلاق ، كما لا يصح الاعتماد على دين العامة وصلاحهم ، من غير دين في الخاصة ولا صلاح يقوم على الدين أو بالأصح من غير دين في الحكومة . فعدم الدين في الخاصة المثقفين الذين تتشكل الحكومة أيضاً منهم منشأ كل شر وفساد في المجتمع ، والدين مع ضعف وشبهة في العقيدة مساو لعدم الدين . ولا ينفع في معالجة هذا المرض الاجتماعي نشر المقالات الناصحة في الصحف والمجلات إذا كان الفساد في الكتاب الناصحين .. فهم يكتبون ما يكتبون إما لينالوا فيه مكسباً أو ليعمل به غيرهم . ومادامت الخاصة المصريون على شك في عقيدتهم الدينية غير مثبتين - ويكون أكثر الكتاب

منهم في زماننا - فلا بد أن يكونوا متخبطين فيما كتبوا أو غير مأمونين من التخبط، فلا خير للمجتمع منهم ومن العامة التي لا بد أن يكون لزيغ الخاصة تأثير فيهم .

فأعظم الواجب لكاتب الزمان في الدين تصحيح عقيدة الخاصة ، وحاجة الأمم الإسلامية الأولية اليوم ترتكز في الاهتمام بمداواة خاصتهم قبل عامتهم .. حتى إن أخطر مرض اجتماعي في الزمن الحاضر وهو الشيوعية والبلشفية وإن كانتا تأخذان مادتهما وقوتهما من العامة ويتظاهرا دعائهما بإدعاء أن كل الكسب فيهما للعامة ، لكن الرأي والتدبير في نجاح الثورة الشيوعية والبلشفية وتمشية نظامهما بعد النجاح يكون التمويل فيهما على عقول الخاصة الماكرين وهما نفسيهما من شباك الصيد الجديدة لهم النصوبة للعامة والخاصة .

ولنا أن نقول في تحليل المرض الحاضر إن الخاصة المثقفين كان يوجد فيما بينهم قدما مقصرون في المبادات والمجتثون على المحرمات ، ومع هذا لم يكن مستوى الدين في المجتمع نازلا الى هذا الحد الذي نراه في الأجيال الأخيرة بعد أن اتصل الشرق الإسلامي بالغرب وأنت منه إلينا مع أنواع الملامى المتنافية مع الدين من ناحية العمل ، عقليات أفسدت عقيدة الدين وأصبح تأثير هذا الوباء الثانى ظاهراً في الخاصة المثقفة . فأخذ الذين كتبوا في الصحف والمجلات ليدلوا الناس بأقلامهم على الطريقة الحديثة التي يجدر بهم أن يسلكوها ، يضلون طريق الهدى ويحتاجون إلى من يد لهم عليها ، وحق أن نقول - كما يقال حاميا حراميا - هاديا معاديا .

وقد سبق قبل أكثر من بضع عشرة سنين أن كتب الأستاذ فريد وجدي بك في « الأهرام » أن العلم الحديث الذي نجم في الغرب ودالت إليه الدولة في الأرض، قذف بالأديان جملة إلى عالم الميتولوجيا (الأساطير) حتى إن الشرق الإسلامي لما اتصل بالغرب وعلومه ورأى دينه ماثلا فيها مع سائر الأديان لم ينبس بكلمة ، لأنه يرى الأمر

أكبر من أن يحاوله ، ولكنه استبطن الإلحاد متيقنا أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجتهم العلمية .. كتبته حضرة الأستاذ الذي هو اليوم ترجمان لسان الأزهر وقرأه القراء المسلمون بمصر فلم ينبسوا هم الآخرون بكلمة إلا راقم هذا الخطاب ، فإني نبست وما حبست لساني ، كما لم يرعنى سلطان دولة العلم الحديث أن أنصب من قلبي العربي الأعجمي رقيقا عليه يناقشه الحساب على قذفه بديني العزيز إلى عالم الأساطير .. اتخذت كلام الأستاذ هذا - الذي قاله لا حيرة على الدين بل تلقينا لليأس على ناصريه - حجة ضده أردد ذكرها في كتيبي عند كل مناسبة وأندم الأستاذ في سره ألف مرة على ما قاله وإن لم تسكن الندامة على فرطاته عادة له .

وقال الأستاذ حديثا - بالنسبة إلى قوله الأول - في مقالة نشرها في مجلة «الرسالة» « صرح علماء القرن الثامن عشر والتاسع عشر بأن عهد الدين قد انقضى وأن بقاءه على الأرض مرتبط ببقاء السذاجة العامة ، فإذا نشر العلم رواقه على العامة زال الدين كما يزول كل ما ليس له أصل ثابت يقوم عليه »^(١) .

ولا يستطيع الأستاذ أن يعتذر عن هذين القولين اللذين نقلناهما ، بأن ذكرهما حكاية للحالة الواقعة ثم ذيل كلا منهما بما يراه لتلافى ما فات .. لأن ما ذكره في ذيلهما من هذا القبيل - وقد سبق نقله بنصه - لا يعني فتिला عنه ، وبمعيد كل البعد أن لا يدركه الأستاذ ، لكنه الدس الذي لا يتركه - كما ذكره أيضا فيما ذكره مع قوله الأول ، عازيا إلى نوابغ الكتاب والشمرء في البلاد الإسلامية المستبطنين للإلحاد . الحاصل أن نوابغ الكتاب المصريين في الشرق الإسلامي - والأستاذ منهم - إن كتبوا عن الدين فإنما يكتبون فتنا في عضده ودسا للشر في خيره ، ولا خير للدين

[١] وحول هذين القولين اللذين نقلتهما أقوال أخرى للأستاذ نفسه تناولتها كفتت عن نقلها هنا اكتفاء بأني اشتغلت بتقديمها في غير هذا الخطاب .

فيهم ، فهم ليسوا من أنصاره . وإنى اقتصرت في الكلام عن موقف الدين ومركبه الحاضر في قلوبهم على أقوال كاتب واحد هو الأستاذ فريد وجدى بك باعتبار أنه كاتب مجلة الأزهر وخطيب منبره في عهد شيوخة الأربعة الآخرين . . فإذا سمعنا انقطاع الأمل عن بقاء الدين في غير قلوب العامة السذج الجهال وزواله عن قلوبهم أيضاً عند بسط العلم رواقه على الجميع ، كما يزول كل ما ليس له أصل ثابت يقوم عليه - فإذا تؤمل من الخير للدين فيما نسمعه من الكاتبتين الكرام بعد كلام كاتب الأزهر . وسبب كل ذلك أن هؤلاء الكتاب يريدون أن يمشوا وراء العلم الحديث الذى أذن مؤذن بينهم أنه لا يمد الأديان إلا أسطورة من الأساطير، ولم ينكره الهاقون عليه .

ولعل سعادتك تقول لى : ما بالك فى اقتصار الكلام عن موقف الدين على ما سمعته أو تسمعه من الكتاب ولو كان فى طبيعتهم كاتب مجلة الأزهر ، وعلى علم هؤلاء الكتاب الحديث الذى هو داعيهم إلى الانصراف عنه ؟ أليس هناك علماء الأزهر وعلومهم المؤيدة للدين وعلى رأسها علم أصول الدين المسمى بعلم الكلام ؟

وجوابى عليه : ماذا تقول سعادتكم أنتم إذا كان حضرة الأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر نفسه قاضياً على هذا العلم فى مجلته قائلا : « فإذا كان فى الأرض دين تأبى طبيعته أن ينشأ فيه علم الكلام فهو الإسلام .. ثم إن الأستاذ محمد صبيح الذى نشر فى الماضى القريب كتاباً عن الشيخ محمد عبده مسمى باسمه ، يقول فى ذلك الكتاب إن الشيخ لم يبق على علماء الأزهر وعلومهم وكتبهم جميعاً ولم يستثن منهم أحداً إلا فضحه فى الامتحان العام الذى تحداهم به .. ونق هذا المار إلى يومنا هذا غير مفسول عن هؤلاء العلماء وعلومهم وكتبهم ، يجدد الكتاب من أمثال الأستاذ صبيح ذكره القينة بعد القينة .

فيفهم من هذا أن الدين والعلم القديم الذى يقوم الدين عليه والعلماء القدماء الذين يحرسونه ، قد أيده كلهم من زمان بمؤامرة فتحت الحصن من داخله باتفاق من شذ منهم

مع المؤامرين ليحصل على مكانة عظيمة عندهم يحتفظون بسمعته ويسبحون بحمده على مر الزمان . وقد ساعدت المؤامرة المختلطة الماسونية المعروفة بمبادئها ضد الدين ، فكان لانتساب أقطاب الأزهر إليها منذ عهد محمد عبده وجمال الدين الأفغانى مما لم يمهّد مثله فى علماء تركيا ، معناه .

فإن الدين وعلمه القديم وعلماءه القدماء وأصبح الذين على قيد الحياة منهم ، فى حكم الموتى ، وقام مقامهم علماء أحداث^(١) متمسكون بالعلم الحديث الغربى الذى لا يؤمن بنير المحسوسات ، فلا يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر لكون كل منها لا يمكن إثباته فى زماننا بالتجارب الحسية . وقد نقل أستاذ مجلة الأزهر فى مقالته المارة الذكر هنا والمنشورة مقالة افتتاحية فى مجلة « الرسالة » قبل سنين وكان عنوان المقالة « الدين فى معترك الشكوك » ، عن أستاذ علم النفس فى كبردرج : « أن هذه المباحث لا يجوز أن تبنى على التأكيدات التى صدرت من هذا الوحي أو ذاك ، بل يجب أن تؤسس ككل بحث علمى بمعناه الصحيح على تجارب يمكننا تكراره اليوم مؤملين أن تزيد عليها غدا ، ويكون الدافع إليه هذه القضية : إذا كان يوجد عالم روحانى ظهر للناس فى أى عهد كان ، فيجب أن يكون كذلك قابلاً للظهور فى أيامنا هذه » .

نقله الأستاذ مصدقاً ومحبذاً لما يتضمنه من عدم الإيمان بعقائد الإسلام الأساسية . وليس الأستاذ فريد وجدى بك صاحب المقالة وحيداً فى هذا التصديق والتحييد ، بل معه كل من لا يؤمن بمعجزة غير القرآن ، بحجة عدم كونها فى متناول التجربة الزمنية ، حتى إن معه الأستاذ الأكبر المراغى مقدم كتاب هيكىل باشا « حياة محمد » المجرد عن المعجزات ومستبدع قول البوصيرى :

[١] كما قال الدكتور زكى مبارك فى مقالة له منشورة فى مجلة « الرسالة » : « نزعنا راية الإسلام من أيدي الجهلة وصار إلى أفلامنا المرجع فى شرح أصول الدين » .

لم يمتحننا بما نعي العقول به حرصاً علينا فلم نرتب ولم نهم ومعه أيضاً فضيلة الشيخ شلتوت الذى ينكر وجود الشيطان لعدم وجود من رآه فى الزمان الحاضر .

فتبين من هذا أن الفتنة الماثرة ضد الدين الواصلة إلى حد إنكار وجود الله، لعدم كونه أيضاً فى متناول التجربة الحسية ، أو لكونه لا يزال محلاً للشك فى وجوده على الأقل ، أو لعدم الاعتراف بثبوته علمياً.. وإنكار معجزات الأنبياء الخارقة المستلزم لإنكار النبوة لكونها أيضاً من الخوارق التى لا تقدر على تجربتها فى هذا الزمان - وكل هذه الإنكارات مرووق من الإسلام - طمّت وعمت كبار علماء الأزهر الجدد وأكبر كبارهم بعد الكتاب المصريين ، والمؤامرة المحبوكة للقضاء على الدين قد أحكت لحمتها وسداها وشد أزرها بالعلم الحديث وعلماء الدين الأحداث ، فتهيبها العلماء الأزهريون الباقون على عقيدة الإسلام وسكتوا ، ولم يكن سكوت البعض منهم تهيباً بل إسرافاً فى حسن الظن بالمؤمنين وإبطاءً فى فهم مراميهم لعدم كونهم مجاهدين فى محاربة الدين .

وإنى أرسلت مقالة إلى مجلة « الثقافة » قبل بضع سنين للدفاع عن معجزة رفع عيسى عليه السلام إلى السماء التى أنكرها فضيلة الشيخ شلتوت رغم صراحة القرآن فى أمره .. أنكرها اتباعاً لقواعد العلم الحديث الغربى فى عدم الاعتراف بالخوارق ، وإن تعلل فى إنكاره بأسباب أخرى واهية ، فلم تنشر مقالتي ... وأرسلت مقالة أخرى قبل سنتين إلى مجلة « الرسالة » لارد على مقالة الأستاذ فريد وجدى بك المنشورة فيها بعنوان « الدين فى معترك الشكوك » كما مر ذكرها .. فلم تنشر أيضاً . وكل هذا من شواهد الاهتمام بإحكام المؤامرة من المؤمرين .. فنشرت كتابي « القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون » بدل المقالة غير المنشورة فى مجلة « الثقافة » ، فكان له تأثير بالغ فى قلوب من قرأوه من أصحاب التمييز والإنصاف ، وتأثير من نوع آخر فى قلوب محاربى الدين دفعهم إلى وضع سياج من السكوت حوله

عجيبين من محاربته أى محاربة كتابي لثلاث تسع دائرة اطلاع الناس عليه ، وإن كان الكتاب يوسمهم ضرباً موجعاً بحملاته القابلة .. وليس هذا الكتاب إلا جزءاً من الكتاب الكبير المنظوى على ما يقرب من ألفى صفحة أو يزيد عليهما والذي يدخل معترك الشكوك أو بالأصح معترك التشكيك ويكافح المشككين وعلمهم الحديث الذي اتخذوا منه دعامة لشكوكهم ، ويقف كلا من هذا العلم وعلمائه عند حدودهما .. وإني أريد نشر هذا الكتاب من زمان فلا أستطيعه بسبب غلاء الورق ومصاريف الطبع .

وبينا أنا في هذه الحالة جاءني كتابكم الكريم يطلب مني مقالات لمجلتكم الإسلامية القراء ، لكن مقالاتي التي تكرمتم بتقديرها ، مهما أجتهد في تهذيبها فذهني متملق بالكتاب وهو أجدي منها لحاجة الزمان التي سميت في هذا المطلب لتوضيحها . وكم يسرني نشر هذا الكتاب في مجلتكم منجماً لو كانت المجلة شهرية ضخمة الحجم ونشر منه في كل عدد منها ما لا يقل عن مئمتين .. وكل من المجلة والكتاب يساعد بعضهما بعضاً ويزيد في انتشاره بدلاً من أن يضره . وليس معنى هذه الرغبة مني أن أحصل على طبع الكتاب في ضمن طبع المجلة وأستغنى عن طبعه مستقلاً بعد انتهاء نشره بالمجلة في عدة سنين ، فإذا قرأتموه مجزأ في أعداد المجلة وأعجبتم به أنتم وقراؤه ففي إمكاننا نشره ثانية على شكل كتاب مؤلف من ثلاثة أو أربعة أجزاء ومطبوع في مطبعة المجلة على حسابي .

ولا مؤاخذة في إطالة الكلام عن هذا الكتاب في أول تشرفي بمخاطبتكم . وإني قوى الأمل في أن تكون خدمته للإسلام وإعلاء كلمته علمياً مضمونة عند أولى الألباب إن وفقني الله للاهتمام إلى طريقة مقبولة في نشره بفضل تقدير من سعادتكم واهتمام به .

الأستاذ الإمام وكتاب الله تعالى في كفتي الميزان^(١)

بمناسبة رسالة الأستاذ خلف الله التي قدمها إلى كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول فاستنكرها رجال من الجامعيين وغيرهم لقولها بعدم لزوم الصدق ومطابقة الواقع في قصص القرآن .. ودافع عنها أستاذ البلاغة في الكلية الأستاذ أمين الخولي والمعرف على الرسالة استناداً على اتفاقها مع مقررات الأستاذ الإمام محمد عبده .

طلب إلى بعض أصدقائي من علماء الدين أن أدلى برأيي في الموضوع فقلت قولي الآتي .. باعتبار أن القرآن كلام الله وكتاب المسلمين جميعاً على اختلاف أقوامهم وأجناسهم ، لا باعتبار أنه كتاب العربية الأكبر كما سماه الأستاذ الخولي في مقالة وجهها إلى الأستاذ توفيق الحكيم ونشرتها (أخبار اليوم) .

قلت قولي الآتي بعد أن تطور الموضوع بإقامة الأستاذ الخولي مؤيد الرسالة سنداً لحسم هذا النزاع من مقررات الأستاذ الإمام .. وكان حق الإنصاف يوجب على أن أعترف بأن هذه المقالة قد نقلت مسؤولية الرسالة ومسؤولية تأييدها ، إلى عهدة الأستاذ الإمام صاحب المقررات المذكورة التي ينطبق عليها قول كل من كاتب الرسالة ومؤيدها لاسيما مقرر الإمام القائل : « إن وجود شيء في قصص القرآن لا يقتضي صحته » .. والناقل يزعم أن الأستاذ الإمام لا تصعد إليه المسؤولية بل تتلاشى قبل أن تصل إلى مقامه البعيد .. يزعم هكذا ولا يبالي أن يكون مع إمامه من الذين « إذا أداركوا فيها جميعاً قالت أخراهم لأولاهم ربنا هؤلاء أضلونا فآتهم عذاباً ضعفاً من النار قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون » .

[١] مقالة أرسلتها إلى مجلة « لواء الإسلام » فلم تنشر .

قلت قولى هذا وإنى أرى الرسالة المستفكرة وما سبقها فى مصر من الأحداث والفتن الماثلة الماسة بدين الإسلام وعقائده المحفوظة إلى عصر الشيخ محمد عبده .. كلها ناشئة من الأسس التى ابتدعها هذا الشيخ الملقب بالأستاذ الإمام .. فلا مناص إذن للقضاء على تيار الفتنة من مصدرها ، من أن تفصل الدعوى مع الإمام دون المؤمنين .. وكان هذا الواجب قد بقى منذ أمد بعيد على عاتق مصر حملا ثقيلا ودينا عظيما غير مقضى .. ولعل هذا الوقت الذى تكافح مصر فيه داء السكوليرا ، قدره الله لمعالجة هذا المرض أيضا الذى هو وباء أفتك من وباء السكوليرا ، بحيث لو ترك على حاله لكان شر ميراث للأجيال الآتية يظهر نكسه الفينة بعد الفينة ويشتد بأسه عليهم حتى يكفى لأن يأتى بنيانهم من القواعد فينهار به فى نار جهنم .

كان المسلمون قبل عهد الشيخ محمد عبده على طول ثلاثمائة وألف عام يؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله ومعجزات رسله وبكل ما ورد فى نصوص كتاب الله وسنة رسوله السليمة الاسناد ، من الأوامر والنواهي والقصص وأحوال الآخرة .. وكان لهدذين الركنتين الأساسيين لدين الإسلام مهابة عظيمة فى قلوب علماء الإسلام الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا .. لا يجترئ أحد منهم على تأويلهما والمدول عن ظاهر نصوصهما ما لم يترتب على الاحتفاظ بالظاهر محال عقلى خارج عن متناول قدرة الله الذى خلق بها السموات والأرض .. وكان مما لا يطوف ببال أحد أن يفكر وجود الملائكة ووجود الشيطان الرجيم الذى نعوذ بالله منه فى أول كل صلاتنا والذى تأتى صفة الرجيم وسائر الأوصاف الحية له المذكورة فى القرآن تأويله بدواعى الشر .. مع أنه لا مانع قطعيًا وعقليًا من أن يتصور هذا الشيطان الرجيم كائنًا حيًا كما وصفه كتاب الله ... ولم يكن المسلمون فى تلك الأعصار الطويلة يعترهم أى شك فى وجود الأنبياء وتأبيدهم من عند الله بالمعجزات الخارجة عن طوق البشر .. فكانوا يؤمنون من غير تردد بأن الله تعالى كلم موسى ومنحه يدًا بيضاء وعصا تنقلب

حية إذا ألقاها تلقف ما يأفكه سحرة فرعون .. ولما ضرب بها البحر شقته إلى أفراق كل فرق كالطود العظيم ففتحت له ولين معه من بينها طريقاً في البحر يساً اجتازوه وغرق فرعون وجنوده الذين اتبعوه ، في البحر ... ويؤمنون بأن عيسى ولد من غير أب وكلم في المهد صبياً وأبرأ الأكمه والأبرص وأحيا الموتي بإذن الله .. فلما أراد اليهود قتله وصلبه رفعه الله إليه وسوف ينزله في آخر الزمان .. وأن إبراهيم بنى له قومه بنياناً وأنقوه في الجحيم فلم تحرقه النار وأصبحت بأمر ربها برداً وسلاماً عليه ... وأنشق القمر لمحمد صلوات الله وسلامه عليهم وأسرى به ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى وأمد الله في غزواته بآلاف من الملائكة مردفين ومسمومين ...

حتى جاء الأستاذ الإمام فوضع منهاجاً عجيباً لتأويل النصوص يمثل باسم النهضة الدينية الحركة القهقرية أمام خصوم الإسلام الغربيين المسلمين على كتابه ويلقى الشك في قلوب المسلمين الذين يمتقدونه كتاباً منزلاً من عند الله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ... قائلًا : « إن وجود شيء في القرآن لا يقتضى صحته » .

وبهذه النهضة المكسوة والحماسة الضالة الماثورة من الإمام ، قال تلميذه الشيخ صاحب المنار فيما كتبه دفاعاً عن كتاب (حياة محمد) لمالئ هيكيل باشا : « إن المعجزات شبهة لا حجة » وبذلك الحماسة أيضاً اتهم معاليه في الطبعة الثانية لكتابه ، جميع ما في كتب الحديث من أقوال رسول الله بشبهة الكذب وكان هذا التشكيك العام منه في كتب الحديث ، للتوصل إلى إسقاط أحاديث المعجزات من حيز الاعتماد والاعتداد . وقد ارتكزت فكرة إنكار معجزات الأنبياء في قلوب العلماء الأزهريين من تلامذة الإمام ، وفيهم من تولى مشيخة الأزهر ... حتى شجع هذا الاستخفاف الموروث بفضوص الكتاب والسنة ، بمضاً منهم على إنكار رفع عيسى إلى السماء المنصوص عليه في القرآن ونزوله في آخر الزمان المذكور في ستين حديثاً رواها ثلاثون صحابياً .. كما شجعت مقررات الإمام في المنبيات إلى نفي وجود الشيطان .. وأصبح إنكار

الخوارق عادة مألوفة بمصر عند المتعلمين بعد انتشار مبادئ الإمام واشتهاره فيها بينهم، حتى إن معجزة القرآن الخارقة لسنة الكون ولو بالنظر إلى نزوله من عند الله بواسطة الملك، يفكرونها أيضا أو يلزمهم ويفهم من أقوالهم إنكارها.

إن علماء الإسلام يؤمنون بجميع مانص عليه القرآن من قصص الأنبياء ومعجزاتهم التي تدخل أيضا في قصصهم، وأحوال الآخرة مثلها في إيمان العلماء بها كما ورد في القرآن ولا يتصورون وجود أي شيء فيه يخالف الواقع ويحتاج إلى التأويل والتفسير لأن هذه المذكورات إخبارات لا تحتمل حتى النسخ من عند الله وإلا كانت كذبا أو جهلا يجب تنزيهه تعالى عنه ... وعقيدة المعجزات الخارقة لسنة الكون - ولا بد أن تخبرها لتكون معجزة - تنبئ على ثلاثة أسس، الأول: الاقتناع بأن الله الذي خلق المعجزة - لا النبي الذي تظهر على يديه - قادر على أن يخلقها، أعني أنها ليست مما يستحيل عقلا حتى تكون خارجة عن متناول قدرة الله. والثاني: أنها، فضلا عن إمكانها في حد ذاتها، يشهد كتاب الله الذي لا يجيز العقل أن يحوم حوله الكذب، بوقوعها .. فيمكن أن يكذب التاريخ أو يخطئ ولا يمكن أن يكذب الله أو يخطئ .. ومن شك في صدق وقوع ما أخبر به الله، من غير مانع عن وقوعه يتصوره في عدم إمكانه عقلا أو عدم كفاية قدرة الله على إيجاده، فهو كافر .. وهذان الوجهان لعقيدة المعجزات يجريان في قصص القرآن غير المعجزات ويجريان في أحوال الآخرة أيضا .. والثالث: حاجة الأنبياء إلى المعجزات ليستندوا إليها في دعوى نبوتهم وفي دعوة الناس إلى أن يتقوا بهدایتهم .. فهذه الحالة الواقعة من وجود المقتضى وعدم المانع، توجب علينا الإيمان بمنا نص عليه كتاب الله من معجزات الأنبياء وقصصهم وأحوال الآخرة .. والذين لا يؤمنون بصدق النصوص الواردة في القرآن متعلقة بهذه الموضوعات، كما ورد فيه .. ويحتاجون إلى تأويلها، فهم لا يؤمنون لمانع

ناشئ من ضعف دينهم وعقولهم التي تعتمد على أقوال المؤرخين والمستشرقين من أعداء الإسلام والقرآن ولا تعتمد على نصوص كتاب الله .

فعند ما قارنت بين كتاب الله وما أشار إليه الأستاذ الخولي من مقررات الإمام الموجبة للتنازل عن الآيات المتعلقة بالشیطان والملائكة والمعجزات والقصص، بواسطة التنازل عن الاعتماد والاعتداد بنصوص تلك الآيات .. وأضفت إلى ذلك الآيات الواردة في أحوال الآخرة من البعث بعد الموت والحشر والسؤال ووزن الأعمال والصراف بنعيم الجنة وعذاب النار المبتدئين من القبر وسائر المغيبات التي لا تقبلها عقول الكتاب لمصريين المفيدة بالعلوم الطبيعية التجريبية ، فينكرونها .. وقد فتح الأستاذ الإمام لهم طريقاً معبدة يقتحمونها رغم خطرها ، في كل أمن وحصانة وهي طريق التأويل وتفسير النصوص تفسيراً يؤدي إلى إلغائها ... عند هذه المقارنة لا يبقى جل آيات القرآن إن لم يكن كلها ، محتققة لاعتقاد صدقه والاعتصام بنطقه ، ويكون الباقي بعد التنازل : آيات التوحيد ، كما يكون الكثير الذاهب أدراج الرياح : آيات معجزات الأنبياء وقصصهم وجميع المغيبات .. مع أن تلك الآيات الباقية أعنى آيات التوحيد أيضاً تنهار بضربة تشكيك أخرى من العلم الحديث المبني على التجربة ، ثم لا يبقى بعد هذا التنقيح الثاني إلا آيات الفضيلة .

فكان الأستاذ الإمام قرر العمل بما اقترح عليه الأستاذ فرح أنطون منشيء (مجلة الجامعة) عند ما جرت بينهما مناظرة قلمية في ست مقالات من الطرفين^(١) . وهو أن يختارا بمض الآيات من الإنجيل والقرآن فيعضاً عليه بالنواجذ ثم يدعا ما بقي بمذلك من الكتابين ، تحت ستار مقدس .. فيتفقا فيما بينهما على الآيات المتفقاة من الإنجيل والقرآن ويمتبراها الإنجيل كله والقرآن كله ثم يتخذاهما من تلك الآيات

[١] والمفالات كلها الأستاذ فرح وأوردها في باب الردود من كتابه (فلسفة ابن رشد) .

المختارة ديناً أبدياً معقولا ليس فيه سيف ولا نار ، بل كله إزاء عام وعبة مطلقة لجميع
بنى آدم .. وإن أنكر هذا التخصيص والاختيار المتمصون من أهل الكتائب ..
فالدين الأبدى المقول لا يوجد على رأى الأستاذ المقترح إلا عند القائلين بهذا التخصيص
وهم أنصار الفضيلة المفضلون على أنصار الديانات !! ..

والآن ، وبعد أن بلغ السيل الزبى بحادثة الرسالة المقبولة المقدمة إلى كلية الآداب
بجامعة فؤاد والتي بُنى أساسها على فكرة احتمال الكذب والاختلاق والابتعاد عن
الحقائق التاريخية في قصص القرآن ، تمشياً في تلك الفكرة مع أقوال المستشرقين
والمؤرخين ... بعد هذا وبعد إعلان الأستاذ المشرف على الرسالة تضامنه مع صاحب
الرسالة في جميع ما تضمنته .. إلى أن يقول : « إنها حق .. القوا بي في النار ! » ..
ثم استقبال لأغية من المسلمين النيويرين على دينهم ، بنقل بعض كلمة من مقررات الإمام
يفهم تضامنه إلى تضامنه ويكون آخر كلام بقطع جميع السنة الملام .

بعد كل هذا ، وإنى يدعوني واجب النصيحة لله ولرسوله وللمسلمين إلى أن أقول
وفقاً لكبرى الأستاذ الإمام في هذه البلاد ، عند حدودهم : إن المسلمين المصريين
مضطرون إلى البت في أمرهم باختيار أحد الدينين : فينتعمون إليه ويدعّون به يوم يدعى
كل أناس بإمامهم في الدنيا ، دين للمسلمين القدماء يعتمد على نصوص الكتاب والسنة
ودين للأستاذ الإمام والمؤمنين به لا يعتمد عليها فيلغى كثيراً منها ويتصور الكذب
والاختلاق في قصص القرآن ، وهم يمتدّون في ذلك على أقوال المستشرقين والمؤرخين
من أهل الغرب التي لا تتفق مع تلك النصوص ، فتلجى أصحاب الدين الجديد إلى
الانصراف عما نطق القرآن بشأنها ، والبحث عن طريق التأويل المتمشى مع أقوال
الغربيين ، مع الاهتمام بنفى الجهل عن سيدنا محمد بالتاريخ . وهم ينسون كون القرآن
كلام الله قبل أن يكون كلام محمد .. ولو أن هؤلاء الغافلين اعتمدوا على أنه كلام

الله كان تصور الحاجة إلى الانصراف عن نصوصه اعتناء بأقوال المستشرقين والمؤرخين الذين لا يمكن أن يكون لهم علم بالحقائق التاريخية لا سيما ما يتعلق منها بالقرون الخالية ، أصدق وأوسع من علم الله - تصوراً في غاية الجراءة والضلالة .

على أن أنصار الدين الجديد لا يكفهم التنصل من قصص القرآن للحصول على مرضاة المستشرقين والمؤرخين من أهل الغرب لأنهم لا يمتدحون نبوة سيدنا محمد ولا يمنحون القرآن رتبة كلام الله ، مهما ضحى ضماف العقل والدين منا بنصوص القرآن في قصص الأنبياء توفيقاً لآرائهم .. كما قال الله تعالى : « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم » ، وقال : « يا أيها الذين آمنوا إن طعيموا فريقاً من أهل الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين » .. فيلزم الذين يرون لهم ضرورة تطبيق قصص القرآن وغيرها على آرائهم .. أن ينكروا نبوة سيدنا محمد إرضاء لخاطرهم .. وقد يجدون في ذلك أيضاً سنداً لهم من قول الأستاذ الإمام الصالح لنفى النبوة عن جميع الأنبياء ، يتم على ذلك تعريف النبي الذي أتى به الإمام في تعليقاته على شرح الجلال الدواني للمقائد المضدية .. وكما يفهم هذا النفي من إنكار معجزات الأنبياء التي هي علامة النبوة وحجة إثباتها .

فإذا انهدمت النبوة بانهدام المعجزات وتمريف النبي بما لا ينطبق على النبي المعروف في الإسلام ، ولم يكن القرآن كلام الله ولا كلام محمد النبي ، احتمال بالضرورة أن ينطق عندئذ محمد مؤلف القرآن الذي هو بالنسبة إليه كواحد من المؤلفين ، عن الهوى رغم قوله فيه (وما ينطق عن الهوى) وإن كان الهوى الذي يحتمل أن ينطقه هوى فنان كبير عربي ، وكان له أن يزين كلامه حول القصص عن الأولين ، بطلاء من الأكاذيب .. وإن كانت أ كاذيب فنية - كما ادعاه صاحب الرسالة والمشرف عليها - من صنع الشعراء الخياليين الذين قال عنهم شاعر تركي :

سرمایه^١ شاعران توکنمز دنیا توکنمز ، بالان توکنمز^(١)

والذين لا يقام - إلا من طريق هد مؤلف القرآن منهم - وزن لاكتشاف صاحب الرسالة والمشرع عليها ومُلمها في تبرير الكذب ومخالفة الواقع التي تصوروها لآيات القصص ...

وكل هذا على الرغم من أن القرآن يقول عن نفسه : « وما هو بقول شاعر » .. إلا أن يقال عنه وعن قوله المار الذكر قريباً : إنهما - والعياذ بالله - كذب في كذب !! ..

فإذا كان القرآن كتاب فنان لا يتقيد في كثير من آياته بالتزام الصدق ومطابقة الواقع بل يسوقها كما يقتضيه هوى الفن الذي يكون مطمع النظر فيه جذب القلوب والأسماع .. فإذا هو المانع إذن من أن يأتي بمصر زمان يُقرأ فيه القرآن بين عزف المود والدف والكان ، كما يقرأ اليوم بين عزفها قصائد في مدح النبي صلى الله عليه وسلم .

مصطفى صبرى

١٢

وإليك نموذج آخر من أشباه ما ذكرته في رقم (٦) يدل على رواج الفكرة اللادينية والابتكارات الدائرة حولها بمصر ويؤيد طغيان العلم الحديث الغربى أو بالأصح طغيان المفتونين به في الشرق الإسلامى على الدين بمد ما حكاه الأستاذ فريد وجدى بك من أن الدولة فى الأرض دالت إليه .. وهو أن الشاعر محمد إحسان الحامى نشر شعراً فى جريدة « الأهرام » قبل سنوات ولم ينكر عليه أحد من المسلمين ولا من المسيحيين ولا من اليهود ، إما استثناساً بأمثاله فى الجرائد والمجلات المصرية أو تهيباً لقلبة أصحاب الفكرة اللادينية وأنصارها ، مع أن الشعر كله كفر بالأديان واستهانة بأنبياء

[١] معناه : « لا ينفد ولا ينتهى رأس مال الشعراء لأنه تنهى الدنيا ولا ينتهى الكذب »

الله ومعجزاتهم تبجحاً من الشاعر بعلم الفريين ومكتشفاتهم التي لهم فضلاً اكتشافها وللشاعر وأمثاله الشرقيين أن يطيشوا بمفاخر غيرهم فيرموا دين آبائهم وأجدادهم في الأرض كما ترى الأواني الزجاجية ويعلن بكسرها السرور والمرح في مجالس السكارى السفهاء. وهذا هو الشعر المنشور في « الأهرام » لناظمه محمد إحسان المحامى :

النبي الجديد

أو نبوءة عن المستقبل

قام في الناس نبي إنغا	شأنه ليس كشأن المرسلين
وحد الناس وقد فرقهم	كافة الرسل على مر السنين ^(١)
جاءهم من غير إنجيل ولم	يأتهم بالوحى جبريل الأمين ^(٢)
لم يروا منه عصا موسى التي	تلقف الإفك وسحر الساحرين ^(٣)
معجزات العلم قد أوفت على	معجزات الدين في ماضى القرون ^(٤)
إذ أراهم كيف يُحْيِي علمه	ميتا لولاه وارتبه المنون ^(٥)
خاطبوا المريح حتى إنهم	سمموا المريح في صوت مبين
ورأوا منه الذى أدهشهم	قدرة العلم على جنس الجنين ^(٦)
آمنوا بالعلم ديناً وهدى	ليس بعد العلم للأفهام دين

أراد بالنبي الجديد الذى فضله على الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، العلم الحديث. ونحن نرد عليه هفواته في آياته على ترتيب الأرقام :

١ — كذب الشاعر والشعراء يكذبون ويتبعهم الفأوون، لم يفرق الناس رسل الله والأديان التي جاءوا بها من الله ، وإنما فرقهم فكرة القومية الجاهلية القديمة والتي

راجت عصبيتها في الأعصر الأخيرة أيضاً ، حتى إن الأمم يقتتلون على المبادئ القومية لا الدينية ويساعد اقتتالهم العلم الحديث بأسلحته الجهنمية ؛ في حين أن الدين يعيب - ومعه العقل - هذه العصبيات القومية والانقسامات الدولية ، ويحرم عليهم التحارب والتقاتل في سبيلها .

أما تفريق الأديان بين معتققيها فهو لم ينشأ من طبيعة الأديان نفسها ، وإنما الناس ابتدعوا هذا التفريق فيما بينهم فيجب أن تكون تبعته عليهم لا على الأديان ، إذ لا تراحم بين أديان الله في أى زمان من الأزمنة . وتوضيحه أن الله تعالى منزل الأديان السماوية لم يأمر اليهود والنصارى والمسلمين أن يكون كل طائفة منهم على دين ينتمون إليه حتى يصح أن تعد الأديان مفرقة بين الناس ودافعهم إلى الخلاف بعضهم مع بعض ، وإنما أمر الله أن يكون الناس في عهد كل رسول تابعين لشريعة ذلك الرسول مجمعين عليها ، ولم يكلفهم في زمان واحد بشرعين مختلفين حتى يكون اختلاف الأديان سبباً لافتراق الناس وانقسامهم على أنفسهم . فلو كانوا امثلوا أمر ربهم لأصبحوا في كل زمان على دين واحد . لكنهم لم يتفقوا في مراعاة واجب العهد الحاضر ، فكان منهم من أصر في عهد عيسى على دين موسى الماضي ولم يعترف برسالة عيسى ، فحصل الخلاف بين اليهود والنصارى . وكان منهم من أصر في عهد محمد على دين موسى وعيسى الماضيين غير معترف بالإسلام ، فحصل الخلاف بين اليهود والنصارى والمسلمين ، ولا ذنب للأديان في هذا الخلاف ولا للرسول صلوات الله وسلامه عليهم . والدليل على هذا أن الرسل لا يختلفون فيما بينهم ولا يكذب بعضهم بعضاً .

فتبين أن دين الله واحد في استطاعة كل إنسان أن يجتمع فيه مع جميع أبناء نوعه في كل زمان ومكان ، بخلاف المبدأ القوي المفرق الحقيقي بين البشر ، فلا يمكن أن يكون العربي تركيا بكلمة واحدة ولا الهندي ألبانيا ولا الفرنسي ألمانيا حتى ولو أرادوا أن يكونوا . وهذا على الرغم من كون كلهم من نسل أب واحد وأم واحدة .

وكتاب الإسلام ينص على وحدة دين الله وعدم التفريق بين رسل الله ومبادئهم ، فيقول : « آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله » ويقول : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » والتفرق في الدين سببه التفريق بين الرسل وعدم الإيمان بجميعهم .

٢ — فيه تمريض لسيدنا عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام وكتايبهما الإنجيل والقرآن ، ولم يجترئ الشاعر على ذكر اسم الأخير في معرض الاستهانة ، بصراحة .

٣ — ماذا يريد أن يقول الشاعر؟ نعم : لم ير الناس بعد سيدنا موسى عصا تنقلب تمبانا وتلف ما يأفكون .

٤ — هذه الدعوى إنما تروج عند الجاهلين بالفرق الأساسي بين المعجزة والصناعة لأن الصناعة مبناهما على العلم التجريبي مهما عظم أثرها ، فهي تابعة للسنة التي اختارها الله في خلق الأشياء والتي سماها الغرب اللاديني قوانين طبيعية ، لا تتخطى إلى ماورائها . فأصحاب المكتشفات العلمية الراقية لم يأتوا بالخوارق وإن نعمت مكتشفاتهم بها مبالغة ، لأنهم يحتاجون فيها يجتريون إلى التوسل بالأسباب الفطرية المواتية ، ولا يزال هذا الاحتياج يبق مهما ارتقى العلم . ولا كذلك المعجزات التي تخرج على تلك القوانين وتخرقها ، فلا تحتاج إلى توسط الأسباب ، فهي من صنع الله مباشرة ، ولهذا يفوق أصnerها أعظم المخترعات العلمية ويمتاز عليه بدلالته على أن من ظهر هذا على يده فله صلة خاصة بالله ورسالة منه إلى عباده . ولقد أحسن المذفور له الدكتور عبد العزيز إسماعيل باشا حيث قال في مقالته المنشورة في الجزء التاسع من المجلد السابع من « مجلة الأزهر » :

« إرادة الخالق جل وعلا ليست مقيدة بسنة أبدا ولا نعلم من طريق إنجازها إلا :

« كُنْ فَيَكُون » وهذا هو الفرق الأساسي بين المعجزة التي هي من صنع الله مباشرة وبين أفعالنا المقيدة بالسنة الإلهية .

ولا يعرف الشاعر الجاهل الذي استصغر معجزات رسل الله إكباراً للعلم ومكتشفاته ، أن المعجزة شيء عظيم إلى حد أن علم الملاحدة يراها مستحيلة الوقوع ، ومن استصغرها تعظيماً للعلم فقد استصغر العلم الذي يستعظمها وينكرها لاستعظامها . فانظر ما قال هذا الغافل وما قال عبد العزيز إسماعيل باشا تنعمده الله برحمته .. فقد أنلج صدرى كلامه وفهمه حقيقة المعجزة بين الكثرة الذين حُرِّموا هداية الفهم - ولا أدري ماذا قال الأستاذ مدير المجلة ورئيس تحريرها لما قرأ مقالة الباشا؟ والأستاذ من منكري المعجزات كما عرفت مما سبق . ولقد أحسن الباشا المغفور له أيضاً في التعبير بالسنة الإلهية عما يتداول في السنة الكتاب المعاصرين بلفظ « الأسباب الطبيعية » وهو التعبير الصحيح وإن كنا قد نجارى الألسنة المصرية في هذا الكتاب ، لكوننا في موقف التقادم معهم على موضوعه .

٥ - الضمائر غير ضمير (وارته) راجعة إلى النبي الجديد القائم في الناس والمفهوم أنه القرب ، ولو قلنا إنه العلم الحديث والضمائر راجعة إليه كان للعلم علم . والشاعر كذب مرة ثانية في هذا البيت ، لأن علم الغرب لم يُحْيِ بعدُ ميتاً كما أحياء المسيح عليه السلام ، ولا يزال الطب يتضور عجزاً عن مداواة كثير من الأمراض بله أن يحيي الميت .

٦ - الجنين ما استتر عن الميون . وكأنه أراد به الميكروبات التي لا ترى إلا بواسطة الآلات المكبرة . والعلم وإن كان استطاع رؤية بعض أنواعها والوقاية من بعض مضارها فكذلك هناك منها ما لم يره أو لم يتغلب عليه بعد رؤيته ، وما يعلم جنود ربك إلا هو .

ويمحتمل احتمالاً بعيداً أن يكون مراده من الجنين معناه المعروف مما في بطون
الأمهات ، فيشير الشاعر إلى إمكان معاينته بواسطة ما اكتشف العلم وما يكتشف من
الاشعة وتعيين جنسه ذكراً أو أنثى . ثم يحتمل احتمالاً أبعد أن يحاول بهذا البيت
معارضة كتاب الله القائل « إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام
وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأى أرض تموت » . لكن الآية
نزلت على سؤال بعض الناس الرسول عليه الصلاة والسلام هل يعلم الأمور الخمسة
المذكورة ؟ فجاء الجواب بالنفي يعنى أن الله يعلمها ولا يعلمها الرسول . فضلاً عن هذا
فإن جواب القرآن أتى عن ثمانى الأمور الخمسة وثلاثها فى أسلوب يختلف عن أسلوب
الثلاثة الأخرى وإن فى ذلك لآية لقوم يتفكرون .

فالشاعر أتى فى شعره بما أتى من الفطرات ثم نفى فى آخره الأديان غير دين العلم
وصرح بأنه أى العلم وحده جدير أن يكون دين العقول وذوياً ، يعنى أن العلم يكفهم
ويعنى عن الدين . لكن الماقل يعرف أن قول الشاعر هذا ليس بقول ذى عقل وفهم .
ولنا عودة إلى التكلم على هذا الشعر إن شاء الله .

غير أنى أقول هنا عن هذا الشعر المستهين بدين الله وأنبيائه ومعجزاتهم ، إن
صاحبه نشر أخيراً فى جريدة الأهرام أيضاً قصيدة بعنوان « فرنسا » يبكى فيها على
فرنسا التى أنهارت فى أوائل الحرب الأخيرة أمام جيش الألمان فقال فى تلك القصيدة
مخاطباً لفرنسا ومعظم لشأنها :

لولاك ما عرف الإنسان قيمته لولاك ما أصبح الإنسان إنساناً

وكتب فى هامش هذا البيت أنه يشير إلى ما سبق للفرنسيين فى ثورتهم المشهورة
من أنهم كانوا أعلنوا بياناً عن حقوق الإنسان .

وأنا لا أذكر ما تضمنته تلك الثورة من الأخطاء الفاحشة والمظالم الطائشة وما

أعقبها من انهيار المبادئ الدينية والأخلاقية الذي لابد أن يكون له تأثير في انهزام فرنسا في الحرب ، كما لا يصعب فهم ذلك من تصريحات رجالها الآخذين بزمام الحكم على أثر الانهزام والانهيار وعلى رأسهم المارشال «بيتان» ولا أذكر أيضا بالفرنسيين أنفسهم بعد نشر ذلك البيان عن حقوق الإنسان، من استثمار البلاد الذي لا معنى له إلا استرقاق أهلها . أما الذي أذكره فهو أن الشاعر نفسه ما عرف قيمة إنسانيته وإنسانية إخوانه حتى بعد أن عرفت فرنسا قيمة الإنسان ، حيث لم يتذكر حين تعمّد لفرنسا بقصيدهته أن معبودته استعبدت المغاربة ومن قبل السوريين وهم إخوانه العرب . فهل هم عرفوا قيمة إنسانيتهم بفضل سادتهم الفرنسيين ، أم لأنهم ليسوا معدودين من أفراد الإنسان عند الشاعر ؟

وليعرف هو إن كان لا يعرف ، أن قيمة الإنسان معروفة منذ نص كتاب الإسلام على قوله تعالى للملائكة : «إني جاعل في الأرض خليفة» . معروفة منذ قال لهم ذلك ومنذ أمرهم أن يسجدوا لآدم فسجدوا .

فقد استبان القارئ مما قدمنا من الأمثلة الهامة لاسيما البعض منها الحائز لقوة أمثلة كثيرة ، أن الرأي العام العلمى السائد في مصر مسموم ، وهو يظل ينتحر بهذا السم^(١) منذ نشوب النقاش بين الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية وبين الأستاذ فرح أنطون منشى مجلة « الجامعة » كما حكينا في الرقم (٣) وعدم توفيق الشيخ المفتى للتعليق على الأستاذ المنشى . فلو كان الشيخ صرح خصمه الذى استمد في حملاته على مصارعه من دعوى أن العقل والعلم ينكران كل ما لم يثبت وجوده بالتجربة الحسية

[١] وإن كان تأثير السم في البعض النادر من المصايين المذكورين بأسمائهم ، خفيفا يرجى له العصاة من الهلاك بفضل إيمانه القوى ، ولا يصعب على القارئ التيه تعيين ذلك البعض .

لما كان الأستاذ فريد وجدى بك يجترى بعد أن شهدت مصر ذلك الصِّراع والصِّراع ولم تسهما ، على أن يقول عند مناقشته إياي المنشورة قبل سنوات على صفحات جريدة الأهرام : « إن العلم الحديث الغربى قذف بالأديان جملة إلى عالم الأساطير وإن الشرق الإسلامى اطلع على هذا القذف بعد اتصاله بالغرب وعلومه ورأى دينه ماثلا بين الأديان المقذوف بها فأحجم عن مكافئة القاذف ولم ينبس بكلمة لأنه رأى الأمر أكبر من أن يحاوله ، ولكنه استبطن الإلحاد وعمسك به متيقنا أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية !! »

فدل هذا القول من الأستاذ على كثير من المعانى الخطرة المتعلقة بحياة مصر الدينية. ودل أيضا على أن الأستاذ فريد لا يمتد بما سبق للشيخ محمد عبده المسمى الأستاذ الإمام من الدفاع عن الإسلام عند مناقشته الأستاذ فرح أنطون ، بل لا يعمده كلمة منبوسة ؛ ودل كون الأستاذ فريد - الذى جرى به عقب هذه الإفشاءات إلى رأس مجلة الأزهر - ترجانا عن الشرق الإسلامى فى استبطن الإلحاد ، على أن اليأس عن الدفاع المستولى على الأستاذ حتى بعد شهود الدفاع الواقع من الشيخ محمد عبده ، مستولٍ عنده على الشرق الإسلامى مطلقا ، حيث استبطن الإلحاد واختاره بدلا من مكافئة العلم والسلط على دينه .

وهذا السقوط الدينى للشرق الإسلامى أفضع عندي وأعظم خطرا وأكثر مساسا بكرامته من سقوطه السياسى الذى جعل له فى الدنيا موقف الذل والتطفل على دول الغرب فقد يكون له الحصول على ما يستحقه من السكان فى الأرض بعد ذاك السقوط بواسطة السؤال الملحف أمام تلك الدول والتفنن فى الإلحاف ، وليس له بعد السقوط الثانى الدينى إلا الحصول على مكان فى جهنم يتلو أمكنة تلك الدول . يرجع بمضمهم إلى بعض القول يقول الذين استضعفوا للذين استكبروا لولا أنتم لسكننا مؤمنين .

فكان الرأي العام العلمى الذى كان يراقب النقاش الجارى بين الشيخ وبين الأستاذ فرح أنطون فى حينها وفيما بعد ذلك الحين ، اطمأن إلى جانب الأستاذ فأخرج الدين من دائرة العقل والعلم وبقي من بقى بعد هذا من المسلمين على دينه - إن لم يكن من العامة السذج - فى عقيدة يساورها الشك فى صحتها ولا سيما فى موافقتها العقل والعلم أو يخالطها الحذر من وضعها موضع البحث والنظر، فلا ينبس بكلمة فى هذا الصدد كما قال الأستاذ فريد وجدى بك ويخلى الجو للذين يتكلمون ويدسون فى كلامهم ما يهيج الأذهان لقبول ما يستبطنونه ويتمسكون به من الإلحاد من غير مبالاة ولا وجل من مغبة ما يدسون تيقناً منهم بأن مصير إخوانهم القارئىين مصيرهم متى وصلوا إلى درجتهم العلمية .

وأنت ترى منذ عهد الشيخ محمد عبده الذى ناقشه وغلبه فى نقاشه - أو عده الرأي العام كذلك - الأستاذ منشى 'مجلة' الجامعة ومؤسس عقلية الإنكار فى مصر لما لا يشهد به الحس والتجربة ومقدمها للناس على أنها شعار العلم والعلماء ... ترى أن هذه العقلية ارتكزت فى نفوس المتعلمين، لحد أنه لم يبق شيء مما أنكره ملاحدة الغرب الماديون إلا وأنكره هواة العلم الحديث بمصر ولو كانوا من علماء الدين . حتى إن فضيلة الأستاذ الشيخ محمود شلتوت عضو جماعة كبار العلماء ووكيل كلية الشريعة أنكر وجود الشيطان وادعى كون المراد من الشيطان الوارد ذكره فى القرآن نزعات الشر المنبثة فى العالم . ثم أيد إنكاره لما اعترض عليه ، بقول من الإمام الغزالى يوم عدم وجوده . والشيخ يعلم أن الكتاب والسنة لا يُنسخان بقول الغزالى ، فلماذا لا نشغل بنقل قول الغزالى ولا ببيان الفرق بين قوله وقول الشيخ شلتوت ، وإنما نقف على نص الأستاذ القائل فى تفسير قوله تعالى « وإن يدعون إلا شيطاناً مريداً » : « معنى الشيطان نزعات الشر المنبثة فى العالم على مقتضى سنة الله من الابتلاء بموالم الخبير والشر فهم بذلك يتبعون قوة خفية أطلق عليها كلمة الشيطان جرياً على عادة

العرب المألوفة أن كانوا يتصورون قوة الشر شياطين تتحدث وتناجى وتفرى وتدفع إلى ما تريد . »

وعندى أن السند الحقيقى الذى لم يصرح به الشيخ المصرى قولُ العلم الحديث الغربى غير المعترف بوجود أى شئ لم تشهد به التجربة الحسية ، لا قول الغزالى ، إذ لا داعى لتأويل مايتصوره القرآن كشخص يؤمر بالسجود لآدم فى أبى، ويجادل الله لتبرير إبانته بأنه خير منه لكونه مخلوقاً من نار و آدم مخلوقاً من طين .. لا داعى لتأويل هذا الشخص بنزعات الشر ، غير كون العلم الحديث التجربى لا يؤمن بوجود شيطان غير مشهود .

ولا يلتفت إلى مااعتذر به الشيخ بعد ذلك من أن القرآن ماعرفنا بكنهه الشيطان، كأن القول بوجوده يستلزم العلم بكنهه ، فقد كفانا أن القرآن ذكر عنه أوصافاً وحالات لا تتفق مع تفسيره بما قسر به الشيخ كقوله : « كان من الجن ففسق عن أمر ربه أفتتخذونه وذريته أولياء من دونى » ، وقوله : « إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم » ، وقوله : « لأملأن جهنم منك ومن تبعك منهم أجمعين » ، وقوله : « فاخرج منها فإنك رجيم » ، وقوله : « وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين » ، وقوله : « قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فاخرج إنك من الصاغرين » ، وقوله بعد الآية التى فسر فيها الشيخ الشيطان : « وإن يدعون إلا شيطانا مريدا لعنه الله وقال لا تأخذن من عبادك نصيبا مفروضا .. ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبيناً . يعدم ويمنهم وما يعدم الشيطان إلا غرورا » .

فهذه الآيات صريحة فى أن الشيطان كائن حى يتكلم ويرى ويتكبر ويجادل ويقسم وينسل ويُطرد ويُرجم ويمذب فى جهنم مع الذين أغواهم . ورجم الشيطان من مناسك الحج فى الإسلام . ولوجود هذه التصريحات وأمثالها فى القرآن بكثرة تجعل الشيوخ

النكر لوجود الشيطان مضطراً إلى الاعتراف بأن بيانات القرآن لا تتحمل ذلك التفسير
المبتدع ، نرى الشيخ يقول مناقضاً لادعائه بأن القرآن ما عرفنا بكنه الشيطان : « إن
القرآن جارى اعتقاد العرب في تصويره كشخص يتحدث ويناجى ويُفري ويدفع إلى
ما يريد » وهو جراءة شنيعة على القرآن الذى جاء للقضاء على عقائد العرب الباطلة ،
جرأة تقلبه فتجعله ماشياً على عقائدهم مؤيداً لها .

لم كل هذه التخبطات التى لا يقوم صاحبها منها إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان
من المس ؟ أليس دافع الشيخ الأزهرى إليها كونه اتخذ العلم الطبيعى الحديث الذى
لا يعترف بوجود ما لم يثبت وجوده بالتجربة الحسية ، أساساً وجعل كل شيء حتى
كتاب الله تابعاً له ؟ كما صرح به شيخ أزهرى آخر مدرس فى كلية الشريعة بصدد
الدفاع عن الشيخ الأول ، وكما هو أساس الداء المصرى الذى نضمه فى هذا الكتاب
تحت مشرح الدرس .

كان علماء الإسلام قبل حدوث المقلبات المصرية يقبلون كل ما ورد فى نصوص
الكتاب والسنة على ظواهرها إلا ما تمارض منها مع العقل المحض لا العقل التابع
للحس . فمئذ ذلك يؤولون النصوص . لكن علماء آخر الزمان يعاملون المانع الطبيعى
معاملة المانع العقلى ، وهم مخطئون فى عدم التمييز بين العقل الذى يكون حكمه قطعياً
مستنداً إلى أحد المبادئ الأولى ويكون ما ينفيه مستحيل الوجود كشريك البارى
وما لا ينفيه ممكن الوجود ، وبين الطبيعة وعلها الذى لا يكون ما اعترف به واجبا
ضرورياً وما لم يعترف به مستحيلاً ، كما يأتى تفصيل كل ذلك فى محله من هذا الكتاب .
ولا شك أن نظر العلماء المتقدمين المحققين أدق من نظر المتأخرين المقلدين أدعياء العلم
الحديث الغربى التجريبى ، والعالم لا يجدى شيئاً بدون العقل السليم ، فهل العلم المذكور
اطلع بتجاربه على كل موجود حتى يكون ما لم يطلع على وجوده كالشيطان ، غير

موجود؟ فإذاً يلزم أن لا يصح للعلم اكتشافات جديدة عن وجود أشياء لم تكن معلومة له من قبل فيقف العلم في الحد الذي وصل إليه وينسد على وجهه أبواب الرقي والاتساع الجديدين .

وآخر ما أقوله هنا : إذا بنى أمر الإنكار والإقرار على شهادة التجربة الحسية كما هو شرط العلم الحديث في زعم النافلين عن حدوده فلا مانع من أن يكون منكر الشيطان ومؤوله بنزعات الشر منكراً للرحمن أيضاً ومؤوله بنزعات الخير !!

بقى أن فضيلة الشيخ شلتوت قال لى عند اجتماع لجنة النهوض بالمساجد في بيتي بمصر الجديدة وكنا عضوين في تلك اللجنة : « أنا لا أنكر وجود الشيطان وكيف أنكر وجود إبليس » .

وكأنه يقول إن الشيطان الذي أنكره غير الشيطان المعروف المسمى إبليس . وهو يريد بهذا القول القصير تهينة خط الرجعة لإنكاره بتأويل قوله الأول بصدد الإنكار .

وكان لفظ الشيطان في الحقيقة صالحاً لأن يكون له معنى مجازي غير معناه المعروف كما في قوله تعالى : « وكذلك جعلنا لكل نبي عدواً شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً » لكن أقوال الشيخ التي تقوّلتها من قبل تأييداً لقوله المنكر كادعاء أن القرآن لم يعين كنه الشيطان وإنه جاري عقائد العرب ، يتنافى قوله الأخير الشفهي في تأويل الشيطان الذي أنكره أولاً ، وقد صدر هذا الإنكار منه عند تفسير قوله تعالى : « وإن يدعون إلا شيطاناً مريداً » مع أن تمام هذه الآية نفسها وهو « لعنه الله وقال لأتخذن من عبادك نصيباً مفروصاً » يتعين في إبليس وبأبى تراجع الشيخ تحت ستار التأويل .

عود على بدء : كنت قلت : كأن الرأي العام العلمى الذى راقب المناقشة الصحفية الجارية بين الشيخ محمد عبده وبين الأستاذ فرح أنطون فى حينها وفيما بعد ذلك الحين ، اطمأن إلى جانب الأستاذ فرح فأخرج الدين من دائرة العقل والعلم ، وبقى من يبق بعد هذا من المسلمين على دينه - إن لم يكن من العامة السذج - فى عقيدة يساورها الشك فى صحتها أو يخالفها الحذر من وضعها موضع البحث والنظر ، فلا ينبس بكلمة فى هذا الصدد كما قال الأستاذ فريد ويحلى الجو للذين يتكلمون ويدسون فى كلامهم ما يهيب الأذهان لقبول ما يستبطنونه ويتمسكون به من الإلحاد ، من غير مبالاة ولا وجل من مغبة ما يدسون ، تيقناً منهم بأن مصير إخوانهم القارئىن مصيرهم متى وصلوا إلى درجتهم العلمية .

ففكرت ملياً وملئى الأمل والأسف ، ثم رأيت من الواجب بل من أوجب الواجبات أن أدعو هذا الرأي العام العلمى المعاصر إلى الإفاقة عن غيه وأريه العين الفاجش فى اشتراطه الضلالة بالهدى لا من ناحية الدين فقط ، بل من الناحية العلمية أيضاً ، وإن كان الذين طبع الله على قلوبهم لا يفقهون العلم من الجهل ولا يفقهون التعليم والتنبيه ، إذ لا شئ من ذلك يسقط منى واجب التفهيم ولا من القارى واجب الإصغاء والاهتمام .

ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة وإن الله لسميع عليم .

وبعبارة أخرى لما لم تنتج المناقشة الجارية بين الشيخ محمد عبده وبين الأستاذ فرح أنطون غلبة الحق على الباطل بل أدت إلى زعزعة مكان الحق فى قلوب كثير من المؤمنين بدلا من ترسيخه ، وجب استئناف تلك المناظرة على أتباع الأستاذ فرح القائلين بمثل ما قاله وإثبات أن الدعاوى التى ادعاهها فى مناقضة العقل والعلم للدين افتتات على العقل والعلم القديم والحديث . اللهم إلا إذا كان العلم فى الشرق والغرب منحصراً فى علم الملاحدة مثل « بوختر » وأضرابه وأذنا به ، والعقل فى عقولهم السخيفة ، وليس الأمر كذلك

لأن في الغرب مسالك فلسفية ورجالا آخرين كثيرين انتقدوا مذهب المادية الإلحادية والإلحادية الوضعية انتقاداً شديداً ولم يوافقوهم على القول بمنافاة العقل والعلم للدين .
وإني أردت أن أكون القائم بهذا الواجب الكبير^(١) مع عجزى وغربى بمصر وباللغة العربية ، لأنى بحمد الله غير غريب عن الإسلام وعن العقل الذى يحفه من كل جانب، ولأن الإسلام أيضاً أصبح غريباً في هذا الزمان فلا غرو إذا كان الغريب للغريب نسيباً وظهيراً . ثم إنى مؤمل أن يكون قد حصل بعض الألفة في هذه البلاد بكتابتى العريضة الأعجمية، فإن وفقنى الله عز وجل لإعادة أحد من القراء إلى رشده بإزالة الشبه التى ألقاها في قلبه دعاة الإلحاد ومستبطنوه الدساسون - الذين ذكروهم الأستاذ فريد وجدى بك تبجحاً بهم وإنذاراً لى بنبوغهم - فهو غنيمة من هجرتى إلى مصر ، غنيمة الباردة التى لا تنفص بهجتها شمس مصر في الصيف ولا خيال ظلال بوسفور ، وهو خدمتى وشكرى لمصر التى آوتنى وأمرتى^(٢) والتي كانت لها سمعة قديمة في الإسلام منذ فتحها عمرو بن العاص في عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنهما

[١] خلاصة المقصود من هذا الكتاب إحياء علم أصول الدين الذى نعاه الناعون في مصر باسم علم الكلام ، إحياءه بتدريس من لم يدرسه أو تفهيم من لم يفهمه من الدارسين منحصراً في مسائل منه تشتد الحاجة في هذا العصر إليها وإلى تفهيم من لم يفهمها ، بأسلوب مزيج من الفلسفة القديمة والحديثة وطريقة تخضع لها العقلات المستارة من الغرب ، مع بعض من غير مسائل علم الكلام شديد الحاجة إليه أيضاً بل شديد الاتصال أيضاً بذلك العلم . وليس المقصود استعراض علم أصول الدين بجميع مباحثه في هذا الكتاب ، ولا أن يكسب به القارئ النجاح في الامتحانات المدرسية التى يحصل القارئ فيها على الشهادات بل ليكون ناجحاً في الامتحان الأكبر الذى ينتظره في الآخرة ويعيش في الدنيا مؤمناً حقيقياً .

[١] ولا تقل كيف تقضى لمصر حق الشكر بهذا الكتاب مع ما فيه من النقد المالك لكتابتى من كبار كتابها وعلماؤها الحاضرين والغائبين ؟ لا تقل هكذا لأن الشكر النافع للمشكور لا سيما من مثلى يكون كذلك . أما شكر المدح والثناء فمصر متخمة منه بأحيائها وأمواتها . على أنى - كما يرى القارئ - لا أضن بهذا النوع من الشكر أيضاً عند ما وجدت أهله في غضون مباحث الكتاب وأدعو الله سبحانه أن يكثر من أمثالهم .

ومكانة معروفة في العلم معذ توطئها وقضى نحبهم فيها أئمة الدين المظام - الشافعي والليث والزني والطحاوي والجصاص وابن الحاجب وابن الهمام وأكل الدين والاثقاني وعز الدين بن عبد السلام وابن دقيق العيد وابن خلدون والبدر العيني وابن حجر المسقلاني والسبكي والجلال السيوطي وغيرهم ممن لا يحصى عددهم ، ودامت سيادة الإسلام والعلم فيها إلى أن خلف من بعدهم خلف سودوا العقلية الإلحادية التي يتصل حبلا بالجاهلية القديمة الفرعونية وضيّعوا سيادة الإسلام بين الجاهليتين الحديثة والقديمة .

ثم إن مسألة وحدة الوجود التي ترجع إلى فكرة جد غربية في موقف العالم من الله كما أشرت إليه في اسم الكتاب ، رأيتها عقلية شائنة بين طائفة من المتصوفين يرأسهم الشيخ محي الدين بن عربي وبين مكبريه من المسلمين الذين لا يقدرون قبح خطر تلك العقلية على العقيدة الإلهية الصحيحة ، بالرغم من وجود كثير من العلماء الأعلام بين أولئك المكبرين ، ورأيت بمد تفكير ملي أن هذه النظرية العظيمة الخطر والضرر مشتقة من القول بأن وجود الله عين ذاته كما ذهب إليه الفلاسفة وتبهم جمع من محقق التكلمين ومتأخريهم وفضلوه على مذهب جمهور التكلمين القائلين بأن وجود الله غير ذاته ، أي غير متحد معها في التصور ، والخلاف بين الفريقين في مسألة كون وجود الله عين ذاته أو غير ذاته بحث معروف في علم أصول الدين . فأردت درس المسألتين أيضا في هذا الكتاب أعنى مسألة وحدة الوجود ومسألة كون وجود الله عين ذاته درساً وافياً يستكشف جذور ما فيهما من الأخطاء والأضاليل ثم يستأصلها وإياها .

فهذه أربع مسائل يتكون منها موضوع الكتاب جعلت لكل واحدة منها باباً ، مسألة إثبات وجود الله إثباتاً علمياً لا يقل قيمة وقوة عن مسائل العلوم الثبته بل يفوقها ، ومسألة وحدة الوجود وما اشتقت هي منه ، ومسألة إثبات إمكان المعجزة ومنها إثبات

النبوة وإثبات النشأة الأخرى مع ما فيها من بعث وحشر ونعيم وعذاب ، ومسألة فصل الدين عن الدولة هل يسوغه الدين الإسلامى وتتطلبه مصلحة الأمة أم تمانعانه ؟ ومسألة وحدة الوجود التى هى الثانية من هذه المسائل الأربع المتكون منها الكتاب والتى شغلت أذهان كثير من مفكرى الإسلام واستعصت على الفحول من العلماء الأعلام : جاءت فى كتابى وحيدة فى بابها من حيث تبحرى الدافع إلى نظرية غريبة كهذه لا ينساق إليها العقل إذا خلى وطبعه ومن حيث التعمق فى المقارنة بين أدلة الإثبات والإبطال . والكتابون عن هذه المسألة فى الأزمنة القريبة إنما حاموا حول اكتنائها من بُعد ولم يدقوا الباب فضلاً عن دخولهم الدار . ومن نكس الأيام وطفیان الجهل أن يكتب عن هذه المسألة الموصاء شاعر عراقى أو ناثر مصرى معروفان لو فرض فرض المحال فأتحدت الموجودات على مقتضى وحدة الوجود وأصبحت موجودا واحدا يتطوى على وجودها أيضا ، لأفسدا تلك الوحدة بشذوذ عقلهما عن عقول الآخرين .

فأماننا أربع مسائل لا تقل أخطارها خطراً فى الدين والمجتمع عن أولاهما مع كون هذه الأخرى أحوج الكل فى زماننا إلى الدرس والتمحيص لكون انخداع الناس بها أكثر وظنهم أنها منشأ رقى الأمم الأوروبية وأن ترك العمل بها منشأ تأخر المسلمين^(١) كما أشار إليه مؤلف « حياة محمد » وكما ادعاه الأستاذ فرح أنطون مناقش

[١] كما أن الإيمان بالقدر الذى يؤول إلى عقيدة الجبر الذى يلام به الإسلام وينسب تأخر المسلمين إليه فى زعم الزاعمين من أهل الغرب ومقلديهم فى الشرق ، غيت بتحقيقه مرة ثانية فى هذا الكتاب بعد أن درسته مستقلا فى كتابى « تحت سلطان القدر » وتعمقت فى دراسته ، لكونته من أعوص مسائل الدنيا الدينية والعلمية .. حتى إن أحسن حل له فى الاعتراف بامتناعه عن الحل . فهو يجارى مسألة « وحدة الوجود » فى الاعضال وإن كان خطر الخطأ فيه لا يبلغ مبلغ خطر الخطأ فيها .. وللعقل السليم أن يتخلص من إعضالها بالبت فى إبطالها ، من دون أن يكون له التخلص من إعضاله .

الشيخ محمد عبده ولم يرد عليه الشيخ ردًا حاسمًا وإنما أجاب بما يشبه التقهقر أمام خصمه أكثر من الرد عليه فحمل تأخر المسلمين على جود علماء الدين . وجاء هذا الجواب ضئلاً على إباله ، فصدق الناس ما ادعاه مناقش الشيخ في المسائل التي كانت مواضع الخلاف بينه وبين الشيخ وصدقوا الشيخ في هجومه فقط على جود العلماء فأصبح مصيبة رابعة على الإسلام زيادة على المصائب التي أنت من قبل خصمه .

وشاهدني على صدق قولي هذا أيضاً ما كتبه الأستاذ فريد وجدى بمناسبة ما حدث في تركيا من فتنة ترجمة القرآن وإقامة الترجمة التركية مقام الأصل العربي في الصلاة وغيرها^(١) ولم يقتصر الأستاذ على تحييد حادثة الترجمة فقط ، بل حيد جميع ما فعلته حكومة أنقرة ، وإن كان جل ما كتبه بهذا الصدد قبل أن عين مديراً ورئيس تحرير لمجلة الأزهر . وقد ذكرت ذلك ورددت عليه في كتابي « مسألة ترجمة القرآن » . ولا بد من نقل بعض كلمات الأستاذ المذكورة هناك ليعلم مبلغ خروج الناس على الجود بعد أن شجهم الشيخ محمد عبده عليه كقوله :

« إن الشعب التركي الذي أشبه الشعوب الحية في دخوله أدوار الانقلابات الاجتماعية ليستحق منا كل الإعجاب وكل التشجيع إن لم يكن باعتبار أنه أقرب الأقربين إلينا فباعتبار أنه دفع شبه القائلين بأن العالم الإسلامي متحجر لا يصلح أن يجارى سواء في حياة الحياة الاجتماعية » .

وقوله : « فنحن الذين شهدنا هذه الآية [يعني الانقلاب التركي السكالي] محرم علينا أن نصغر من شأنها أو أن نمر بها غير مكترئين ، فإننا سنمر في كل الأدوار التي مر بها الترك متى جاء دورنا في نهوض حقيق صحيح فإن لم نتعلم مما دخل فيه الأتراك درساً فلا أقل من أن نمجب به مع المعجبين » .

[١] وما يلت نظر أن هذه الفتنة على الرغم مما وجدت مظاهرين في مصر مثل الأستاذ فريد وجدى بك والأستاذ الأكبر المراغي لم تنجح في تركيا التي هي محل حدوثها .

يعنى المعجبين الغربيين الأجانب عن الإسلام، وأكثرهم إعجاباً به أعداء الإسلام والترك، لأن خلاصة ذلك الانقلاب قطع صلة الترك بالإسلام وتاريخ الترك الذى مضى فى المجاهدة فى سبيل الإسلام وإعلاء كلمته، والذى لم يجرى فى ماضى الترك أشرف من ذلك التاريخ ولن يجرى فى المستقبل لا جاءهم الله به ماداموا منحرفين عن الإسلام. ثم إن الخلاصة الثانية لتلك الانقلابات القضاء على جميع مقومات الترك من الدين والذى والحروف واللغة حتى الموسيقى وحتى النكاح والفيرة على النساء، ولا يتبقى مثله لقوم إلا عدو ذلك القوم. فالأستاذ فريد وجدى الذى يمتنى لمصر أن تمر بكل الأدوار التى مر بها الترك الكاليون متى جاء دور مصر فى نهوض حقيقى صحيح، معناه أنه يمتنى أن تكون لمصر حكومة لا دينية وحروف لا تينية ولغة غير عربية أو عربية عامية ونكاح غير شرعى وقانون يبيح زواج الملمات بغير المسلمين ويبيح الارتداد عن الدين ويساوى فى الميراث بين الذكر والأنثى وبأمر بلبس القبة وخلع الطربوش والعمامة ويقاوم من أراد لبسهما ويسد المحاكم الشرعية والمعاهد الدينية ويمنع منح جواز السفر إلى الأنظار الحجازية لأداء فريضة الحج ويحل الجمعيات الدينية مثل جمعية تحفيظ القرآن والهداية الإسلامية والشبان المسلمين وشباب محمد. وهكذا يكون لمصر النهوض الحقيقى الصحيح، كما كان لتركيا الجديدة.

وهذا الأستاذ مدير « مجلة الأزهر » اليوم ورئيس تحريرها الذى ما كنت أحب إطالة الكلام عنه وعن مذهبه فى الإسلام والقرآن والنبوة والمجزة لكنه يتمثل بشخصه ومركزه فى منبر الأزهر دليلاً ناطقاً بحال مصر وموقفها من الإسلام، هذا الأستاذ كتب مرة أن الأمم الإسلامية لى حاجة إلى تقليد الغربيين فى كل شئ حتى ملامهم ومراقصهم وإلحادهم **إن** أرادت أن تبلغ شأوم فى حلبة الحياة^(١)

[١] ما أشبه هذا القول بقول « آغا اوغلى احمد » من كتاب أنقرة: « إنا عزمنا أن نأخذ كل ما عند الغربيين حتى الاتهامات التى فى رئيهم والتهجاسات التى فى أفعالهم » .

وأن اليابان لم يصلوا إلى ما وصلوا إليه إلا بعد تقليد دم في جميع هذه الأمور . وادعى في كتابه « الإسلام دين عام خالد » أن علماء الغرب مستغنون عن الاهتداء بهدى الشرائع المنزلة لأنهم أنفسهم وضاع الشرائع والمذاهب وهذا القول من الأستاذ الذي لا يؤمن بمعجزات الأنبياء يدل دلالة واضحة على أن منشأ عدم هذا الإيمان عدم إيمانه بنبوات الأنبياء بمعناها المعروف عند أهل الأديان وهو كونهم مبعوثين من عند الله إلى الناس ، إذ لو كانوا كذلك لكان الناس عامتهم وخاصتهم سواء في وجوب طاعتهم والعمل بشرائعهم التي أتوا بها من الله كما يكون عامل الملك وقانون حكومته مطاعين للجميع من غير فرق بين الخاصة والعامة فيه ، ولكان ما قاله الأستاذ من استغناء العلماء والحكماء الغربيين عن طاعة الأنبياء بمثابة استغنائهم عن طاعة الله .

ومعنى كون الإسلام ديناً عاماً خالداً في نظر الأستاذ أن هذا الدين مستمد لكل تجديد وكل تعديل وتغيير حتى قال الأستاذ الكبير محب الدين الخطيب صاحب مجلة « الفتح » عن الأستاذ فريد وجدي بمناسبة مقالة له نشرت في « الفتح » رداً على مقالة الكاتب الكبير الرحوم الأمير شكيب أرسلان ، وما أحسن قوله :
« الأستاذ لا يزال مصراً على أننا نحن المسلمين في أنحاء المعمورة مجبولون على الجود وأن هذا الجود لا يمكن علاجه إلا بنسف الإسلام وأنه بعد انقضاء الأمد الطويل على الثورة التي يُنسف بها الإسلام سيرجع النازعون على الإسلام إلى الإسلام فيكونون أحسن منا نحن الجامدين » .

وأنا أقول ليسمع مفتي الديار المصرية الشيخ محمد عبده في قبره أقوال رئيس تحرير مجلة الأزهر الناسفة للإسلام في معالجة جوده ، وهو الذي ظالماً كان يشكو في حياته من جود الأزهر ، فليسمعها وليتهج من كثرة ما أثمرته شجرة الخروج على الجود .
وبقية الكلام في الجود والخروج على الجود تأتي إن شاء الله في الباب الرابع المقود لمسألة فصل الدين عن الدولة .

سؤال مفروصه أُدرده علىَّ ثم أُجيب عنه :

فإن قيل إن ثورة الأستاذ فريد وجدى على الدين دفاعاً عن ثورة الأتراك الكمالين وقوله الشاذ في آيات المعجزات والبعث بعد الموت الواردة في القرآن والتي وجدها الأستاذ لا تأتلف مع العقل والعلم ، وقوله في حاجة الأمم الإسلامية إلى تقليد الغربيين في كل شيء حتى ملاحيمهم ومراقصهم وإلحادهم ، وقوله باستغناء علماء الغرب عن الاهتداء بهدى الشرائع الإلهية المنزلة على الأنبياء .. كل ذلك من الأمور الماضية التي لا ينبغي أن نذكرها مهما كانت قريبة المهد لم يتسها قراؤها ، لكن الأستاذ يحاى اليوم من علامبر الأثرر عن الإسلام كأحد علمائه الفيورين على دينهم وكحجامة التي اشتهر بها في ماضيه البعيد . وما فرط منه بين ذلك الماضي والحال يكون عفواً كشر مضمحل بين خيرين ، فالأستاذ ليس من الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا المذومين في كتاب الله ، بل من الذين آمنوا ثم ناروا على الدين ثم سكنت ثورتهم وآمنوا من جديد . فهل من الحق والعدل هذه المؤاخذات المصوبة نحوه وإدخال شخصه في مقدمة هذا الكتاب المؤلف ضد الملاحدة كمصر هام من أسباب تأليفه ؟

قلت على فرض توجيه هذا السؤال إلى فاني أسأل القائل السائل : هل الأستاذ رجع في دوره الثالث عن أقواله في دوره الثاني النائر ، وصرح بكونه مخطئاً في تلك الأقوال ؟ ولا سيما في قوله بأن آيات المعجزات وآيات البعث بعد الموت من متشابهات القرآن غير المفهومة أو غير ممكنة القبول عند العقل على ظواهرها ، استبعاداً منه لوقوع تلك المعجزات في زمان الأنبياء ووقوع البعث بعد الموت للإنسان إذا جاء وقته المقدر بمشيئة الله^(١) وقوله بلزوم تقليد الشرق الغرب في كل شيء حتى في إلحاده

[١] وجواب هذا الاستفهام أن الأستاذ لا يسه مركزه في عالم التحرير أن يرجع عن أخطائه مهما عظمت ، فهو لا يتهربا أعظم من مركزه ، ولو وسعه مركزه لا يسه فهمه أن يقدر =

وملاهيته ومراقصه إن أراد أن يرق رقيه . وقوله باستغناء العلماء الغربيين عن اتباع الشرائع المنزلة . وقوله في مقالة عنوانها « سطوة الإلحاد على الأديان » ولا أدري أين نشر الأستاذ هذه المقالة . وإنما رأيت نقولا عنها في مجلة « الهداية الإسلامية » بمدها الصادر في صفر سنة ١٣٥١ قال :

« تقدم الزمان وأفلتت الحكومات من سلطان رجال الدين فاقتصر سلاح الدين على ما كان لديه من قوة الإقناع وفي هذه الأثناء كان العلم يثوي ثمراته من استكشاف الجمهورات وتخفيف الولايات وترقية الصناعات وابتكار الأدوات والآلات وبمعل على

عظمة تلك الأخطاء . فلا يتنازل أبدا عن ضلاله القديم في جوهره ، لاسيما إذا سبق أن ناقشه أحد على ذلك الضلال ، وإنما يسمى ليسيفه في أسلوب يظن الغافل أنه يقوم بواجبه في رئاسة تحرير « مجلة الأزهر » وربما يتجلد فيصرح بأنه ثابت في رأيه أو بالأولى يصرح بما يفهم منه من يفهم أنه ثابت في رأيه الذي يبعد عن وظيفته في الأزهر بمد المصرفين وهو لا يتزحزح عنه قيد شمرة . ألا يرى أن الأستاذ بعد أن مضت عليه في دوره الثالث سنوات طويلة وأوشك أن تكون أقواله في دوره الثاني المادحة للإلحاد النافية للمعجزات نسيا منسيا ، يقول في الجزء السابع من المجلد الحادي عشر « لمجلة الأزهر » من مقالة له عنوانها « السيرة الحمديدية تحت ضوء العلم والفلسفة » :

« الأمور الحارقة للنواميس في وقعة بدر »

انظر إلى هذا الكلام كيف يتراجع فيه الأستاذ بين إنكار المعجزات والاعتراف بها ؟ فأولا يدعي أنه يكتب السيرة الحمديدية تحت ضوء العلم أي يكتبها على الأسلوب العلمي خالية من الخوارق التي هي المعجزات السكونية ومتفقة مع النواميس الطبيعية ، بناء على أن العلم والنواميس الطبيعية لا يقبلان الخوارق ، ولهذا أدخل الدكتور هيكل باشا كتابه « حياة محمد » من المعجزات السكونية واعتذر عما فعله بأن العلم لا يقبلها . وهكذا يريد الأستاذ فريد وجدى أيضا أن يكتب في « مجلة الأزهر » السيرة الحمديدية ، لا كما كتبها كاتبو السيرة القدماء المضيفون إلى حياته صلى الله عليه وسلم خوارق . ولنا قال الأستاذ بعد عنوان مقاله النقول آتفا :

« تمتاز المصور النبوية . يعني عصور الأنبياء » بالخوارق لنواميس الطبيعة . فأسلطير الأديان ملائى يذكر حوادث من هذا القليل كان لها أقوى تأثير في حمل الشعوب التي شهدتها على الإذعان للمرسلين الذين حدثت على أيديهم . =

تجديد الحياة البشرية تجديداً رفها عن المستوى فشر الناس بفارق جسيم بين ما انتهوا إليه في عهد الحياة الحرة ونحت سلطان العلوم المادية وبين ما كانوا عليه أيام خضوعهم لحفظه العقائد . فانتهر الإلحاد فرصة هذا الشعور الجديد وازداد كلبا على مهاجمة الدين واستهتر في مطامعه فرمى إلى القضاء عليه القضاء الأخير .

== « وقد حدثت أمور من هذا القبيل في العصر المحمدي صاحب الدعوى في جميع أدوارها وكانت أعظم شأنًا وأجل أثرًا من كل ما سبق من نوعها . ولست أقصد بها ما تناقله الناس من شق الصدر وتظليل الغمامة واشتقاق القمر وما إليها مما لا يمكن إثباته بدليل محسوس ومما يتأتى توجيهه إلى غير ما فهم منه ؛ ولكن أقصد تلك الانقلابات الأدبية والاجتماعية التي تمت على يد محمد صلى الله عليه وسلم في أقل من ربع قرن . وقد أعوز أمثالها في الأمم القرون المديدة والآماد الطويلة .

» وقد لاحظ قراؤنا أننا نحرس فيما نكتبه في هذه السيرة على أن لا نسرف في صرف كل ناحية إلى ناحية الإعجاز ، ما دام يمكن تعليلها بالأسباب العادية حتى ولو بقي من التكلف . مسيطرة لمذهب المبالغين في الثبوت والمحافظة على إقامة الدستور العلمي ، ثقة بأن بحثنا لا تحقره النخبة المثقفة ولا تجد فيه صورة صحيحة لمثلها الأعلى في عرض المسائل وتعليلها لا يمكن أن يؤدي إلى ما قصد منه من الخدمة العامة .

ومعنى هذا القول أنه يحرس فيما يكتبه على إخراج الحوادث التي اعتبرت معجزات عند قدماء المسلمين ، من أن تكون معجزات وردوا إلى الأمور العادية حتى ولو بقي من التكلف . وليس الدافع إلى هذا إلا كون العلم لا يقبل المعجزات وأن النخبة المثقفة ثقافة عصرية تؤمن بالعلم ولا تنبل المعجزات التي لا يقبلها العلم .

فظهر أن الأستاذ بعد أن تولى الوظيفة الأزهرية كالأستاذ قبله في عقلته المناوئة للمعجزات ومذهبه مذهب المحافظين على إقامة الدستور العلمي الذي لا يقبل ما لا يمكن إثباته بدليل محسوس كالأمور النبوية التي تؤمن بها الأديان ، وليس هذا إلا مذهب ملاحدة الماديين والإنشائيين أو الوضعيين . ومراده من النخبة المثقفة التي لا يحترم عنده ما لا تحقره هي ، الفئة التي عبر عنها حين كان حرا من وظيفته الأزهرية بالشرق الإسلامي المستبدن للإلحاد . فالأستاذ لم يغير شيئا من مبادئه الصالحة . فهو عند القيام بواجبه في رأس « مجلة الأزهر » يستطيع أن يحول وجهه إلى ثقته ونخبة قارئيته فيصارعهم في مناجاتهم ولا يكتم ثقته بفئة القراء المؤمنين من ناحية وبضف مركزهم في البلاد من ناحية ، رغم تسميتها بالبلاد الإسلامية . فأين لجنة الفتوى الأزهرية ورئيسها الذي أرسل كتابا ==

وقوله أيضا في تلك المقالة : « وهم (يعنى رجال الدين الذين قد يتستر فيعبر عنهم بحفظة العقائد) يرون أن العلم والفلسفة ينقصان من أطرافهم كل يوم وأن الناس يتسللون عنهم زرافات حتى لم يبق سواهم في المجال الذى هم فيه . فابتنى على ذلك أن الفلسفة المادية ألهمت الطبقات المتعلمة وأصبحت عنصراً من عناصر روح العصر تنزل منها العادات والآداب والأخلاق بل والأنظمة والقوانين والمثل العليا » .

== إلى وزارة الشؤون الاجتماعية يعاتبها على مانعته مجلة الوزارة واستفتى المسلمون اللجنة بشأنه من أن سيدنا موسى لقيط وسيدنا عيسى في حكم اللقيط ينسب إلى نهار ؟ أين لجنة الفتوى؟ ولماذا لا ترى « مجلة الأزهر » وما يكتب فيها رئيس تحريرها ؟ ولعل محرر « مجلة الشؤون الاجتماعية » لا يملك حذافة كافية في صنعة الدس فلا يستطيع القيام بخدمة المبادئ العلمانية اللادينية من غير أن تثير ضجة المسلمين من أصحاب الأفكار القديمة . أما محرر « مجلة الأزهر » فقد رأيت كيف يكلم الناس في مقالة واحدة بلسانين ويتناجى مع فريق من مخاطبيه في غفلة فريق .

فهو في الخطوة الأولى من كتابة « السيرة الحمديّة » يسجل على مذهبه ومذهب نخبته في المعجزات ، ثم لا يبنى أن يولى وجهه الآخر نحو منصبه في رئاسة « مجلة الأزهر » وقرائه من غير نخبته ليفكر في أن النبي لا بد أن تكون له معجزة ، فالواجب في حياة نبينا المتأخرة على حياة أسلافه الكرام أن تشتمل على معجزات ليست بمعجزات ، والأستاذ لا يعجز عن الجمع بين هذين التقيضين ، حيث قال أولاً عن عصور الأنبياء لأنها عصور الأساطير من حيث اشتغالها على الحوارق للنواميس الطبيعية وإن واضع تلك الأساطير وضعوها لأن لها أقوى تأثير في حمل الشعوب على الإذعان للمرسلين . فهذا إعلان من رئيس تحرير « مجلة الأزهر » بإنكار المعجزات جميعاً للإنكار واحدة منها مثل تولد سيدنا عيسى من غير أب كما فعلته « مجلة الشؤون الاجتماعية » .

ثم يقول : « وقد حدثت أمور من هذا القبيل في العصر الحمدي » ، فنظفه يعترف للعصر الحمدي بما أنكره لعصور الأنبياء من المعجزات وحملها على الأساطير ، ثم يضيف إليه قوله : « وكانت أعظم شأننا وأجل أثرنا من كل ماسبق من نوعها » وهو مقدمة للرجوع من الإنكار إلى الإنكار ، يعنى أن معجزات العصر الحمدي ليست كمعجزات العصور الأولى من قبيل الأساطير ، ثم يزيد في إيضاح مراده مما اعترف للعصر الحمدي بما أنكره للعصور الأولى من الحوارق فيقول : « ولست أقصد بها ما تناقله الناس من شق الصدر وتقليل النجاسة وانتفاق القمر وما إليها مما لا يمكن إثباته ببديل محسوس » راجعاً إلى مذهبه الأصلي الذى هو إنكار المعجزات مطلقاً سواء كان للعصر الحمدي أو لغيره من العصور المتقدمة ، لأن هذه الأمور الثلاثة التى ذكرها أمثلة لما لم ==

فملى ما ادعاه الأستاذ الشامت بالدين وحَفَظَ عقائده أن العلم قد قضى عليهم كلهم
القضاء الأخير . وكان الأستاذ يوم كتب هذه الأقوال لا يدري أنه سيتولى الوظيفة
الأزهرية ويدخل في عداد حفظة العقائد المقضى عليها وعليهم . فهل حدث قارئه
عن الطلمس الذى أحيا به الموتى؟ ولم يكن الأستاذ يؤمن بالمعجزة ولا بالبعث بعد الموت

== يقصده من المعجزات الحمدية التى اعترف بها، أمثلة الخوارق الحقيقية للنواميس الطبيعية . وهو
أى الأستاذ لا ينأى بجانبه عنها لشبهه في صحة رواية بعضها بل لكون كل منها مما لا يمكن إثباته
بدليل محسوس . فذهب مذهب الماديين غير المؤمنين بنير المحسوس ، مع أن الأمثلة المذكورة من
الأمر المحسوسة في حينها . فإذا يلزم من نفاها أن ينفى كل ما مضى في التاريخ وينفى حتى وقصة
بدر لعدم إثباتها اليوم بدليل محسوس . لكن مراد الأستاذ من إمكان إثبات الفىء بدليل محسوس
إمكان الإثبات بمثال محسوس من جنسه في العصر الراهن وذلك بأن لا يكون من الخوارق للنواميس
الطبيعية . وإعراضه عن الأمثلة الثلاث المذكورة التى تناقلها الناس ليس لكونه يدعى أنها لم تقع
في حينها بل لكونه يدعى عدم إمكان ذلك لمخالفتها النواميس ، وهذا هو الداء العياء للفرق
الإسلامى المصرى المثقف بالثقافة المادية الذى لم يتخلص منه الأستاذ رغم توليه الوظيفة الأزهرية
منذ سنوات طويلة ورغم نقاشه في خلال هذه الوظيفة الأستاذ نصيف المتقبادى المحامى المادى
وستنكلم على ذلك النقاش أيضا ،

فحصل مذهب الأستاذ فريد وجدى بك في المعجزات أن ما سبق الإسلام منها في عصور
الأنبياء كلها أساطير وما ينسبه الناس إلى العصر المحمدى من الخوارق للنواميس الطبيعية فهو أيضا
أساطير لا أصل لها .

ثم إن الأستاذ الذى لعب دوراً ولقنا إليه من ألف والدوران المنتهى في إنكار المعجزات
الحمدية أيضا ، يهود فيحاول أن يستخرج من الأمور الواقعة في بدر غير الخارقة للنواميس الطبيعية
خوارق لتلك النواميس مثل غلبة العدد القليل من المؤمنين على العدد الكثير من المشركين ، ولينظر
القراء من غير النخبة المثقفة إن لم تنظر هي : كيف يكون الأستاذ التكرار للمعجزات الخارقة للنواميس
مضطرا إلى إيجاد معجزات خارقة للنواميس من الأمور غير الخارقة ؟ فهذا الاضطراب منه حسبهمنها
- لو كان ينقعه التنبيه من غيره ومن نفسه - على خطأ الفاحش في إنكار معجزات الأنبياء الخارقة
لنواميس وعلى أن المعجزات يلزمها أن تخرق النواميس الطبيعية لتكون معجزات ، وإلا فلماذا
يسمى الأستاذ أن يقلب الأمور الواقعة في بدر مما لا يخرق النواميس الطبيعية فيجعلها خارقة لها
كقلبة القليل على الكثير؟ وهى رغم ادعاء الأستاذ أشبه بالأمور العادية منها بالمعجزات لوقوع ==

فهل الطلمس ين فكى قلمه إن شاء يوما قضى به على الدين وإن شاء يوما قضى على العلم
(وسيجى ذلك منه) وأحيا القضى عليهم الأولين فينضم إليهم ؟ أم الأستاذ كما قال
للشاعر :

يوما يمان إذا لاقيت ذا يمن وإن لقيت ممديا فعدنانى

وهل صرح الأستاذ أيضا بمسد تولى الوظيفة الأزهرية ، برجوعه عن تحييد
الانقلاب التركى اللادبنى وتشجيعه قائلا : « إننا سنمر بكل الأدوار التى مر بها

== مثله فى جيش من لا يدعى النبوة . وكمن قلة قليلة غلبت قلة كثيرة بإذن الله وإن كان ذلك لاسيما
مثل غلبة بدر فى غاية التدور ، لكن المعجزة لا تطلق على النواذر وإنما تطلق على الخوارق .

ومثل ما وقع فى بدر من غلبة القلة على أضعافها من الكثرة ولم يصح مع ذلك هذه معجزة
لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم تلك الانقلابات الأدبية والاجتماعية التى تمت على يده فى أقل من ربع
قرن والى اعتبارها الأستاذ معجزة أعظم شأنًا وأجل أثرًا من المعجزات كما قلنا من قبل ، وهى ليست
بمعجزة حقيقية لعدم كونها خارقة للنواميس فهى معجزة وليست بمعجزة فى الوقت نفسه ، معجزة
لكونها أعظم شأنًا وأجل أثرًا من المعجزات ، وليست بمعجزة لعدم كونها خارقة للنواميس ،
ولكونها ممكنة الحصول على يد غير النبى عند الأستاذ نفسه ، حتى لو لم تكن كذلك وكان حصولها
على يد غير النبى مستحيلًا كانت خارقة للنواميس وكان حصولها على يد النبى أيضًا مستحيلًا عند
الأستاذ . فإذن لا يصح ذكر هذه الانقلابات من الأستاذ على أنها معجزة دالة على نبوته صلى الله
عليه وسلم .

ودليل آخر على أن الانقلابات الأدبية والاجتماعية التى تمت على يد نبينا ممكنة الحصول عند
الأستاذ على يد غير النبى ، أن الانقلاب التركى الذى تم على يد مصطفى كمال فى أقل من ربع قرن
جدير أيضا عند الأستاذ أن يد معجزة وهو ينعت صاحب هذه المعجزة بأنه « عبقري أعظم أمة
الترك من مغالب الدول العظيمة الغالبة فى الحرب العالمية الأولى » فجعلها كآثارها غالبية على العالمين
وأرى العالم أكبر مثال لطية القليل على الكثير ، وزاد على ذلك « أن دفع أمة الترك للتقدم بخطوات
لم يمهدها لمثل ولا فى تقدم الأمة اليابانية » فهذه غلبة ذلك العبقري وهذا انقلابه اللذان تما على
يده . والغريب أن الانقلاب الاجتماعى الذى تم على يد مصطفى كمال تجلّى بهدم الانقلاب الاجتماعى
الذى تم على يد نبينا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وكان نعم الأستاذ لمصطفى كمال خاليا فقط عن ==

الأثرak متى جاء دورنا في نهوض حقيقى صحيح فإن لم نتعلم مما دخل فيه الأثرak فلا أقل مع أن نمجب به مع المعجبين» (١).

ثم هل نوابغ الكتاب والشعراء في البلاد الإسلامية الذين ذكر الأستاذ استبطانهم الإلحد رجعوا بعد تولى الأستاذ رئاسة «نور الإسلام» و «مجلة الأزهر» عما يستبطنونهم وأصبحوا من أنصار الإسلام؟ وكان في الإمكان أن يجاب عن هذا السؤال الأخير بالإثبات لو وُجدت رئاسات مثل رئاسة مجلة الأزهر ووُلّئ كل واحدة منها واحد من أولئك المستبطنين ، أو كانت لآية المحكمات والمتشابهات التي وجدها الأستاذ في القرآن

== وصفه بصفة النبوة على الرغم من كونه صاحب معجزة أعظم شأنًا وأجل أثرًا عند الأستاذ من المعجزات .

الحاصل أن الأستاذ يصير على إهمال المعجزات الحقيقية وعدم الاعتداد بها إلا من الأساطير ، مستنداً في إصراره إلى دعوى التماشى مع العلم ، ثم يسمى في اعتبار الحوادث التي لا يصح عدّها من المعجزات ، معجزات ! حتى إنه يفض عيبيه عن ألف من الملائكة مردفين أمد الله بهم المؤمنين في وقعة بدر ، كما قال الله تعالى « إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أنى ممدكم بألف من الملائكة مردفين » يفض عيبيه عنهم مع كونهم منصوباً عليهم في كتاب الله ، ومع كون نص الكتاب هذا مذكوراً في مقالة الأستاذ عن السيرة النبوية ومع كون الإمداد بالملائكة معجزة حقيقية غير قابلة للتأويل بالأسباب العادية ، وأصل العلة التي تفكر الأستاذ معتلة بها مع مفكرة نخبته المثقفة المصرية كونه لا يؤمن بالمعجزات ، فلماذا تراه يتلاعب بها نقياً وإثباتاً . وغير خاف على الفطن أن في اعتبار ما ليس بمعجزة معجزة ، علاوة على إلقاء المعجزات التي تكون خرافات للمادات والنواميس الطبيعية والتي هي المعجزات الحقيقية ، استهانة مضاعفة بالمعجزات وإنكاراً لها مضاعفاً .

[١] راجع كتابي «مسألة ترجمة القرآن» ص (١٤٢) . على أن من رأى الجزء الثاني من المجلد الثامن من «مجلة الأزهر» الصادر تحت إشراف الأستاذ فريد وجدى وقرأ التقرير الآتى لم يتردد في الحكم بأن الأستاذ في دوره الثالث لم يتغير عنه في دوره الثاني : « كمال أتاتورك .. هذا عنوان ملحق لمجلة الهلال نشرته في نهاية سنة ١٩٣٦ على عاداتها في نهاية كل سنة من سنى حياتها المباركة . وموضوع هذا الملحق من أجل الموضوعات وأنفعها : درس حياة عبرى أُنقذ أمته من مخالب الهلاك وزاد على ذلك بأن دفعها للتقدم بخطوات لم يمهدها مثيل ولا في تقدم الأمة اليابانية فهذا الكتاب أخذ باللب من رواية وأُنفع للقارى من كتاب علمى . »

وأعلنها في « الأهرام » وقت حدوث النقاش بيني وبينه ، مائة الصواعق ، قيمة إقناعية حقيقية للوقاية من صاعقة الإلحاد .

وهل يُعقل أن رجلا كالأستاذ هدم الأديان - ولو في زعمه - بمول العلم الحديث الذي اعترف له بالدولة في الأرض وقذف بما هدمه إلى عالم الأساطير قاطمًا صلته بعالم الحقائق .. هل يعقل أنه يستطيع أن يبني ما هدمه في مرأى ومسمع المشاهدين لحادثة الهدم أو بالأصح لحادثة مساعي الهدم .. هل يستطيع أن يبني بأقوال تناقض أقواله الأولى الهادمة لا مؤلفا بين أقوال الدورتين دورة الهدم ودورة البناء ولا معترفًا في دورة البناء بأخطائه في عملية الهدم السابقة^(١) أفلا يقول الناس عن أقواله في دورته البنائية أنه يتكلم بدافع الوظيفة الرسمية لا عن عقيدة صميمية ولا يمدونه في تلك الأقوال « غير مصارع بالحقيقة غير أمثاله » كما ذكره هو نفسه عن نوابغ الكتاب والشعراء في البلاد الإسلامية المستبطنين للإلحاد؟ فهل الأستاذ حين قال في دورته الهادمة وتشدد في القول :

« في تلك الأثناء وُلد العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التي تساوره حتى تغلب عليها ودالت الدولة إليه في الأرض فنظر نظرة في الأديان وسرى عليها أسلوبه فقذف بها جملة إلى عالم اليتولوجيا « الأساطير » ثم أخذ يبحث في اشتقاق بعضها عن بعض واتصال أساطيرها ببعض يبعث فجمل من ذلك مجموعة تقرأ لا لتقدس تقديسا ولكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التي يستعبد لها الإنسان نفسه ويقف على صيانتها جهوده غير مدخر في سبيلها روحه وماله .

« وقد اتصل الشرق الإسلامي بالغرب منذ أكثر من مائة سنة فأخذ يرتشف

[١] فكأن الأستاذ فريد وجدي الباني غير الأستاذ فريد وجدي الأول الهادم وكأنه ليس عند الأستاذ الثاني خبر عن الأول ولا عن هدمه وإلا كان من واجبه أن يناقشه حساب الهدم.

من مناهله العلمية ويقتبس من مدينته المادية فوقف فيما وقف عليه على هذه الميتولوجيا ووجد دينه ماثلاً فيها فلم ينبس بكلمة لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله ولكنه استبطن الإلحاد وتمسك به متيقناً أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية.

« وقد نبغ في البلاد الإسلامية كتاب وشعراء وقفوا على هذه البحوث العلمية فسحرتهم فأخذوا يهينون الأذهان لقبولها دسا في مقالاتهم وقصائدهم غير مصارحين بها غير أمثالهم تفادياً من أن يقاطعوا أو يُنفوا من الأرض » .

إلى آخر مقالاته المنشورة في « الأهرام » والتي لا تكفى لنسلها أنهر مقالاته اللاحقة المكتوبة في « نور الإسلام » أو « مجلة الأزهر » ولا أبحرها ، فهل هو حين صال صولته وقال قوله الخارجة على الأديان الجارحة في مقائلها ، لا يقبكر فيما سيقوله يوماً في ص (٤٨٩) من الجزء السابع من المجلد الخامس من مجلة « نور الإسلام » الأزهرية :

« استمر الناس محتفظين بمقائدهم حتى ولدت الفلسفة المادية في القرن السادس عشر فاتخذت مظهرأ خطيراً من الاعتقاد بالعلم الطبيعي فافتتن بها قصار النظر (كنوابغ كتاب البلاد الإسلامية وشعرائها) وما زالت تؤثر في أمثالهم في القرنين التاليين وصارت فيهما له دولة (يسكت الأستاذ في هذه المرة عما لدولتها من المستعمرات في الشرق الإسلامي) فتدارك الله الناس بما وجه عقولهم إليه من مكتشفات علمية في المباحث النفسية أثبت لهم من طريق الأسلوب العلمي أن هؤلاء الماديين على ضلال مبين » .

فهل هذه المكتشفات العلمية ضد الفلسفة المادية الإلحادية وتدارك الله الناس بها كل ذلك حصل مع تولى الأستاذ رئاسة تحرير مجلة « نور الإسلام » أم إنه كان حاصلًا قبله فكتمه حين كتبه في « الأهرام » كلماته التي تحدى فيها الأديان بلسان العلم

الحديث وأعلن عجز الشرق الإسلامي عن أن ينسب بكلمة أمام هذا التحدى واضطراره إلى استبطان الإلحاد وتمسكه به متيقناً أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية ، وأعلن اضطرار الأستاذ نفسه بسبب هذه الكارثة إلى إلغاء ربح القرآن وإخلائه عن المعنى الفهوم ؟ فن أين للأستاذ هذه القوة السحرية التي بُعثت بها الأديان من قبورها بعد أن كانت مقدوناً بها إلى عالم الأساطير ؟ فهو جمل الأديان أولاً أماتها العلم الطبيعي ثم يجعلها يحياها علم النفس ، مع أن كلاماً من الإماتة والإحياء لا أصل له إلا في مخيلة الأستاذ وستعرف ذلك .

وكان الأستاذ حين كان مع العلم الطبيعي والفلسفة المادية اللتين أذعن لدولتهما في الأرض ، يستشعر من تشابه الأديان السماوية بعضها مع بعض أنها من موضوعات البشر مشتقة الأصول بعضها من بعض وأن إسنادها إلى الله كذب ودجل ، كان في ذلك الحين يستلم العلم الطبيعي والفلسفة المادية بهذا الظن السيء نحو الأديان ولم ينسب بكلمة في الرد عليه مع أن تشابه الأديان السماوية الحق بعضها مع بعض في الأصول ضرورى ، لكون واضمها جميعها هو الله الذى لا يناقض نفسه في أديانه التى دعا إليها عباده في أزمنة مختلفة^(١) كما ناقض الأستاذ نفسه حين اعتبر تشابه الأديان مع بعضها أولاً من عيوبها وهو يومئذ متكلم بلسان العلم لا يسمع لكلام غير كلامه . ثم اعتبر هذا التشابه بعد أن عين لرئاسة مجلتي الأزهر وتولى الدفاع عن الدين كمحام يدافع عن قضية موكله - من فضائلها مناقضة خالصة من غير أن يرجع عن قوله في مقالته التى ناقشته عليها والتى نقلت منها آنفا ما يلفت إليه . فانظر ماذا يقول في الجزء السابع من المجلد السابع من « مجلة الأزهر » من مقالة رئيسية وهو يمتدح الإسلام :

[١] وكتاب الإسلام لا يخفى هذا التشابه بل يجهر بقوله في خطاب خاتم الرسل : « نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه » .

« ومن الوسائل التي تذرع بها الإسلام للتقريب بين الأمم المختلفة ما نص عليه كتابه في مسألة الإيمان برسالة محمد خاصة ورسالات المرسلين عامة ؛ فقد صرح سبحانه وتعالى أنه لم يرسل خاتم رسله بدين جديد ولكنه أرسله بالدين الذي أنزل على جميع من تقدمه من المرسلين . فقال تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كبر على المشركين ما تدعهم إليه الله ينجي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب . وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضى بينهم وإنهم لفي شك منه مريب . فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير) .

« نصت هذه الآية على أن وظيفة النبي صلى الله عليه وسلم إعادة ما سبق به الوحي على السنة جميع المرسلين من الدين والصرط السوى لخرقه أتباعهم وخرجوا به عن حقائقه » .

وهل الأستاذ عند إيمانه بالعلم وحده — أعنى العلم المادى — لا يعرف ما سبقوله أيضا في ص ٣٩ من المجلد السادس من مجلة نور الإسلام :

« كتبنا مرارا في سقوط المذهب المادى وتدهوره إلى الحضيض وصورتنا بمض المارك التي حدثت بينه وبين أركان العلم في العالم الغربي ونرى أن الواجب (واجب الوظيفة) يدعونا إلى متابعة الكشف والإيضاح عن هؤلاء المارك الفلسفية . فإن الدين في العصر الحاضر لا يُخدَم بأحسن من دحض هذا المذهب الذي كان له رواج لدى بعض المقول فتخليوه من العلم وما هو منه في كثير ولا قليل . »

وما سيقوله في مقالة ينشرها في جريدة « الأهرام » عدد (١٩٣٨) عند مناظرته الأستاذ نصيف النقبادى المحامى الذى أنكر حادثات تحضير الأرواح وردها إلى الدجل والنصب مستنداً إلى عدم قبول العلم أى العلم الحديث المادى أمثال تلك الحوادث فقال الأستاذ فريد وجدى مجيباً عليه :

« يقول حضرته (يعنى الأستاذ النقبادى) العلم يبرأ من هذه الخرافة . فأى علم يريد ، والعلم نفسه يعلم أنه لم يجاوز قشر الأشياء ولم يعد يعرف بعض العلاقات بينهما وأعلن حيرته في كنهه السادة وحقيقة الإدراك وما لا يحصى من دساتير فيزيولوجية وبيولوجية وغيرها مما لا يحصى كثرة وقد صرح أكبر أقطابه أنه لا يزال في المهد . فأى علم هذا الذى ينطق بلسانه الأستاذ النقبادى ويجمله يقول هذا ممكن وهذا مستحيل ؟ »

وأنا أقول لو كنت مكان الأستاذ النقبادى - ولا أود أن أكون - لقلت جواباً على سؤال « أى علم هذا .. » : هو العلم الذى قال الأستاذ السائل نفسه عنه في مقاله المنشورة على « الأهرام » قبل أن عين مديراً ورئيس تحرير لمجلة « الإسلام » الأزهرية تأييداً لإنكار معجزات الأنبياء :

« .. في تلك الأثناء ولد العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التى كانت تساوره حتى تغلب عليها ودالت الدولة إليه في الأرض فنظر نظرة في الأديان وسرى عليها أسلوبه فقفز بها جملة إلى عالم الميتولوجيا (الأساطير) ثم أخذ يبحث في اشتقاق بعضها عن بعض واتصال أساطيرها ببعضها ببعض فجعل من ذلك مجموعة تقرأ لالتقدس تقديساً ولكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التى كان يستعبد لها الإنسان نفسه ويقف على صيانتها جهوده غير مدخر في سبيلها روحه وماله . وقد اتصل الشرق الإسلامى بالغرب منذ أكثر من مائة سنة فأخذ يرتشف من مناهله العلمية ويقتبس

من مدينته المادية ووقف فيما وقف عليه على هذه الميتولوجيا (الأساطير) ووجد دينه ماثلاً فيها فلم ينبس بكلمة لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله ولكنه استبطن الإلهاد وتمسك به متيقناً أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية .

« وقد نبغ في البلاد الإسلامية كتاب وشعراء وقفوا على هذه المباحث العلمية فسحرتهم فأخذوا يهثثون الأذهان لقبولها دسا في مقالاتهم وقصائدهم غير مصارعين بها غير أمثالهم تقادياً أن يقاطعوا أو ينفوا من الأرض » (١) .

ولو كنت مكان الأستاذ النقبادى لقلت أيضاً هو العلم الذى قال الأستاذ السائل نفسه عنه في مقالة أخرى سابقة : « إن العلم والفلسفة ينقصان كل يوم من أطراف رجال الدين وإن الناس يتسللون عنهم زرافات حتى لم يبق سواهم في المجال الذى هم فيه فابتنى على ذلك أن الفلسفة التهمت الطبقات المتعلمة وأصبحت عنصراً من عناصر روح العصر تنزل منها العادات والآداب والأخلاق بل والأنظمة والقوانين والمثل العليا » .

يكاد لا يوجد في الدنيا مثال لمناقضة الإنسان نفسه أبلغ وأظهر مما ناقض الأستاذ فريدوجدى بك بعد توليه الوظيفة الأزهرية نفسه قبل توليها : فهو يخوّل للعلم الحديث المسادى أولاً حق الحكم والسلطان في الأرض ثم حق القذف بالأديان جملة إلى عالم الأساطير ولتعليمه حتى استبطن الإلهاد ، ويجعله يحكم باستحالة ما نطقت به كتب الأديان السماوية من معجزات الأنبياء وأنبياء البعث بعد الموت . وهو القائل ثانياً :

[١] قلت كلام الأستاذ هذا من قبل أكثر من مرة أو مرتين أو مرات وبودى أن أكرره . كلما دعت إليه مناسبة التحكك في هذا الكتاب بأقوال الأستاذ لأنه — ولم يحرك ساكناً غيرى عند نقره على صفحات « الأهرام » — حسب مرفأ بموقف مصر من العناية بالدين ، والسهر على حياته وصيائه من مكاييد المعتدين .

« أى علم هذا الذى يحكم بأن هذا ممكن وهذا مستحيل ؟ والعلم لم يتجاوز قشر الأشياء وهو بمد فى الهدى » .

ويكاد لا يوجد فى الدنيا بلد « كل شئ فيه ينسى بعد حين » مثل مصر كما قال أمير شعرائها ، ولا فى مصر مثل الأستاذ فريد وجدى بك حيث يجترى على أن يدعى تقيض ما ادعاه من قبل على صفحات الصحف اعتماداً على غفلة القراء واعتبارهم أقل من أن يسجلوا ما كتبه عليه ، لا رجوعاً عن دعواه الأولى واعترافاً بخطئه فيها ولو فعل ذلك كان فضيلة لنفسه ...

بل لا يكاد يوجد مثل مشيخة الأزهر رأت فى الصحف والمجلات مقالات تار كاتبها على الأديان جملة وحمل عليها حملات باسم العلم ساعياً لهدمها ورأت أنه يفكر معجزات الأنبياء والدار الآخرة ويلغى فى سبيل إنكارها ربع القرآن تقريباً . رأت كل هذا فانتدبت ذلك الساعى فى هدم الأديان وإقامة الإلحاد مقامها باستبطانه أولاً ثم الجهر به لما جاء أوانه ، للدفاع عن الإسلام ، انتدبت للدفاع عنه على الرغم من أنه ادعى عند ثورته على الأديان أن الإسلام كغيره فى عدم إمكان الدفاع عنه وأن إنفاذه وإخراجه عن حفرة الأساطير التى قذف به إليها مع سائر الأديان أكبر من أن يحاوله محاول لكون القاذف هو العلم الحديث الذى دالت الدولة إليه فى الأرض .

وأنا لا أدري أى الموقنين أعجب وأمس بكرامة الواقف ؟ أموقف الأزهر الذى احتاج إلى شخص الهادم لأمر البناء ، أم موقف الهادم المتولى بناء ما هدم بيده ؟ وأطرف ما فى الأمر أن الرجل لا يستطيع البناء كما أنه لم يستطع الهدم ، وإنما هو هادم نفسه فى حالتيه ، وعلى هذا فقد يمكن الاعتذار عن فعل الأزهر الذى انتدب الهادم للبناء ، بأنه استدرجه ليهدم نفسه !!

أقول هذا غير حاسد الأستاذ فى مركزه بالأزهر ومجلة الأزهر وليس فى الإمكان

أن أحتل محله في رئاسة تحريرها ، ولكنه إن لم يوجد في الأزهر ولا في مصر للدفاع عن الإسلام غير من سعى بالأمس لهدم الأديان كلها ولم يكن هذا التحول لشعور منه أو اعتراف بأنه مخطئ في أقواله السابقة المهدامة فيرجع عنها كما يرجع القائب عن ذنبه ، بل لأجل وظيفة في مقابل أجره لا بأس بها حتى إنه إن أقبل عن وظيفته خيف من معاودته إلى تعديده على الأديان، ولا تكون تلك المعاودة أول تحول ضد الأديان. فما هو إلا كالسجين يؤمن شره مادام في السجن وسجن هذا السجن وظيفته الأزهرية، ولعل موقفه الخاص بين الموظفين يكفل له بدوام الوظيفة . لكنه إن لم يوجد في الأزهر ولا في مصر من يدافع عن الدين غير هذا الذي يدور مع الزمان وينقلب مع انقلابه فعلى الأزهر وعلى مصر العفاء .

وجدت عجيب من الأستاذ تحول ضد الفلسفة المادية لا من قبيل تصحيح الخطأ ولا من حيث لا يشعر بالتحول بل من حيث لا يشعر به . انظر كيف نزل العلم الحديث المادى الذى ما زال يجاهد القوى التى كانت تساوره حتى تغلب عليها ودالت الدولة إليه فى الأرض فقضى بسلطانه المسلم به على الأديان كلها ولم يستطع الشرق الإسلامى من أقصاء إلى أقصاء مع جميع كتابه وشمرائه التوابغ (وأين علماءؤه؟) أن يدافع عن دينه أمام القاضى عليه فلم ينبس بكلمة لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله بل اضطر إلى اعتناق الإلحاد ديناً سرياً له ... كل هذا مأخوذ من كلام الأستاذ فى إكبار ذلك العلم وتأثيره فى الشرق الإسلامى ضد الدين .. انظر كيف نزل هذا العلم بين عشية وتوليه الوظيفة الأزهرية وضجاء إلى حد أنه « كان يوماً ما له رواج عند بعض العقول أو بالأصح عند بعض قصار النظر فتخيلوه من العلم وما هو منه فى كثير ولا قليل ! » وكيف حق له هذا الاستصغار بعد ذلك الإكبار ؟ فإذا كان إذن معنى كون الشرق الإسلامى

يرى الأمر أى أمر الدفاع عن دينه أكبر من أن يحاوله ؟ وإذا لم يكن ما تخيلوه من العلم فى كثير ولا قليل منه فلماذا كان الأستاذ قبل توليه الوظيفة الأزهرية يحاول هدم الأديان به ويؤليه اسم العلم بلاء شديقه وبراء صاحب الدولة فى الأرض ؟ أفكل هذا الذى يسلبه الجدارة باسم العلم تعلمه الأستاذ فى هذا العهد الأخير ؟

وهل الأستاذ أيام إيمانه بالعلم وحده كان لا يعرف أيضا ما سيقوله فى ص (٦٩٥) من الجزء العاشر من المجلد السادس من « مجلة الأزهر » :

« مضى الزمان الذى كان يُعتبر الدين سخرة أو تقييداً للحرية الصحيحة أوحراماً للنفس من مشتهياتها فى الحدود العالمية (قل أو شيئاً يقذف به إلى حضيض الميتولوجيا) وهذا زمان (لما جلا عيني الأستاذ بكحل الوظيفة) ^(١) تجلى فيه بالدليل القاطع أن الدين حاجة أولية للروح لا معدى لها عنه ^(٢) وإذا قلنا الدليل القاطع قصدنا به الدليل العلمى المؤسس على علم النفس . ولا يتسع المجال الآن لبيان ذلك على وجه يوفى بالحاجة العقلية من كل نواحى هذا الأمر الجلل ، ولكنى أستطيع أن أقول على عجل إن الفلسفة المادية التى حاولت فى قرون ثلاثة أن تقطع كل صلة بين الإنسان وما فوق المادة ، قد منيت بفشل حاسم لا قيام له من طريق العلم الطبيعى نفسه لا من طريق العلوم الدينية ، فقد توصل العلم إلى إحالة المادة إلى قوة أى إلى إثبات أن لا وجود لها وأنها عرض من أعراض القوة ، وبزوال هذه العقبة السكّاء من طريق العقل الإنسانى انفتحت أمامه باحة لا حد لها إلى عالم القوى التى هى مصدر كل موجود فى عالم الشهادة » .

[١] السكل معروف ومعنى المال الكثير .

[٢] الإيمان بالدين لكونه حاجة أولية للروح ليس بطريق متين فى إثبات الدين بل الواجب أن يؤمن به لكونه حقاً .

على أن انقلاب الأستاذ لحساب الدين ضد الفلسفة المادية بهذه الطريقة مما لا حاجة إليه للدين لأن صلة عقل الإنسان بما فوق المادة كانت موجودة قبل ما ذكره الأستاذ من وصول العلم إلى عدم وجود المادة.. وأن ما ذكره في هذا الصدد لا يثبت عدم وجودها ولا كونها عرضاً من أعراض القوة وإنما يُثبت كونها قابلة للفناء الذي كان معلوماً لأهل العلم الحقيقي، لأن كل شيء غير الله تعالى قابل للفناء عندهم، فن مسائل التئون الكلامية المؤلفة في الإسلام قديماً أن العالم حادث وأنه قابل للفناء لأن ما لم يثبت قدمه لا يمتنع عدمه وأن المادة لم يثبت قدمها عند علماء الإسلام فلهذا لم يمتنع فناؤها. ثم إن المادة لو فرض أنها قديمة وأنها لا تتقدم بناء على أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه فلا يمنع ذلك صلة عقل الإنسان بما فوق المادة، ألا يرى أن الفلاسفة الإلهيين أعنى المعترفين بوجود الله مثل أرسطو قائلون بقدم المادة مع القول بوجود الله فليس ما اعتبره الأستاذ عقبة كأداء بمقبة ولا ما ذكره في زوالها بمزيل. لكن الأستاذ عند التكلم عن الفلسفة وعلوم الغرب ومكتشفاته لا يتكلم بميزان يميز النافع للدين من غير النافع بل ولا الحق من الباطل.

ومثال ذلك ما كتبه في مقالة بعنوان « إلى الذين لا يؤمنون بالغيب » ص ٧٥٠ من الجزء العاشر من المجلد الرابع من مجلة « نور الإسلام » عن أمور لم تدرکها الحواس في حالتها الطبيعية مثل المكروبات وغيرها مما لا يحس وجوده إلا بآلات دقيقة راقية، ويحاول الأستاذ بتعدادها الاعتراض على الذين لا يؤمنون بالغيب، لكنه ينسى أو يتناسى كونه نفسه هو الذي علّم الناس ولا يزال يعلمهم عدم الإيمان بالغيب في تمسكه دائماً بقاعدة الفلسفة المادية القائلة بأن كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يمتد به. وعلى هذا فالذين لا يؤمنون بالغيب المألومون في مقالة الأستاذ لهم أن يقولوا جواباً على تلك الأمور التي عددها الأستاذ: إنها اليوم ليست بغائبة عن حواسنا ولو بواسطة الآلات ونحن لا نؤمن بالغيب ما دام غيباً، وماذا فائدة ذكر الأمور التي كانت غيباً

ثم أصبحت شهادة ، بصدد الاعتراض علينا ؟ فإن كانت فائدته أن يستدل بها على إمكان وجود غيب آخر لم يصر بمدِّ شهادة فلا يتعين أن يكون ذلك الغيب ما يعتقده المؤمنون بالدين مثل وجود الله ، مع أن الاعتراف بإمكان وجود الله مشلا لا يكفي في الدين بل يجب القطع بوجوده . فليس لنا بالنظر إلى أسلوب الأستاذ في الدفاع عن وجود الغيب إلا أن نقول للذين لا يؤمنون بالغيب: انتظروا وأنتم معذرون في الانتظار حتى تكتشف في الغرب آلة تعرض الله على الحواس !!

ومن قبيل ما كتبه الأستاذ في هذه المقالة ما كتبه في مقالة أخرى عنوانها : « لماذا يصادف أكثر الشاكين في المعلمين ؟ » ص ٣٨٢ الجزء الخامس من المجلد السابع من « مجلة الأزهر » وقد قال في صدر المقالة :

« من الشبهات التي تُكدر على بعض أذكىاء العامة صفاءم الاعتقادي أنهم يصادفون كثيراً من المعلمين شاكين مستهينين بالدين ، وبعضهم مجاهرين بالزندقة زارين بالاعتقاديين ، وقد كثر أمثال هؤلاء في طلبة المدارس وبخاصة الذين يتلقون العلم منهم في أوروبا^(١) حتى لا يحجل الواحد منهم أن يهاجم معتقدات أبويه مثيراً عليهما من الشبهات ما لم يصلإ إليه ، فتسرب إلى عقول العامة أن العلم يفسد العقائد ويفرى بالزندقة ويُعدِّ القلوب للإلحاد » .

سبحان الله ، ما تسرب إلى عقول العامة من مضادة العلم للدين كان الأستاذ جهر به على صفحات « الأهرام » قبل الحصول على الوظيفة الأزهرية بأسبوع ، فهل كان هو يومئذ من العامة يجرى على قلبه ما تسرب إلى عقولهم ؟ إلا أن يلاحظ الفرق بينه وبينهم بأن العامة لكونهم لم يصلوا إلى درجة الأستاذ العلمية لا يميلون إلى جانب العلم

[١] كان الأستاذ من قبل يجد طبيعياً التهام الفلاسفة المادية للطبقات المتعلمة حتى إنه كان يشتم رجال الدين على انفضاض الناس من حولهم وعدم بقاء غيرهم في المجال الذي هم فيه كما سبق قوله عن لفظه .

خاذلين الدين في الحرب القائمة بينهما، ولا يقاس عليهم الأستاذ طبعا لاسيما بعد أن قال ما معناه : « إن العلم قذف بالأديان جملة إلى عالم الأساطير وانتهى الأمر ولم يبق للناس إما أن يكونوا متدينين من غير علم أو يكون علماء بلادين فلهذا اختار الشرق الإسلامي وعلى الأخص نوابه من الكتاب والشعراء أن يستبطنوا الإلحاد ، على أن يظلوا جهالا ، فن تردد في اعتناق الإلحاد فنشأ نقصان العلم ولا بد أن يكون مصيره مصير النوابغ في قبول الإلحاد سرا أو جهرا متى وصل إلى درجتهم العلمية . »

هذا كله مأخوذ من نص كلام الأستاذ من غير أدنى مبالغة زدناها عليه ، فهكذا قال من قبل ورسخ قوله في قلوب المعترفين له بالنبوغ ثم أعدى الضلال منهم إلى غيرهم . فلا محل للتمجيد إذا كان أكثر المتعلمين بمصر وغيرها من البلاد الإسلامية وبخاصة الذين تلقوا العلم منهم في أوروبا مُلْهِمَة أقوال الأستاذ المضلة ، شاكّين مستهينين بالدين ألا يحبون أن يكونوا نوابغ بلادهم المتداد أن يكونوا ملاحدة والمنتظر من كل من هو في سبيل التعلم أن يكون مصيره مصيرهم من الإلحاد متى وصل إلى درجتهم العلمية ؟ وكل كلام للأستاذ اليوم مخالف لما قاله أولا فليس ببعيد أن يقول عنه الناس ولاسيما المتعلمون تلامذة الأستاذ الأولون : إنه محمول على مسلك الاستبطن الذي هو ملاذ النوابغ عند الحاجة كما نبه عليه الأستاذ نفسه من قبل وأظلمهم على هذه المهمة أيضا . وإلا فكيف أمكنه اليوم أن ينس بكلمة في الدفاع عن الدين على حين أن الشرق الإسلامي يرى الأمر - على قوله - أكبر من أن يحاوله ؟

وقال في آخر المقالة : « أكثر المتخرجين في العلوم يتوهمون أن ما حصلوه هو نهاية ما يبلغه الإنسان من العلم وأن الموازين والمقاييس التي تحت أيديهم تكفي لأن يدركوا بواسطتها ما هو موجود وما ليس بموجود وما هو ممكن وما هو محال . فتى دُعوا لينظروا في أمر من الأمور العالوية وزنوه بتلك الموازين فإن لم يتأثر به حكموا بعدم وجوده . »

« هنا لعل قائلا يقول : هذه موازيننا فإن كان لديكم غيرها فأتوا بها ، فإن لفتموننا إلى الموازين العقلية والذوقية فلا يخفى عليكم ما مُنيت به من النقد في المصور المتأخرة ، وهي وإن كانت قد أقنعت أهل القرون الخالية فإنها اليوم لا تقنع أمثالنا ممن أدركوا الفرق بينها وبين الدستور العلمي » .

ونحن نقول إن المنهج الذي انتهجه الأستاذ في إثبات الدين بقسر الوظيفة الأزهرية الطارئة غير مضمون النجاح ، لا أقول إنه غير صميمي في الدفاع عن الدين صميميته في حملته عليه حين كان حرا من الوظيفة ، لكنني أقول إنه لا يعرف طريق الدفاع الناجح كما أنه كان ولا يزال غير عارف بسخافة موقفه لما ضرب الدين بمدفع العلم ، فلو كان ذا بصيرة في موقف الهجوم لما اجتراً عليه ولو استبصر في موقف الدفاع وأدرك خطأه السابق لما سلك في الدفاع طريقا وعرا . فهو في حالتيه لا يفارق الضلال الفكري ، فهو فيما نقلنا عنه آثما من السؤال المقدر الذي أورده على نفسه من جانب المتعلمين الشاكين ، نص على خطأه الذي كان دافعه في حالته الأولى إلى مهاجمة الدين ، وهو فيما سننقل عنه من جوابه على سؤاله ينص على محل خطأه في حالته الثانية . فهذا السؤال والجواب يلخصان ضلال الأستاذ القديم والحديث ويلخصان أيضا أعماله ومساعيه وخدماته العقلية الموجهة نحو إرشاد الناس في دورتيه المختلفتين . فليس للأستاذ قناعة اعتقادية متقررة في مسائل الدين ، فهو يسعى لإقناع نفسه فيما كتبه لإقناع قارئيه على طول السنوات وهو في طليعة الشاكين عند ما يلومهم ويعمل على إزالة الشك من أذهانهم ، وهو زيادة على ما عليه الشاكون من أكبر المشككين ، وقد قرأتم سؤاله فافقروا أجوابه عليه :

« فنحن نجب عليه بأن الحق سبحانه وتعالى قد أتى هذه النزعة العلمية بما يوفي حاجتها فقد فتح على أقطاب العلم تحت إشراف البحوث النفسية أبوابا من المشاهدات المحسوسة خرت لها أعناقهم خاضعين ، ولكنهم لا يمرون هذه البحوث التفقا ، فإن ذكروا

بها قالوا إنها أوهام قوم مخدوعين وهي في الواقع تجارب ومشاهدات قام بها أقطاب العلم القديمين من أعضاء الأكاديميات وعمداء الجامعات ، فإن كان خصومنا يصرون بمد هذا على موقفهم فالتبعة عليهم لا على نقص الموازين .

« وهذا هو السبب الرئيسي فيما يصادفه الرأي من مظاهر بعض المتعلمين بعدم الأبه بغير المسائل المادية وقد بينت أنهم في هذا الشذوذ هم المقصرون ، وأن الحق جل شأنه آتى العقول في كل زمان بما أحست بالحاجة إليه من وسائل البحث والتمحيص والسجود إلى أقصى مراتب العلم بعالم الشهادة والغيب » .

فالأستاذ بعد أن قال في مقالته السابقة التي نقلنا عنها بمض الجمل : « وهذا زمان تجلّى فيه بالدليل القاطع على أن الدين حاجة أولية للروح » فكان هذه الحاجة إلى الدين ثبتت اليوم ولم تكن من قبل حاجةً إليه ، وكأنه إذا ثبتت الحاجة إلى الدين يثبت الدين من نفسه !! قال : « ونعني بالدليل القاطع الدليل العلمي المؤسس على علم النفس » فسجل على أن أدلة الدين لم تكن قبل هذا الزمان قاطعة ولا علمية .

وبعد أن أورد في المقالة الأخيرة اعتراضه على معتقدات الدين بالسنة الملاحدة المصريين وسجل مرة ثانية على أن الموازين العقلية المثبتة غير خاف على المصريين أنها ممنوعة بالنقد وأنها إن أقنعت أهل القرون الخالية فالיום لا تقنع المتعلمين المدرسين الفرق بينها وبين الدستور العلمي ، كما سجل عليه مرة ثالثة بقوله في مقالة أفرد لها لنقد آراء الفيلسوف (على تعبيره) الزهاوي العراقي ونشرها في الجزء الخامس من المجلد الثامن من « مجلة الأزهر » :

« أسلوب الفلاسفة الأولين الاعتداد بالمسلمات العقلية والقضايا المنطقية والتدرج منها إلى إدراك الغلل الأولية (يعنى إدراك وجود الله) وهو أسلوب أصبح لا يقنع أكثر المتعلمين على الطريقة الحديثة » .

وقال في نفس المقالة عن الفيلسوف الذي ينتقد آراءه : « افتتن بمقررات العلم الطبيعي وشغف حبا بالفلسفة المادية تخلصته عن العقائد الدينية ولم يستطع أن يتغلب على عقائده الوراثة فيعلم أن أصبح ماديا^(١) فوق حائراً لا يدري بأى فريق يلتحق ؟ أيفريق الذين يؤمنون بالغيب أم بفريق الذين يؤمنون بالواقع ؟ »

فوضع الإيمان بالغيب في مقابل الإيمان بالواقع وهو أفتح تسجيلات الأستاذ على نفسه كأن الإيمان بالنيب إيمان بغير الواقع^(٢) فزعزع بهذين القولين الأخيرين والذين قالمها قبلهما مكان الثقة بالدليل العقلي المنطقي القائم على أساس الدين أعنى وجود الله وخلق الزعزعة تفعل فعلها في القلوب بل أيدها وأيد اعتراض خصوم الدين بقوله في مقالة أخرى بصدد مدح العرب في خدمة العلوم ص ٢٨٣ الجزء الرابع من المجلد الخامس من « مجلة نور الإسلام » : « ومما حير أنهم اتبعوا في محوهم العلمية الأسلوب العلمي الذي يؤدي إلى نتائج صحيحة لا الأسلوب العقلي الذي يكثر فيه الخطأ » .

بعد كل هذا الذي يقضى في زعم الأستاذ على الدليل العقلي بالرغم من أنه كان مدار إثبات وجود الله عند علماء الإسلام على هذا الدليل منذ تأسيس فلسفة الإسلام بتدوين علم الكلام الذي هو علم أصول الدين الوحيد في الإسلام^(٣) .. بعد كل هذا علق الأستاذ

[١] وقال في نفس المقالة أيضاً : « إن الزهاوى كان يكتب شيئاً ثم يفضّه بقول آخر وهو أسلوب في الكتابة كل ما يمكن أن يعتذر عنه أنه يلجأ إليه هرباً من تبعة ما قرره من الآراء الإلحادية في نظر الرأي العام والحكومة ، ولكنه اعتذار غير وجيه ، وكان الأولى أن يتعدل تبعة ما يقول كما فعل جميع الذين تقدموه من ضحايا آرائهم أو أن يسكت » أقول أو أن يفعل كما فعل الأستاذ فريد نفسه فتأمل .

[٢] فلماذا إذن كان الأستاذ في مقاله المذكورة من قبل يلوم الدين لا يؤمنون بالغيب مادام الإيمان بالغيب إيماناً بخلاف الواقع .

[٣] مر على الإسلام زمان كانت المترددون في أمر الدين لا يقتنعهم الدليل العقلي كالأيات والأحاديث فيطالبون العلماء بدليل عقلي وكان بعض من تلك المطالبة أنه لا يقتصر حل المسألة على =

أمل تأسيس العقيدة الدينية على أساس متين علمي ، بما اكتشفه أقطاب العلم في الغرب وما سيكتشفونه تحت اسم البحوث النفسية ، وبإخلاصة علق إثبات وجود الله باكتشافات « الاسبيرتيزم » واعترف في ضمن هذا التبليغ بأنه لم يثبت بعد في صورة قطعية علمية ، لأن ما اكتشف منها أيضا لم يقنع أكثر المعلمين المصريين الشاكين كما لم يقنعهم الدليل القديم العقلي المنطوق . أما كونه يحتملهم تبعة عدم الافتتاح بالدليل الجديد العلمي المكتشف فليس له الحق في ذلك ، لأن الأستاذ نفسه أيضا كان قبل تولي الوظيفة الأزهرية لا يقتنع بثبوت عقيدة الديانة بتلك البحوث النفسية ولم تكن تلك البحوث يوم أعلن الأستاذ عجز الشرق الإسلامي عن إنقاذ دينه المدفون مع سائر الأديان في مقبرة الأساطير ، مجهولة للذين لهم اتصال بالغرب واكتشافاته مثل الأستاذ . وقد قرأت أنا كثيرا من تلك البحوث في كتاب ألفه كاتب تركي ونشره في سنة ١٩٢٨ وهذا التاريخ يتقدم بسنوات على مقالة الأستاذ التي صوب فيها حملته العنيفة على الأديان مستندا إلى العلم الحديث المادى والتي نشرها في « الأهرام » أثناء المظاهرة الجارية بيني وبينه وتولى رئاسة المجلة الأزهرية بعد أسبوع أو أسبوعين ، وقد نقلنا عنها فيما سبق فقرات وسنقل تماما في نهاية هذا الكتاب إن شاء الله .

الحاصل أن الناظر المدقق يرى الأستاذ في دورة دفاعه عن الدين أى في دورة البناء أيضا لا يقطع ولا يتخلى عن الهدم كما أن دورته المتقدمة المتحاملة على الدين كلها هدم . وأصل الداء الذي ساق هؤلاء المعلمين إلى الشك المنتهى في الإلحاد - وفي قلب الأستاذ أيضا على الرغم من تعييبهم به أثر عميق منه ينعكس الفينة بعد الفينة - اعتقاد

== مابين المسلمين ، لكن الأستاذ فريد وجدى بك تقدم شأوا آخر ففضى بآية المحكمات والتشابهات على الدليل القلبي فيما بين المسلمين أيضا . ثم دار الزمان ومل الإنسان عقله فأصبح الآن لا يقنع الشاكين بدليل يقنع العقل فطالبونا بدليل يقنع البصر . ويخشى من حلول زمان لا يروج فيه غير دليل يشبع البطن !! وقد لا نقال إن قلنا بأن ذلك الزمان حل فعلا .

أن الله تعالى لا يثبت وجوده ثبوتاً علمياً ما لم تشهد به التجارب الحسية كما شهدت بسائر المسائل الثابتة في نظر العلم الحديث وأن ثبوته بالدليل العقلي المنطقي لا يكفي ، لعدم الوثوق بسلامته عن الخطأ . ولهذا لا ترى الأستاذ أبداً يجابه اعتراضه الحاكى عن أفكار الذين لا يقيمون غير ما تشهد به التجربة الحسية وزناً ، بأن الدليل المنطقي المبني على العقل يغني كل الغنى عن غيره . وأنه دليل من الطراز الأول ، وكتابنا يُعنى على طوله بإزالة الخطأ الفاحش القائل بأن الحس والتجربة طريق الوصول الوحيدة إلى الحقيقة دون العقل ، إذ لا يمكن تثبيت عقيدة الدين إلا بإزالة هذا الخطأ الذي صعب الأمر على المتولين الدفاع عن الدين فتركوا الطريق العظيم المستقيم وسلكوا الترهات الصحاح .

والأستاذ في دورة مؤازرته الدين يستمد دائماً من اكتشافات الغرب التجريبية ، كما أنه في دورة كتاباته ضد الدين كان أيضاً يقلد الغرب ولا يُرويه الدليل العقلي في دورتيه حتى دليل العلة الغائية الآتي في محله من الكتاب على الرغم من كونه مزيجاً بالتجربة ، لعدم محوضته فيها . وآخر آمال الأستاذ معلق بتكامل التجارب الحسية بواسطة ترقى البحوث النفسية في الغرب إلى حد أنها تُقنع المتعلمين المصريين الشاكين في حقبة الدين ولا تبقى مجالاً للشك في قلوبهم .

ومحور تمحيص البحث الذي تدور حوله أفكار الأستاذ وأقواله أن الدليل العقلي المنطقي الذي أقنع العقلاء والعلماء بوجود الله في القرون الماضية ، لا تقنع المتعلمين المصريين . ولكن المهم أن نعرف هل عدم اقتناعهم اليوم به ناشئ من عيب في الدليل العقلي نفسه ظهر للمصريين بعد أن كان خافياً على الأوائل ، أم العيب والتقصير في المصريين الذين لا يقتنعون به ؟ فقبل إعمال الفكر في الأمر يظهر لصاحب العقل ظهوراً بديهياً أن القول بكون الدليل العقلي المنطقي غير مقنع ليس بقول ذي عقل ،

فلماذا لا يقابل الأستاذ المتعلمين المصريين غير المقتنعين بالدليل العقلي المنطقي ، بهذا الاستنكار ليصدمهم عن غيهم ويوقظهم من غفلتهم ؟ أكان ذلك لعدم اعتماد الأستاذ نفسه على عقله ومنطقه وقوة إيمانه بوجود الله الذي يقوده عقله ومنطقه إلى هذا الإيمان ؟ فإذا هو إذن واجبه في رأس « مجلة الأزهر » ؟ فهل واجبه أن يقول للناس : انتظروا نتيجة تقدم البحوث النفسية في الغرب لتقتنعوا بوجود الله اقتناعا علميا ؟ والأستاذ وإن تراءى في مسألة عدم الاقتناع بالدليل العقلي المنطقي كالحايد الحاكي لرأى المتعلمين المصريين ، لكن ميله إلى رأى أولئك المتعلمين ظاهر من أنه لا يعاتبهم على عدم اقتناعهم بهذا الدليل وإنما يعاتبهم على عدم اقتناعهم بالدليل الجديد العلمي ، فيفهم أن الأستاذ نفسه في طليمة غير المقتنعين بالدليل القديم العقلي وإن لم يصرح بذلك تمام التصريح تخوفاً وجبناً ناشئين من عدم كونه على بينة من حقيقة هذه المسائل رغم وقوفه موقف المعلم الأول إزاء المتعلمين المصريين وغيرهم ، والأستاذ من دأبه أن يقول غيره ما لا يجترأ أن يقوله . ومع هذا فنحن قانعون بأن الأستاذ نفسه لا يمول على الدليل القديم العقلي لما ذكرنا الآن ولقوله الذي نقلناه أولاً من مقالة له يصرح بأن الأسلوب العقلي يكثر فيه الخطأ . لكن الخطأ في الأستاذ الذي يعيب الدليل العقلي بهذا القول ؛ وهذا القول أيضاً لا يصدر من صاحب العقل السليم ، لأن النزاع يلزم أن يكون في قيمة الدليل العقلي المنطقي الصحيح المستجمع لشرائط الصحة لا في قيمة الدليل العقلي الذي وقع الخطأ في ناحية من نواحيه ومثله لا يعد دليلاً حتى يصاب به الدليل العقلي المنطقي . فهل لنا إذا وقع الخطأ في بعض التجارب أن نعيب على التجربة مطلقاً ونحكم بعدم التعويل عليها أبداً ؟ ولنعلم الأستاذ أن الدليل العقلي الصحيح الذي يعبر عنه بالدليل المنطقي كناية عن صحته يحتفظ بقيمته أبد الآبدين^(١) ولا يفوقه

[١] ولأن أذكر مثالا للدليل العقلي المنطقي داخلا في موضوع هذا الكتاب ومذكوراً في

بل لا يعدله أى دليل . ولعل الأستاذ وأمثاله ممن يستخفون بالأدلة العقلية المنطقية إزاء الأدلة التجريبية لا يعرفون أن المنطق لا تقبل قوائمه الانتقاض كالقوانين الرياضية ، ففي الإمكان أن تنحل القضايا التجريبية المتقورة في يوم من الأيام بتجارب أخرى جديدة وليس في الإمكان أن ينحل دليل عقلى منطقى .

نعم يمكن أن يقال لا يقدر كل أحد على تمييز صحيح الدليل العقلى من سقيمه . وعلى ذلك فالدليل التجربى الذى يسميه المصريون وفيهم الأستاذ الدليل العلمى يكون بعد تقرر صحة التجربة وعرضها على غير المجربين الأولين دليل العامة ، والدليل العقلى

== محله منه ، وهو دليل وحدانية الله تعالى المعروف فى علم أصول الدين بـ « برهان التمام المستنبط من قوله تعالى « لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا » فإن كان فى استطاعة الأستاذ فريد وجميع خصوم الدليل العقلى المنطقى فى الفرق والغرب نقضه فليتقضوه فإنى أتقدم به . وقد سبق منا فى رقم ٣ مثلا عن كتاب الأستاذ محمد صبيح « محمد عبده » أنه وضع مسألة الوحدانية موضع امتحان طام لعلهم الأزهر ، مع مائة جنيه جعلها مكافأة للعالم الناجح فى الامتحان فنجز جميع العلماء عن دخول هذا الميدان ثم قرر الشيخ نفسه الدليل الذى طالبهم به . هكذا حكى الأستاذ المؤلف حادثة الامتحان الدام ولم يدع شيئا من تفصيل ما وقع فى الحادثة الهامة المذكورة من غلبة الشيخ محمد عبده وهزيمة من عده من الشيوخ ، غير مذكور إلا الدليل الذى أقامه الشيخ وعجز عنه الباؤون فلم يطلعن عليه الأستاذ .

ثم إنى راجعت « رسالة التوحيد » تأليف الشيخ محمد عبده لاطلع على دليله الذى أطراه الأستاذ محمد صبيح من غير ذكر الدليل نفسه فوجدته لا يكفى ولا يستقيم لإثبات المطلوب ، وإنما هو مثال للدليل العقلى المنطقى الذى يقول الأستاذ عنه إنه يكثر فيه الخطأ ويصعب تمييز الصحيح منه عن غير الصحيح . . ثم ذكرت فى الرقم ٣ ذليلا آخر لهذا الموضوع . أما ذكر الصورة الصحيحة للدليل الذى أراد الشيخ أن يأتى به - والذى يسمى برهان التمام - فلم ينجح . . فقد أرجأته إلى محله من هذا الكتاب . وكلا الدليلين اللذين أوردت أحدهما فى الرقم ٣ بدلا من دليل الشيخ ، وأرجأت الآخر محالا إلى محله الخاص بإثبات الوحدانية . . أتعدى أعداء الدليل العقلى المنطقى ليجدوا عيبا فى أى واحد منهما يردونه بسببه على .

المنطقي دليلَ الخاصة والمعلولون عليه كالإخصائيين المميزين للأحجار الكريمة الثمينة من زيفها ورخيصها^(١) .

ثم أقول للأستاذ : إذا لم تبين مسألة وجود الله على الدليل العقلي المنطقي فعلى أى دليل تبنيه ؟ وسيكون جوابه حتماً : أبنيه على الدليل العصري أى الدليل العلمى الطبيعى التجريبي ! وعند ذلك أقول ولا تمنعنى عن القول بحكاية البحوث النفسية الجارية فى الغرب ، أقول من غير انتظار لنتيجة تلك البحوث : إن العلم الطبيعى ولا أى علم تجربي لا يعطينا بوسائله التجريبية دليلاً على وجود الله وأعنى بذلك أنه لا يستطيع أن يعطيناه وهو أقل من أن يعطيه ولا يكفينا ما يعطيه ولا يقنعنا نحن أصحاب العقل والمنطق كلاً يقنعكم أنتم أعداء العقل والمنطق ، الدليلُ العقلي المنطقي . نعم إن دليل العلم التجربي لا يكنى إزاء عظمة المسألة ، لأن أخص صفات الله ومميزاته وجوب وجوده وغير الدليل العقلي المنطقي قاصر عن إعطاء هذا الوصف أعنى وجوب الوجود لأى شئ . أثبت وجوده إلى الآن أو سيثبت من بعد . لكن أستاذ بحجة الأزهر ، لعدم معرفته بعلم الكلام وعداوته لذلك العلم عداوة المرء لما لا يعرفه ، لا يعرف عجزه الأبدى عن إثبات وجود الله الذى هو إثبات وجود موجود واجب الوجود ، بواسطة العلم الحديث التجربي الذى لا يستطيع إثبات وصف مضاعف هو وجوب الوجود ، لما يُثبت وجوده ،

[١] كان يقول الأستاذ فيما قلنا عنه قريباً ، مستخفاً بالدليل العقلي المنطقي : « أسلوب الفلاسفة الأولين الاعتماد بالمسلّمات العقلية والفضايا المنطقية والتدرج منها إلى إدراك الملل الأولى وهو أسلوب أصبح لا يتقن أكثر المتعلمين على الطريقة الحديثة . ويقول الفيلسوف « كارو » من كبار أعضاء الأكاديمية الفرنسية فى كتابه « مذهب الماديين والعلم » « مسائل المنشأ والملل الأولى سواء كان المطلوب إثباتها أو نفيها فهى حائزة لصفة فوق التجربة لا يقدر على ترزع هذه الصفة منها أدق مهارات علم الجدل ولا أرق رقيات العلم . فإذا حصل الوصول إلى أعلى حد لمعرفة البذر فعند ذلك تعجز الحواس . وهذا الحل الذى تتوقف فيه الحواس مهما ساعدناها بآلاتنا الدقيقة الرافية هو دائرة الفكر والنظر » .

لعدم كون الوجوب في متناول التجربة كما كان الوجود في متناوله ، وإنما يستطيع إثبات ذلك الوصف المضاعف العلم القديم المبني على الأدلة العقلية لاسيما الدليل العقلي القائم على إبطال تسلسل العلل الذي خفي بطلانه على الشيخ محمد عبده فورط نفسه في القول بأن كل ما قيل أو يقال في إبطاله فمن قبيل الأوهام والخيالات الكاذبة . لكن القارى سينجلي عليه في هذا الكتاب بطلان ذلك رغم مساعي الشيخ إسد الباب على الإبطال وتعليق قفل كبير عليه . ومعنى قولى هذا سيقفه القارى حق الفهم عند تغلفه في أبحاث هذا الكتاب وأنا لا أذكر في مقدمته كل ما فيه .. والآن أقول شيئاً غير هذا في حسم المسألة النازع فيها بينى وبين الأستاذ ومتمليه المصريين . فمن شاء من هواة الدليل التجري الذين يقيمون له أكثر مما يستحقه من الوزن ، فلا يقتنع من الآن بكون التجربة قاصرة عن إعطاء الدليل على وجود الله !!

والذى أقوله الآن هنا^(١) إن المؤمنين بالله الماضين إيماناً بالغيب أى مع غير مشاهدته بإحدى الحواس الظاهرة ولكن مستيقنين بوجوده كأهم شاهدوه لاسيما علماء هؤلاء المؤمنين ، أسندوا إيمانهم على قول الأستاذ رئيس « مجلة الأزهر » وغيره من المثقفين المصريين ، إلى غير مسند وهو الدليل العقلي المنطقي ، إلا أنهم كانوا يزعمونه دليلاً يقتنع به فاقنعوا وآمنوا .. ولنقل وقد تحقق بذلك ما ذكره الأستاذ في مقالته التى نقلنا منها بعض الجمل ، من أن الله يأتى العقول فى كل زمان بما أحست الحاجة إليه من وسائل البحث . وبانقلاب الزمان تبين للأستاذ وزملائه المتصلين بالعلم الحديث الغربى أن دليل الأولين ليس بدليل علمى جدير بالاعتبار والافتناع - كإنص عليه أيضاً فى مقاله المنشورة أخيراً فى مجلة « الرسالة » بعنوان « الدين فى معترك الشكوك » لكن الأستاذ تراه بعد برهة من الزمان وجد ما يعوضه عما فات : وهو ما اكتشفه بعض العلماء الغربيين

[١] نقلت الصفتين الآيتين فيما كتبه قبل الشروع فى الكتاب بعنوان « التعريف بمنهج الكتاب » لمناسبة دعت إليه .

في بحوثهم النفسية فافتنع به واعتبره دليلا قاطعا علميا ؛ وإن لم يوافق على ذلك كثير من العلماء الآخرين وقالوا إنها أوهام قوم غدوعين . وعلى فرض كونه دليلا قاطعا ، يلزم التنبيه إلى أن ما وجدته الباحثون الغريبيون واكتشفوه بالطريقة العلمية التجريبية ليس ذات الله أو وجوده بل وجود الروح ، إلا أن هذا الاكتشاف قد أطمع الأستاذ في أنهم يجدون الله أيضا في الزمن القريب أو البعيد سواء تحقق في المستقبل ما كان يطمع فيه أو لم يتحقق وصار طمعا مقضيا عليه بالخفية . وعلى كلال التقديرين فليس لدينا اليوم — استغفر الله — لا ، لا ، بل ليس لدى الأستاذ وأمثاله المصريين غير المتضمنين بغير الأدلة التجريبية ، ليس لديهم فيما بين الزمان الماضي الذي كان يُعتمد فيه على الدليل العقلي المنطقي وبين الزمان الآتي الذي يجد الباحثون الغريبيون فيه ذات الله بالطريقة العلمية التجريبية — إن وجدوها — كما وجدوا الروح . ففيما بين هذين الزمانين من المدة — مدة انتظار نتيجة البحوث النفسية — التي يمكن أن تطول أعصارا ، وفيها زماننا الحاضر الذي وُجد فيه الأستاذ على رأس « مجلة الأزهر » وهو يدافع عن الدين — لا دليل على وجود الله ، ولا يجري بالنسبة إلى هذا الزمان المتوسط ما قاله الأستاذ من أن الله يأتي القول في كل زمان بما أحست الحاجة إليه من وسائل البحث ، لأنه لم يأت العقول الحاضرة وفيها عقل الأستاذ بما أحست الحاجة إليه من الدليل على وجود الله ، وإنما أناها بأن الدليل القديم العقلي لا يكفي لإثباته علميا ولا أحست تلك العقول بالحاجة إلى دليل جديد يكفيه إذ لو أحست لآتي به ، وإنما أحست بالانتظار إلى أن يكتشفه الباحثون . فليس لدى الأستاذ وأمثاله المنتظرين دليل في هذا العصر على وجود الله ولا حاجة إليه محسوسة ، وما لا دليل على وجوده فلا مانع من أن يقال عنه إنه غير موجود عندهم في العصر الحاضر .

بل أقول إن الله تعالى لم يكن عندهم موجودا في الأزمنة الماضية أيضا التي كان

الناس فيها يظنونونه موجودا ، لعدم كون دليلهم على وجوده دليلا علميا يصح الاعتماد عليه .. بل أقول لا دليل عندهم أيضا على أن الله تعالى سيكون موجودا بأن يكتشفوا وجوده في المستقبل بالدليل العلمى . إذ لا معنى لانتظار الاكتشاف عن وجود ما لم يوجد إلى الآن ولم يقم على وجوده دليل يمتد عليه^(١) فالله تعالى على رأى الأستاذ المنجلى من أقواله - وبالأسف انجلاء منطقيا - ليس بموجود فى أى زمان من أنواع الأزمنة الثلاثة . نعم كان الله تعالى موجودا عند أصحاب السذاجة العامة والذين يلتحقون بهم من العلماء المعتمدين على الدليل العقلى ، غير أن العلم الحديث قضى على علم هؤلاء العلماء ودليلهم المبني على العقل والمنطق والأستاذ فريد وجدى بلغنا هذا القضاء من علامه الأزهري الحديث .

فهذه خلاصة أعمال الأستاذ فى رئاسة « مجلة الأزهر » منذ أكثر من عشر سنين أعنى لإعدام الله الموجود عند الناس فى الماضى وتعليق الحكم بوجوده من جديد إلى أجل غير مسمى بل غير مرجو الحلول . هذه خلاصة أعمال الأستاذ وخدمته للأزهر خاصة والإسلام عامة فليقدر أجرها فى الدنيا والآخرة القادرون .

وهذه السكامة منى نموذج من الدليل العقلى المنطقى فى الرد على مقالات الأستاذ ضد هذا النوع من الأدلة . فإن لم يكفه مفتحها ومفهمها لخطئه الفاحش فى تقدير قيمة الدليل العقلى المنطقى قدرها فسيقول جوابا على : « هذا كلام مقول منطقى ولكن » « لم يعد للمنطق سلطان على الإنسان ! »^(٢) .

[١] فلو كان وجود الله معلوما بالدليل وكان المنتظر هو اكتشاف ذاته وحقيقته وكنا سلمنا بإمكان هذا الاكتشاف كان للانتظار وجه مقول .

[٢] هذه المجلة الموضوعة بين القوسين نص عليها الأستاذ فى مقالته المنشورة فى « الرسالة »



بمناسبة النقاش بين أستاذين :

وقد وقع بعد سنتين من كتابة الأستاذ فريد وجدى هذه المقالات التى نقلتُ منها كلمات وعلقتُ عليها كلمات، أن جرى نقاش بينه وبين الأستاذ نصيف المنقبادى المحامى دام على صفحات جريدة « الأهرام » أكثر من أسبوعين وأردت أنا أن أنشر رأى بصدد هذه المسألة المختلف فيها بين الأستاذين ، فى مقالة طويلة وكتبتها فعلا . وبينما أنا منتظر لانهاء القول منهما فى مقالاتهما المتقابلة لأرسل مقالتي إذ أعلنت « الأهرام » إقبال باب المناقشة وكففت أنا عن طلب فتحه لنشر مقالتي .

والآن أريد أن أدرج تلك المقالة هنا وإن ازدادت بها مقدمة كتابى طولا على طولها ، لأنى لا أكون خرجت بهذه الإطالة عن موضوع الكتاب ، غاية الأمر أن القارىء يصير عارفا فى مقدمة الكتاب ببعض ما سيعرفه بعدها ، لمناسبة دعت إليه . وهذه هى المقالة :

رأى فى عروة الربى بالبحوث النفسية

— ١ —

عقليتان أراهما سائدتين اليوم فى الشرق الإسلامى بين الأوساط المتعلمة : أولاها أن التلم والتثقف للشرق أن يُثبت ما ثبت فى الغرب وينفى ما نفى فيه . فإذا اختلف كاتبان هنا فى مسألة وجرى بينهما النقاش على الصحف فالمنازعة والمناشئة إنما تكون فى : مَنْ منهما أصاب الرأى السائد هناك ؟ أو بالأصح أصاب الرأى الأخير هناك . والمستحق لأن يُعترف له بالنجاح والغلبة يُعتبر هو الذى جعل رأيه وعقله وقفا لرأى الغرب وعقله ، فكأنه ظل الغرب المدود إلى الشرق لا عقل له يفكر بنفسه أو تكون

له حصّة من التفكير . وهذا التقاى في الغرب بمصر بين الكتاب المصريين يسود في حين أن الأزهر يحاول أن ينفلت من التقيد بأقوال أئمة المذاهب الأربعة في العمل وأقوال المتكلمين أهل السنة في العقيدة .

وثانيتها - ويمكن عدها فرع الأولى - أن حصول العلم اليقيني في الإنسان بوجود أى شيء ، يتوقف على رؤيته بالبصر أو لمسه باليد أو بالأعم على استناده إلى التجربة الحسية ولا يكفي فيه الاستدلال العقلي ، فإن حصل به اليقين في أناس ، كان من حق آخرين أن يشكوا فيه وأن لا يعمدوه عليهم حجة مفحمة . وهذا يؤدي إلى نفي الأديان المستندة إلى عقيدة وجود الله ، لعدم كون الله مرئيا أو ملموسا . فإن اعتقده المؤمنون موجوداً فهذا منهم يكون اعتقاداً لا يعترف به العلم . نعم إن العلم قد يعترف بوجود بعض ما لم تصل إليه التجارب الحسية إلى الآن ، لكنه يعترف في دائرة الإمكان بناء على احتمال وصوله إليه بالتجارب في المستقبل . أما الجزم بوجوده قبل الوصول إليه بهذه الوسيلة الوحيدة أعنى التجربة الحسية فهو الذي ينافي العلم . وقد يقال هوارة العلم التجريبي فينكرون ما لم تصل إليه التجربة بتاتا . والفريق الأول الذين يرون في العلم سمة القول بإمكان وجود الله هم اللادينيون المعتدلون والفريق الثاني المتطرفون : وإنما سمينا أصحاب الاعتدال من هوارة العلم أيضا باللادينيين لأن الدين يبنى على عقيدة الجزم بوجود الله لا على عقيدة تجويز وجوده الذي يرجع إلى الشك فيه ، كما لا يبنى على إنكاره البات .

فهذه العقيدة اللادينية بكلتا درجتيه موجودة في مصر بين الأوساط المتعلمة ، يكون الإنسان على تقدير صحتها واقعا بين شرين عظيمين فإما علم بلا دين وإما دين بلا علم ، ومن المؤلم المؤسف أن الدين لا يمانع العلم في حين أن العلم يمانع الدين بشرطه فيما يعترف بوجوده . فلا بد إما من إبطال هذا الشرط وتخليص العلم من ذلك الجهل الدخيل ، ففيه أعظم خدمة للدين والعلم معا ؛ أو إثبات أن دائرة العلم أوسع مما يزعمون ويحتكرون

اسمه أى اسم العلم له . وفى الحقيقة أن الذى يسمونه « العلم » ويشترطون بناءه على التجربة الحسية ماهو إلا فرع محدود من فروع العلم . وهناك علم مجهولونه أحق باسم العلم مما يعلمون لا يخضع معلوم هذا العلم للتجربة الحسية ، وإنما يخضع للعقل والمنطق . ففى إثبات هذا النوع من العلم وضعه فى نصابه الحقيقى . أما الذين وضعوا العلم فى دائرة ضيقة مادية واشتروا له التجربة الحسية ثم اضطروا إلى تطبيق هذا الشرط على غير محله ليجعلوا الدين المبني على النيب شهادة ، فقد حملوا الدين مالا يحتمله وألقوا أنفسهم فى مأزق العقلية اللادينية . ثم إنا نرى المعتدلين من أصحاب هذه العقلية وهم الذين يميلون منهم إلى الديانة ويودون أن يكون الله موجوداً ، وجدوا فى شخص الأستاذ فريد وجدى وكىلا لهم فضولياً يعلمهم الغينة بعد الغينة بالنتيجة المنتظرة للبحوث النفسية الجارية بين بمض البيئات العلمية فى الغرب .

وقد حدث نقاش على صفحات « الأهرام » منذ أكثر من أسبوعين بين الأستاذين محمد فريد وجدى بك رئيس تحرير « مجلة الأزهر » ونصيف النقبادى المحامى فى هذه المسألة أعنى مسألة البحوث النفسية مع مسائل أخرى ، مثل كون منشأ الشيخوخة فى الإنسان المنتهى إلى الموت الكويرات البيضاء الموجودة فى الدم أو عدم كون الأمر كذلك ، ومسألة غريزة الخير كيف نشأت فى الإنسان ؟ فظن الأستاذ النقبادى فى مسألة تحضير الأرواح وردّها إلى الدجل والنصب .. وتحامل عليه الأستاذ فريد وجدى ووثق المسألة بوثائق من شهادات علماء الغرب مؤملا منها كل خير للدين وعقائده ، حيال إنكار المنكرين الذين كانت لهم ولعلمهم المادى دولة وغلبة على الأرض فى العصرين الأخيرين إلى أن نجم العلماء الروحيون . وثائق نجمهم بحادثات تحضير الأرواح . ثم انضم الأستاذ أحمد أبو الخير بمقالاته المعنونة « عالم الأرواح » إلى جانب الأستاذ فريد وجدى بك .

وإنى أريد أن أبين رأى فى هذه المسألة . أما المسائل الثلاث الأخرى فانتتان منها

لاشك في خطأ الأستاذ المتقبادى فيهما وهما طمع الحياة الأبدية للإنسان في هذه النشأة الأولى وتعيين منشأ الأخلاق في الفرد والمجتمع وبنائها على أساس المنافع المتقابلة .

يريد الأستاذ المتقبادى أن يقول إن غريزة الخير في الإنسان والحيوان لا يعطيها الله وإنما تحصل وترقى بمرور الزمان . فرور الزمان المعبر عنه بقانون التطور أو النشوء والارتقاء منشأ كل كمال في العالم ، حتى إن الأستاذ على ما كتب في مقالته ينتظر من مستقبل البشر أن يكتشف لكل داء دواء ويتغلب على الموت وترقى أخلاقه فيلغى الحروب والظالم وينال الجنة والحياة الأبدية في الدنيا ، ولا حاجة بعد ذلك إلى جنة الآخرة . فطوبى للآتين وتمسكاً للماضين .

ونحن نرى الأستاذ يرى المستقبل البعيد ويففل عن حال العالم الحاضرة ومواقف الدول الراقية الظالمة . على الرغم من أنه يفضل التجربة على كل دليل ولا يمتد بغيرها ، فسكانه جرب المستقبل ولم يجرب الحال . على أن كون مبدأ المنافع المتقابلة يعين الظالم القوي على المظلوم الضعيف ، معلوم للعقل من غير حاجة إلى التجربة .

وما ذكره من تأخر الإنسان في الأخلاق وتقدم النمل فيها لكونها أقدم من الإنسان بملايين من السنين فجرى عليها من التطور ما لم يجر على الإنسان ، فبنى على فروض خارجة من حدود التجربة ، وإن كان أساتذة الأستاذ في الغرب الذين تكلموا في هذه المسائل استناداً إلى تلك الفروض ، والأستاذ نفسه الذى تكلم فيها استناداً إلى أقوال أساتذته ، يظنونها أحكاماً قطعية مؤيدة بالتجربة . فإذا كان مقتضى قانون التطور التقدم على حسب القدم فلماذا تقدم النمل القديمة على الإنسان الحديث ، في الأخلاق فقط ولا تفوق في مزايا الإنسان البارزة ؟ وعلى فرض التقدم العظيم الذى ينتظره في المستقبل للإنسان إلى حد الحياة الأبدية كيف تستوعب كرتنا الأجيال الآتية المتراكمة من البشر التى تنسل ولا تمرض ولا تموت ؟ فعندئذ يشتد الجدل بل الاقتتال بين الأفراد والجماعات والدول وتتضاعف الشرور المتغلبة على غريزة الخير في الإنسان . وما أصدق قول المتنبي :

سُبِقْنَا إِلَى الدُّنْيَا فَلَوْ عَاشَ أَهْلُهَا مُنَعْنَا بِهَا مِنْ جِيئَةٍ وَذَهَابٍ
تَمَلَّكَهَا الْآتَى تَمَلَّكَ سَالِبٌ وَفَارَقَهَا الْمَاضِي فَرَّاقٌ سَلِيبٌ

لست أريد أن أكتب في هذه المقالة عن مثل هذه المواضيع، فقد وقَّعت الرد على مدعيات العلم والتجربة المغالي بها وأفضت في تحليل العقليات العليلة الناشئة في الشرق الحديث من تنظيم الغرب واتخاذ القدوة في حقه وباطله، في كتابي الذي عُنيت بتأليفه منذ سنين (هذا الكتاب) وسميت فيه أن أحدث انقلاباً في العقليات التي أشرت إليها في هذه المقالة وسأشره إن شاء الله .

ولا يعنيني مهما كان سبب الشيخوخة، وهو إحدى النواحي الثلاثة التي اختلف فيها الأستاذان والتي لم أكتب مقالتي هذه لبحثها، وإن كنت لا أجتاز قول الأستاذ المنقبادي في غضون كلماته: «أجدادنا من الحيوانات القديمة» من غير تنبيه إلى أن أكثر الناس وأنا منهم - لا يقبلون الدخول في ضمير الجمع المتكلم الذي أضاف إليه الأستاذ أجداده .

فبقيت مسألة تحضير الأرواح لتكون موضع الكلام في مقالتي، لكن لا على أنها خرافة من الخرافات كما ادعاه الأستاذ المنقبادي ولا على أنها حقيقة من الحقائق المكتشفة الحديثة كما ذهب إليه الأستاذ فريد وجدي بك والأستاذ أحمد فهمي، فلا يعنيني أحد الطرفين في هذه المسألة أيضاً، وإنما دافعي إلى التكلم في هذا البحث ما يوهمه أقوال الأستاذين الأخيرين المتفقين من كونهما ينتظران من نتيجة البحوث النفسية الجذرة في الغرب تأثيراً هاماً لمصلحة الدين باستئصال جذور الشبهة التي لازالت تحوم حول عقائده، بناء على ظن أن أدلة الدين التي كان الدين قبل تلك البحوث مبنياً عليها عقلية أو نقلية، لا تُقنع أبناء الأعصر الأخيرة لعدم استنادها إلى التجربة الحسية التي هي طريق الإثبات العلمي الوحيدة، لكن تلك البحوث يكسب بها الدين دليلاً جديداً قائماً على شرط العلم الحديث كما قال الأستاذ فريد وجدي بك في مقالته المنشورة

في « الأهرام » عدد (١٩٣٨) وهي من مجلة المقالات المكتوبة رداً على الأستاذ المتقبادي : « ومن أحوج من أصحاب الأديان إلى هذا الدليل في عصر تقرر الفلسفة الوضعية فيه ^(١) أن كل مقول لا يؤيده محسوس لا يجوز الاعتداد به ؟ » وقال أيضاً : « يجب أن يكون الإنسان من أهل القرن الذي يعيش فيه »

فهذا ما أومه بل نص عليه كلام الأستاذين فريد وجدي واحد فهمي لاسياً كلام الأستاذ الأول وهو الموافق لسلكه الذي يمشى عليه في « مجلة الأزهر » منذ تولى رئاسة تحريرها معللاً قراءه الفيورين على دينهم والمشفقين عليه من اعتراضات المنكرين والمشككين ، وعملياً إياهم بتلك البحوث النفسية التي أجريت ولا تزال في الغرب . لكني أنا لا أوافق على إسناد الدين إلى هذا الدليل الجديد المنتظر أن يطلع الباحثون عليه ، لا أوافق على إسناد الدين إليه ترجيحاً له على أدلته القديمة وأرى ضرره أكبر من نفعه .

فأولاً : لا أرضى أن يكون حتى ديننا مترجماً من الغرب مع كل شيء مترجم عنه بمصر ، لا أرضى أن نكون مؤمنين بالدين إذا آمن الغرب وكافرين به إذا كفر . وإني أخاف أن يكون قول الأستاذ فريد وجدي : « يجب أن يكون الإنسان من أهل القرن الذي يعيش فيه » مؤدياً إلى هذا .

وثانياً : أن انتظار ثبوت الدين ثبوتاً علمياً من نتيجة البحوث النفسية الجديدة ، يتضمن الاعتراف بأنه لم يثبت قبلها ثبوتاً علمياً يضطر المقول السليمة إن لم يضطر المعلمين المصريين ، إلى اعتقاد صحته . وهذا ما لا أرضاه ولا أقبله . وكيف أرضى أن يكون الدين من عهد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلى زماننا ، مع من مضوا فيما بين

[١] انظر درجة أهمية الفلسفة الوضعية عند أستاذ مجلة الأزهر على الرغم من أنها فلسفة « اوجوست كونت » الإلحادية التي سبق منا الكلام عنها ...

الزمانين من أئمة الدين وعلمائه الراسخين ، لم يثبت على أساس متين يؤيده العلم .. حتى جاء العلماء أصحاب البحوث النفسية في الغرب فأثبتوه أو سيثبتونه . فكأن سلفنا الصالحين رضوان الله عليهم إن كانوا آمنوا بالله فإنما آمنوا به عن عاطفة قلبية أو متابعة ورائية . وليس فيهم ولا في علمائهم أصحاب التأليفات الذائمة الصيت في العلوم أحد كان على بينة من أمر دينه وعقيدته فيه ، فإن كان قد ظن أن دينه وإيمانه بالله مبني على دليل يفيد اليقين فليس الأمر في الحقيقة وفي نظر العلم المثبت كذلك .

أنا لا أرضى هذه العقلية الخاطئة التي هي التسليم بعدم ثبوت وجود الله ثبوتاً قطعياً علمياً قبل البحوث النفسية التي يقوم بها الغربيون منذ آونة ، وأكافحها بكل ما أوتيت من قوة العقل وعزة النفس الدينية وتكون مكافحتها عندي ديناً « بفتح الدال » على كل عزيز النفس من أصحاب الديانة الذين اتخذوا ما اتخذواهم من الدين ، عن علم وبينه .. فقد كان وجود الله ثابتاً ثبوتاً علمياً بتمام معنى الكلمة قبل تلك البحوث النفسية ، ومن اعتقد خلاف هذا فهو لا يدري بعقل نفسه كيف يكون الثبوت العلمي وإنما يترجم عن رأى وعقل غيره .

ثم إنى لا أقبل خصيصاً قول الأستاذ فريد وجدي بك اتباعاً لما قررته الفلسفة الوضعية الإلحادية فلسفة الإثباتيين أصحاب « أوجوست كونت » من أن كل معقول لا يؤيده محسوس فلا اعتداد به . بل أعده أكبر خطأ إن جاز صدوره من قلم أى أحد فلا يجوز من قلم رئيس تحرير مجلة الأزهر ، وإن جاز صدوره من قلمه فلا يجوز وقت ظهوره في مظاهر الباني الدين الذي قد هدمه قبل تولى هذه الوظيفة ، لأن فيه تصديق ملاحدة الماديين في أكبر دعواهم التي ينفون وجود الله أو على الأقل ثبوت وجود الله استناداً إليها . ومن العجب أن الأستاذ رئيس التحرير يتمسك بهذا القول في صدد الرد على مناظره الذي يمشى في مناظرته على أسس الماديين أعني الأستاذ نصيف المنقبادي ، ولهذا كان الأستاذ فرح أنطون منشيء مجلة « الجامعة » يقول

حين ناقش الشيخ محمد عبده قبل أكثر من ثلث قرن كما سبق ذكره ، مدعياً عدم
اتلاف الدين أى دين كان مع العلم : « إن الدين هو الإيمان بخالق غير منظور ووحى
ونبوة ومعجزة .. الخ . وكلها غير محسوسة ولا معقولة (أى غير معقولة لكونها غير
محسوسة) ولهذا كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين فى كل ملة (!) ينادون
بإبعاد العقل عن الدين . بل إن الأديان تخالف أيضاً العلم الذى يجب أن يوضع فى دائرة
العقل لكون قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة » يعنى أن وجود الله لا يعتمد
على دليل محسوس فلا يقبله العلم . وهو عين ما قاله الأستاذ فريد وجدى فى الرد على
الأستاذ المنقبادى ، كأن هذا الأستاذ هو الشيخ محمد عبده والأستاذ فريد فرح أنطون !
أعنى أن فى قول الأستاذ غرابة إلى هذا الحد .

الحاصل أن القول بعدم الاعتداد بأى معقول لا يؤيده محسوس ، على الرغم من
تمسك الأستاذ مدير « مجلة الأزهر » ورئيس تحريرها ، به لمصلحة الدين ، مضر بموقفه
إلى حد أن إثبات وجود الله الذى هو رأس الدين لا يتسنى إلا ببدإبطال هذا القول ..
حتى إن شكوك المتعلمين المعاصرين الذين يشكو منهم الأستاذ فى مقالته السابقة الذكر
تركز على هذا القول ، وبإبطاله تنبذ تلك الشكوك لا بتحضير الأرواح ولا بغيره ،
ولهذا كان أهم ما عُنيت به فى كتابى الذى أشرت إليه (هذا الكتاب) هو هذه
النقطة .

وثالثاً : ماذا يتصور أن تكون نتيجة البحوث النفسية ؟ فلنفرض أن الباحثين
تمكنوا من تحضير الأرواح وضبط صورها الفطوغرافية ووزنها وجس نبضها وتسجيل
أصواتها كما ادعى أو بالأصح كما حكي . وعند ذلك يكون وجود الروح قد أثبت
بالتجربة الحسية ، لكن أساس الدين يقوم على وجود الله لا على وجود الروح ،
ولا يلزم من وجود الروح وجود الله إلا بقدر ما يلزم من وجود أى موجود ممكن

وجودٌ موجودٍ واجب ، ومعناه الرجوع في إثبات وجود الله إلى الدليل القديم العقل المنطقي ، فلا فرق بين الروح وغيرها من الموجودات في الدلالة على وجود الله . وإنما مناسبة مسألة وجود الروح بالدين أن ملاحدة الماديين إذا أنكروا وجود الله لعدم وجود من رآه وإن شئت فقل لكونه معقولا لا يؤيده محسوس ، كان يقال لهم : ولم يوجد من رأى الروح أيضاً مع أنه لا قبل لأحد بإنكار وجودها . فكانوا يضطرون في جوابهم إلى أن يقولوا ، نحن ننكر وجود الروح أيضاً ، وكان إنكارهم هذا الاضطراري يجلب عليهم الهزء والسخرية ويدل على تناهيهم في العناد والتمرد ، فكانت استفادة الدين من إنكارهم الروح مضطرين إلى إنكارها ، أكثر من استفادته في اعترافهم بها مضطرين إليه بالبحوث النفسية التي قام بها ولا يزال بعض علماء الغرب .

فإذا لم يبق لهم مجال في إنكار وجود الروح بعد تلك البحوث النفسية ، يُفتح لهم باب لإنكار وجود الله أوسع مما كان قبلها ، لأن لهم أن يقولوا : قد كان إنكارنا وجود الروح ناشئاً من عدم محسوسيتها ؛ وليس علينا من حرج إذا اعترفنا بها بعد ظهورها للحواس ، فأرونا الله كما أريتم الروح نمترف بوجوده أيضاً . وقولهم المفروض هذا يكون أوقع في النفوس من قولهم بنى وجود الروح كوجود الله . فهل يمكن تحضير الله لإخامهم كما أمكن تحضير الأرواح ؟ وهل يتصور أن تبلغ البحوث النفسية في الغرب يوماً من الأيام مبلغ أن تجعل الله تعالى يُرى بالعيون أو يلمس بالأبدي أو توزن ثقلمته أو تمثل صورته بواسطة أدق وأرق آلة من آلات الرؤية واللمس والوزن والتصوير الحاضرة ؟ ولا أظن أولئك الباحثين يخطر ببالهم أن يبحثوا عن ذات الله من طريق الماينة والتجربة الحسية . وإذا خطر ببال أحد كان ذلك رجوعاً باسم الرق العلمي إلى عقليات الجاهلية الأولى وتمثيلاً لمهد فرعون القائل «ياها مان ابن لي صرحا

لعل أبلغ الأسباب أسباب السماوات فأطلع إلى إله موسى « أو عهد بنى إسرائيل القائلين : « يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » .

والقول الفصل هنا الذى آمحدى به أدياء العلم الحديث فى الشرق المولدين كل التمويل على التجربة الحسية والمزدرين للأدلة العقلية المنطقية لقلة نصيبهم من العقل والمنطق غير الباتين لهذا السبب فى الاعتراف بوجود الله اعترافا علميا ، معلقين آمالهم فى الحصول على اليقين بهذا الصدد على التجارب الروحية الجارية فى الغرب المترفية يوماً عن يوم : أن معنى هذه الفكرة ليس إلا الغفلة عن أن وجود الله لن يكون موضوع التجربة . فإذا أمكن إثبات وجود كل شيء بالتجربة فلا يمكن إثبات وجود الله بها ، لأنها إنما تدل على أن هذا الشيء موجود فقط ولا تدل على أن هذا الموجود واجب الوجود الذى هو الله والذى لا يشاركه أى موجود فى وجوب وجوده .. فهو أى وجوب الوجود العلامة الوحيدة فى كون ما وجده الواجد المجرَّب هو الله . لكن وجود الشيء إن عرف بالتجربة الحسية فلا يعرفها وجوب وجوده الذى هو استحالة عدمه والذى ربما يبر عنه بالوجود بوصف مضاعف ، لسكونه أمراً لا تتعلق به الحواس .. ومن يضمن للمجربين أن ذلك الذى وجدوه وزعموا أنه الله يكون موجوداً إلى الأبد ولا ينعدم فى يوم قريب أو بعيد من أيام المستقبل الذى لا تدركه تجربتهم ؟ ومن يضمن لهم أيضاً أنه موجود من الأزل الذى لا تصل تجربتهم إليه أيضاً ؟ مع أنه حتى الوجود أزلا وأبداً لا يستلزم وجوب الوجود الذى هو المطلوب والذى هو فوق الوجود الأزل والأبدى . فلو فرضنا أن الباحثين اكتشفوا بتجاربهم الحسية موجوداً فراوه بأعينهم أو لمسوه بأيديهم وادعوا أن هذا الموجود هو الله المنشود ، يقال من أين علمتم أنه الله ؟ فاعلمه ملك من ملائكته أو شيطان أو مخلوق آخر له غركم ما أحسستم به فيه من القوة أو العظمة التى لا يوجد مثلها فيما عرفتموه إلى الآن من الوجودات ، وهذا لا يكفي فى الدلالة على أنه الله ما لم يثبت كونه واجب الوجود وإنكم لن تجدوا هذه الميزة

لأى شيء مما وجدتموه أو ستجدونه أو سوف تجدونه بالدليل الحسى وإنما تترقبون بالدليل العقلى المنطقى أن هذا الكون المركب من المكثفات غير واجبات الوجود لا بد أن يستند إلى موجود واجب الوجود وهو الله ، فتحكمون بوجوده الفهوم من وجود الموجودات المحسوسة ، من غير حاجة منكم إلى مشاهدته بإحدى الحواس ويكون وجود هذا الموجود الذى عرفتموه بالدليل العقلى ولم تشاهدوه ، أقوى من وجود الموجودات التى تشاهدونها لكون وجوده واجبا ضروريا ووجودها غير ضرورى .

وقول هذا الذى أنهدى به أدياء العلم الحديث فى الشرق والغرب والذى لا يستطيعون نقضه : دليل عقلى . فهل عرفتم الآن الفرق بين الدليل العقلى المنطقى وبين الدليل التجربى الحسى ، بما ينجلى به عكس ما تزعمون فى مفاضلة أحدهما على الآخر ؟

ثم إنه كما لا تُثبت البحوث النفسية وجود الله لعدم كونه روحا - وإن قال من قال من جهال أولئك الباحثين إن الله هو الروح الأعظم وقلده الأستاذ أحمد فهمى أبو الخير - لأن الله تعالى لا تعرف حقيقته وإنما يعرف وجوده .. لا تُثبت تلك البحوث حتى وجود الروح ، لثبوت وجودها أيضا قبل وجود الباحثين النفسيين وبحوثهم ، والثابت لا يحتاج إلى إثبات ، بل يستحيل إثبات الثابت كتحصيل الحاصل .. فقد كان وجود الروح معلوما لذوى العقول من الناس منذ خلقهم الله وخلق الموت والحياة ، ولم يكن إنكار الماديين الروح لعدم كونها محسوسة ، غير مكابرة منهم مضحكة قصدوا بها المحافظة على قاعدتهم النافية لوجود كل ما لا يكون محسوسا والتى فى معناها قول الأستاذ فريد وجدى « كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتمد به » ومع ذلك فقد كانوا متعسفين فى نفي وجود الروح للمحافظة على تلك القاعدة .. متعسفين لحد أن وجود الروح كان يدل على بطلان قاعدتهم أكثر من دلالة تلك القاعدة على عدم وجود الروح ، أعنى أن وجود الروح كان واضحا إلى هذه الدرجة . وقد حق للشاعر

الفرنسي المشهور «هوجو» تعريضه الظريف لتكرى وجود الروح قبل ظهور البحوث النفسية قائلاً في مبتدأ ما كتبه عن الروح :

« أنا أعرف كون باریس اليوم ماديين إثباتيين (أو بعبارة أخرى وضعيين) لحد أنهم لا يؤمنون إلا بسر أويلات الرافضات الضيقة ومحفظات الصرافين » كما نقله الكاتب التركي إسماعيل فتی بك في كتابه « اضمحلال مذهب الماديين » وقد نص الفيلسوفان الكبيران «ديكارت» و « ليننتز » على أن وجود الروح قطعي أكثر من وجود الأجسام، حتى إن «ديكارت» أثبت وجود نفسه أي روحه قبل إثبات وجود العالم ووجود الله وقال إنها الحقيقة الأولى الثابتة، وسيجيء بحثه في الباب الأول من كتابي الذي أشرت إليه (هذا الكتاب).

أنا لا أخط الباحثين الغربيين في النفس وغيرها وإنما أقول لا تثبت بحوثهم النفسية وجود ما لم يكن وجوده ثابتاً قبلها عند ذوى الأبواب ، ولو قلنا مع القائلين إن وجود الروح ثبت أول مرة بهذه البحوث أو لم يكن ثبوته قبلها ثبوتاً علمياً ممتدأ به لكنا سلمنا بدعوى الملاحدة الإثباتيين (أو الوضعيين) والماديين القائلة « كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتمد به » تلك الدعوى التي نحن المتدينين في حاجة إلى إبطالها قبل كل شيء وفي التسليم بها ظفر الماديين ، حتى إن في إثبات الروحيين وجود الروح بطريق التجربة الحسية ظفراً لهم أيضاً أى الماديين على حساب أصحاب الدين، لتنازل الروحيين على شرطهم في الإثبات.

فالماديون الذين يأمل ذوو العقليات الضعيفة من المتدينين أن يتغلبوا عليهم بفضل الأبحاث النفسية، لهم ان يقولوا بعد ثبوت وجود الروح من طريق التجربة الحسية : ثبت الآن وجود الروح وليس ثبوته هكذا ظفر الروحيين بل ظفر طريقة التجربة الحسية التي هي طريقتنا نحن الماديين . وفي إمكاننا بعد هذا أن نلحق الروح بالماديات كما قال الأستاذ احمد فهمى أبو الخير : « إن السير ولیم كروكس وهو ذلك العالم الذى تُدرس

في مدارسنا تجاربه في الإشعاع ، قد تمكن من تجسيد روح فثاته (كاثي كنج) ثم من جس نبضها وخبر رثتها « وقال الأستاذ فريد وجد بك « إن ذلك العلامة الكيمياء يعمل تجارب خاصة في معمله توصل بها إلى رؤية أمور كثيرة خارقة للمادة ^(١) حتى أمكن أن تتجسد روح من تلك الكائنات ففحص أعضائها ووزنها وخطبها » .

وقال أيضا : « قد ثبت أن للأرواح جثانا أنيريا لا يعتريه الانحلال كالأثير نفسه وأنها إذا أرادت الظهور استعارت من الكون أو من المجريين بعض المواد لتظهر في أعينهم » .

ولست العمدة في اختلاف الماديين مع غيرهم لاسباب المتدينين وجود الروح وعدم وجودها ، ففي إمكان الماديين أن يقولوا عن الروح بعد ثبوت وجودها على طريقتهم ما قلنا آنفا حكاية عنهم ، فهل في إمكان غيرهم أن يثبتوا وجود الله بمثل التجربة الحسية الامتحانية التي أثبتوا بها وجود الروح ؟ فهل لله جثمان أنيري كما كان للأرواح ؟ وهل هو إذا أراد الظهور للمجريين يستعير بعض المواد فيحل بها ليظهر في أعينهم مثل ما استعارت الروح وظهرت ؟ ذلك مما لا نعتقه ولا إمكانه ^(٢) فعندئذ يكون كسب المتدينين المعتقدين وجود الله من البحوث النفسية المثبتة للروح بالتجربة الحسية ، منحصرا في كونهم قد فقدوا مثالا لما يوجد ولا يرى . وعندئذ يكون للماديين الحق في إنكار وجود الله لكونه معقولا لا يؤيده محسوس حسب الشرط الذي تواضعوا

[١] انظر كيف يعترف الأستاذ بالحوارق لملء الغرب وهو لا يعترف بها للائبياء في مذهبه المنكر لمجزاتهم .

[٢] فان قيل كيف تنفي إمكان رؤية الله مع كونها واقعة لأهل الجنة في الجنة كما هو مذهب أهل السنة ؟ أقول رؤية الله تعالى في الجنة تقع بإرادة من الله مبنية على وعده بهاء ورؤية الله التي تنفيها وإمكانها ما يقع بإرادة المجريين الغربيين من غير إرادة من الله .

عليه مع الروحانيين والمتدينين الذين علقوا أمانهم الدينية على البحوث النفسية.. وليس هذا عندنا إلا تعريض الدين للخطر المحدث والفشل المتحقق .

ومهما يكن مبلغ اكتشاف الغرب في الأبحاث النفسية فالدين مبنى على الغيب ، وسوف يكون مع سطوع برهانه في كل زمان محققاً بمنه هذا ولا ينتقل إلى متناول الحواس ، وبه يدوم امتياز المؤمنين على الكافرين والمهتدين على الضالين^(١) أما الذين يملقون مسألة كون الناس على بينة من أمر دينهم بالحصول على الأدلة الحسية فقطعي^٢ عليهم بخيبة الآمال . هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً قل انتظروا إنا منتظرون .

— ٢ —

الخلاف الحادث بين الأستاذ نصيف النقبادي المحامي المادى والأستاذ فريد وجدى غير المادى غريب من ناحية أن الأستاذ الأخير يعترف بأساس المذهب المادى ولا يعترف بالمذهب نفسه والأساس الذى يعترف هو به : « كل معقول لا يؤيده محسوس فلا اعتداد به » كما سبق فمنا نقله عن نص الأستاذ فى إحدى مقالاته التى كتبها ردّاً على الأستاذ نصيف ، بل قلما تخلو مقالاته فى « مجلة الأزهر » من هذا النص : فالأستاذ فريد إذن مادى من حيث لا يشعر^(٢) ويلزم على هذا أن يكون بينه وبين الأستاذ

[١] قال الشاعر وهو من قدماء الترك المسلمين :

غيبه إيمان كثير أى ملحد غافل كه سكا آخر تدن خط تملق ابله حجت كلمز
ومعناه آمن بالغيب أيها الملحد الغافل إن كنت تؤمن ، فلا يأتيك حجة من الدار الآخرة مكتوبة بالخط الفارسى . وتخصيصه بالخط الفارسى مبنى على كون الحجج والناشير مكتوبة فى المعتاد بهذا الخط الجميل .

[٢] وقد كان قبل توليه الوظيفة الأزهرية مادياً من حيث يشعر .

نصيف المادى خلاف وزراع . أما الخلاف بينهما من حيث أن أحدهما يسم بوجود الروح بعد ثبوته بالأبحاث النفسية الحديثة المطابقة لطريقة الإثبات المادية والآخر لا يسم به ، فراجع إلى الخلاف في صحة تلك الأبحاث وعدم صحتها لا إلى الاختلاف في المذهب المادى المبني على الأساس المذكور . ويلزم على هذا أيضا أن يكون الحق فيما اختلفا مع الأستاذ نصيف إلى أن يريه الأستاذ فريد وجدى الروح كما رأى الباحثون في القرب وأروها منكرها . أما نقله لشهادات الباحثين هنالك فمجرد دليل نقلى لا يكفي في تبكيث خصمه على قاعدة الإثبات المادية التى اتفق عليها الأستاذان المختلفان والتى هى رأس الأخطاء عندى ، لعدم تأيد ما نقله الأستاذ فريد وجدى بتجربة من الأستاذ النقبادى بل ولا بتجربة من الأستاذ فريد نفسه لأن رواية أقوال المجربين ليست بتجربة لاراوى بله المروى إليه .

ومن العجب أن الأستاذ فريد يوجه بمض حملاته في المقالات التى كتبها ردا على الأستاذ النقبادى ، إلى العقلية العلمية ويدعوها إلى الإفاقة من غرورها . فإن كان الأستاذ نفسه أفاق قبل إفاقة العقلية العلمية فاذا حاجته إلى إثبات وجوده بالطريقة العلمية الحسية ؟ أو إن كان في عهده الأخير لا يمجبه المذهب المادى وعقليته العلمية حقيقة ويرى حتما أن تفيق من غرورها فليرفض قبل كل شئ تلك القاعدة الفائلة بأن كل مفعول لا يؤيده محسوس فلا اعتداد به وليرفض انحصار طريق الإثبات العلمى في التجربة والمشاهدة ، بل ليرفض الامتياز باسم العلم لما ثبت بالتجربة الحسية دون ما ثبت بالدليل العقلى .. بل ليرفض نفسه لقبول كون الثانى أحق باسم العلم من الأول ولا يهيبُ اشتهار عكسه عند الغربيين ولا يفرنه انتقاد العقل المحض للفيلسوف « كانت » ، فلا يبنى للمتكلم من علا منبر الأزهر أن يكون عقله في أسر العقلية الذرية ولا أن يقيد نفسه - بينما دعا العقلية العلمية إلى الإفاقة من غرورها - بأقصى قيد مادى ، فقد

لا يُستبعد من الغرب المسيحي أن يناوئ العقل فيحطّ من كرامته مرة ثانية بعد أن أعاد له الفيلسوف « ديكارت » حقوقه المهضومة طوال القرون الوسطى .

وَمَعَ عدم كون المذهب المادى مذهب التدريب الخالص لأن العلم حتى بوجود المادة لم يكن مؤيداً بالتجربة إذ المادة لا ترى ولا تلمس - فعدم الاعتداد بغير التجربة في استيقان وجود أى شيء ، يدفع الإنسان إلى إنكار البديهيات بل إلى الشك في وجود نفسه ، وقد أنكروا وجودهم أنفسهم فعلا بإنكارهم الروح ، فإنكارهم الروح التى أجمت مدرسة « ديكارت » على أن وجودها قطعى أكثر من قطعية وجود الأجسام^(١) ، معناه إنكارهم بوجود أنفسهم لا أكثر ولا أقل . ولذا كان موقف الماديين المنكرين للروح - سواء أنكروها قبل الأبحاث النفسية المجراة في الغرب أو بعدها - موقف من لا تجوز مخاطبتهم ولا يعبأ بنفيهم وإثباتهم ، وهل يعبأ بأقوال الغافلين عن وجود أنفسهم ؟

وكون إنكار وجود الروح كإنكار المنكرين لوجودهم أنفسهم ، يظهر عند تفكير الإنسان في شخص ما يعبر عنه بقوله « أنا » .. فإن كان هذا الشخص بعينه موجوداً مستمر الوجود طول حياة القائل يلزم أن لا يكون هو جسمه الذى يزول بالتدرج ويحل محله غيره ، حتى إنه لا يبقى فيه شيء مما كان موجوداً قبل سنين فيكون في شبابه غير الذى كان في طفولته وق شبابه غير الذى في كهولته ، لا من حيث المنظر فقط أو القوة والضعف فقط بل في شخص الممثل له ، فكيف يعد نفسه في أدواره المختلفة شخصاً واحداً ويقول عنه « أنا » ؟ وكيف يُسأل في الأربعين من عمره عن أفعاله في الثلاثين مثلاً ؟ بل وكيف يتذكر في الخمسين ما فعله في الثلاثين أو العشرين وهما شخصان متغايران بالكلية ؟

[١] الطالب والمذاهب ليول برانه.

فإن لم يكن وراء هذا الجسم المتغير شيء يستمر ولا يتغير طول عمره يعبّر عنه بالروح أو النفس لم يوجد هناك ما يصح أن يقال عنه «أنا» ضميراً للتكلم وحده. فهي وحدها مرجع هذا الضمير ، فهي تقول عن نفسها «أنا» وهي صاحبة هذا البدن، وأعضاؤه من مفرقه إلى أخصه آلاتها التي تستخدمها حسبما تريد^(١) وهذا الدليل على وجود الروح الدلالة العامة لجميع الأزمنة مما قبل جريان البحوث النفسية الحديثة وما بعده ولجميع أفراد الإنسان من الذين أجريت عليهم التجارب النفسية أمام أعينهم ومن غيرهم في البلاد الدانية والقاصية.. هذا الدليل العام لى غنى عن الدليل الجديد الحسى الخاص زمانه ومكانه وأشخاصه، وفي قوة أكثر من قوة ذلك الدليل الجديد . أما الذين يدّعون من الماديين والإتباتيين (الوضعيين على تعبير المصريين) ومن يلتحق بهم من حيث يشعرون ولا يشعرون : ان الدليل العقلى العام لا يمتد به مالم يؤيده دليل محسوس، فهم أنفسهم لا يُعتمد بهم لعدم وجودهم على موجب ادعائهم هذا كما بينا .

وأما ما قد يقال في الاعتذار عن الذين يهتمون بالدليل الجديد أكثر من الدليل العقلى القديم ، من أن في إثبات وجود الروح بالدليل الجديد الحسى تأييداً لثبوتها قديماً بالدليل العقلى ، لولم يكن فيه إلا الخام الماديين لكفى في أن يكون باعنا على استبشار المتدينين بالبحوث النفسية واعتبارها ظفراً على خصومهم الملاحدة - ففيه أن مآل الاعتذار عن المستبشرين بالاكتشاف الجديد من أهل الدين يستند إلى أن في هذا الاكتشاف إثبات

[١] نعم قال « ١ . رابو » في « دروس الروحيات » : « ليس «أنا» بمجهر روحاني فقط وإنما هو كل طبيعي روحاني وجسماني . فالبدن محل تطبيق نشاطنا وبواسطته يمكن تعديل الأشياء وتغييرها . فهو لهذا السبب جزء حقيقى من ذاتنا واللسان العادى يشهد به لأننا نقول نأكل أو نتمو كما نقول نفكر أو نريد . »

لكن الحق أن البدن ليس بجزء أصلى منا لنجدده وعدم احتفاظه بوحدة العينة .

الروح بالدليل الحسى علاوة على إثباتها من قبل بالدليل العقلى، وهو لا يمنع كون وجود الروح ثابتا قبل هذا. ولكن تحرير مراد المستبشرين بهذا الشكل من الاعتذار لا يجتمع ابدامع التسليم والتنويه بالقاعدة المادية القائلة بأن كل معقول لا يؤيده محسوس فلا اعتداد به كما فعل الأستاذ فريد وجدى، لأنها تجعل ثبوتها بالدليل العقلى القديم غير معتمده كالم لم يكن هناك أى دليل وأى إثبات، لأنها تعده إثباتا وتعد الإثبات بالدليل الجدى الحسى زيادة عليه مفحمة للمفكرين المعاندين، فعندئذ يكون تعليل المتدينين وتبشيرهم بالاكتشاف الجديد وبناء القصور والملاى عليه ضرره أكبر من نفعه .

فن مضاره أنه يجعل ثبوت الروح إلى هذا الزمان بدليله العقلى كعدم الثبوت ومثلها كل ما لم يؤيد وجوده إلى الآن بمحسوس كوجود الله تعالى .

ومنها أن وجود الروح وإن كان يثبت الآن وبعد الآن بدليله الجديد الحسى فلا يثبت وجوده تعالى - الذى هو المدة فى إنكار المنكرين وإقرار المؤمنين وفى استبشارهم بالبحوث النفسية - بالبحث الحسى ولا يتحقق الأمل فى أن يظفر الباحثون لذات الله كما ذكرنا ، فيبقى وجوده العلق بالوصول إلى ذاته مجهولا كذاته وهلك الموقوفون .

ومنها أن الاقتناع بوجود الروح من طريق التجربة الحسية يقتصر على المجربين ولا تكون التجربة الحسية دليلا تجريبيا لغيرهم بل يبقى دليلا سمعيا يحتمل الصدق والكذب ولو بلغ المجربون حد التواتر ، لأن غواة التجربة الحسية القاصرين لأسباب العلم على الإحساس بإحدى الحواس يلزمهم أن لا يعتمدوا بالخبر المتواتر أيضا . فلا يقتنع عندهم بوجود مدينة « باريس » مثلا من لم يذهب إليها ويرها بعينه فهو معقول لم يؤيده محسوس لعدم تجربة وجودها من جانبه ، ولذا لم يصدق الأستاذ النقبادى إخبارات الأستاذ فريد وجدى عن حوادث تحضير الأرواح ، وهكذا يكون نطاق الدليل التجريبى ضيقا جدا . أما المقتنعون بوجود باريس بناء على تواتر الأخبار بوجودها

من المسافرين إليها المعانين بحيث لا يميز العقل تواطئهم على الكذب ، فدليلهم خليط من التجربة والاستدلال العقلي ، على أن يكون الفضل في الاقتناع والاستيقان للاستدلال دون التجربة .

لا يقال إن التجربة الحسية لا تنحصر في الرؤية والمشاهدة ، فسماع الأخبار أيضا تجربة حسية بإحدى الحواس الخمس ، فلا وجه لبناء الاقتناع بوجود باريس ممن لم يسافر إليها على الاستدلال العقلي . لأنني أقول متملق التجربة في هذا المثال المحسوس بحاسة السمع أقوال المخبرين عن باريس لا باريس نفسها وهي نفسها من البصرات لا من المسموعات ، كما أن سماع الأستاذ المنقبادي من الأستاذ فريد وجدى في مسألة تحضير الأرواح لا يعد تجربة لحادثة التحضير بل تجربة لكون الأستاذ فريد قال أقوالا عن تلك الحادثة .

قلنا فيما سبق إن الانهماك في التجربة الحسية وعدم الاعتداد بغيرها يؤدي إلى إنكار البديهيات وإلى إنكار المجرَّب حتى وجود نفسه وأوضحنا كون إنكار الروح قدما مساويا لإنكار المنكر وجود نفسه ، بأن نفسه ليس عبارة عن بدنه الذي يتغير ويتجدد بالتدرج حتى لا يبقى فيه شيء مما كان موجوداً قبل سنين ، فإذا هو الشيء الباقي مع الإنسان طول عمره محتفظاً بيمينته لو لم نقل بوجود الروح ؟ وهذا دليل وجود الروح التي إن لم نعلم حقيقتها نعم وجودها بهذا الدليل العقلي القطعي . وليس لمفكرى الروح ما يقولون جواباً عنه غير ما ادعاه الفيلسوف الحسبانى «داويد هيوم» : « كل إنسان يتوهم له نفساً بسيطة متحدة في ذاتها يعبر عنها بقوله «أنا» مع أن جهودات الإنسان متميزة قابلة للتفريق فكيف يرتبط بعضها مع بعض ويحصل منها «أنا» المتحد ؟ : وتوضيحه أن الذاكرة تعيد لنا دائماً خيالات إحساساتنا الماضية فتتشكل منها سلسلة وتدور الذاكرة بسرعة على حلقات هذه السلسلة بفضل الاعتياد وينجر الأمر إلى أن يُرى لنا تتابع الأجزاء المتميزة كأنها ملتصمة الأطراف بعضها

مع بعض، بمنظر المتصل وتمتد السلسلة المركبة من الأجزاء الماضية والحالية إلى جانب المستقبل أيضا قبل وقوعه . فاللذة والألم كما يرجعنا إلى أمثالها السابقة يُريانا أيضا ما سيقع منهما بعد الآن . فمع كون الروح مجموعة شؤونات باطنية تُرى بتأثير قوانين الخيلة كأنها جوهر بسيط ويرجع اعتقاد أن رُوحى موجودة أيضا في حين أنها لم تحس ولم تدرك ولم تشعر بنفسها ، إلى اعتقاد دوام هذه الحالات .

أقول فكان « هيوم » اعتبر « أنا » كالحركة بمعنى القطع المعروفة في كتب المتكلمين والتي لا وجود لها في الخارج ، فإن الحركة كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والنتهى مستمر لا يجتمع مقدمه مع مؤخره وبها يكون الجسم في حيز بعد أن كان في حيز آخر ، وتسمى الحركة بمعنى التوسط ، وحقيقته أمر واحد متصل في نفسه منقسم بحسب الفرض بين المسافة والزمان . وقد تطلق الحركة على ما يقوم من الكل المتصل الممتد بين المبدأ والنتهى ، وهى الحركة بمعنى القطع ، ولا وجود لها في الخارج ، لأن المتحرك نسبة إلى المكان الذى تركه وإلى المكان الذى أدركه ، فإذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الأول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان في الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على أنهما شيء واحد .

ولكن يرد على « هيوم » الذى قلنا إن قوله عن الروح يشبهها بالحركة بمعنى القطع فيجعلها أمراً خياليا لا وجود له في الخارج مثل هذه الحركة .. يرد على هيوم مع ما أورده عليه « استوارت ميل » وقد ذكرته في كتابي المار الذكر (هذا الكتاب وسيجيء ما أورده في محله) أن فيه اعترافاً بوجود الذاكرة التى تنسج من الشهودات سلسلة ملتصحة الأطراف والتي تبقى محتفظة بعينيها طول امتداد السلسلة إلى آخر الحياة فتكون الذاكرة هى المبرع عنها « بآنا » إن لم يكن هو الروح ، ويكون نزاعه لمثبتي

الروح نزاعاً لفظياً ، وهو خلاف المفروض على مذهب هيوم الذى لا يعترف بوجود أى شئ لكونه حسابانيا مؤسس الحسابانية الأخيرة . وهذا كما يرد على مذهب « كانت » الذى لا يعترف هو الآخر بوجود « أنا » لا لكونه مادياً ولا لكونه حسابانيا ، وإنما لكونه من التصوريين ، الذين لا يعترفون بوجود أى شئ فى غير الأذهان ، فيرد عليه أنه ملزم بالاعتراف بوجود الذهن ، ولا يقال إن الذهن لا يوجد إلا فى الذهن لاستلزامه التسلسل الباطل .

وليس للفيلسوف هيوم الذى لم يكن مادياً معارضاً للروحانيين ، دافع إلى إنكار وجود الروح المعبر عنها « بأنا » بل ولا لإنكاره للمادة أيضاً وإحيائه لمذهب الحسابانية الذى كان « ديكارت » قضى عليه ، إلا لكونه تدريبياً تاماً التمسك بمذهب التدريب لا ناقصه كالماديين الذين اعترفوا بالمادة ولم يعترفوا بالروح فى حين أنهم لم يروها كليهما ولم يجربوا وجودهما حسياً .

وفى هذا القدر من الكلام فى مبلغ كون المذهب المادى مذهباً تدريبياً وفيما ينفجر إليه المذهب التجربى الحقيقى ، كفاية للقارئ اليقظ .

وزيادة على كل هذا فإنى أرى من الواجب التصريح بكونى متعجباً من تخصيص الفريبيين اسم « العلم » فى الأعصر الأخيرة بما ثبت بالدليل التجربى دون ما ثبت بالدليل العقلى وتقليد الشرقيين الجدد إياهم من غير تدقيق كما هو دأبهم^(١) حتى ملأ المصريون كتبهم ومقالاتهم بمحدث الطريقة العلمية والأسلوب العلمى إلى حد ممل . وقد عرف قراء « مجلة الأزهر » كيف تمدح الأستاذ فريد وجدى بأنه يكتب السيرة المحمدية مستنداً إلى الأدلة العلمية التجريبية لا إلى الأدلة العقلية المنطقية ، تمدح بإبعاد العقل

[١] ولذا أى لكون العلم عند الفثنين المتقدمة والمتقدمة منهجاً فيها يثبت بالتجارب الحسية ،

شاع فيها بينهما أن العلم لا يعترف بوجود الله ، اتعذر بناء القول بوجوده على التجربة .

والمنطق عما كتبه من غير أنه لمقول القراء ، وهو لا يدري أن الثابت بالدليل التجريبي لا يكون أقوى مما ثبت بالدليل العقلي ، بل الثابت بالدليل العقلي أقوى ، كما لا يخفى على من طالع مبحث المعرفة من مباحث الفلسفة بدقة . وحسبك أن الثابت بالدليل العقلي يكون خلافه مستحيلا ولا يستحيل خلاف الثابت بالدليل التجريبي كما يشهد به علماء المذهب التدريبي أنفسهم . ومن هذا ترى المسائل العلمية التجريبية قد ينتقض قديمها بمحدثها ولا ترى شيئا من القوانين الهندسية والمنطقية المستندة إلى العقل تتبدل أبد الآبدين . أفليست الهندسة والمنطق علما ، في حين أن العلم الطبيعي علم ؟^(١) .

وصاحب العقل السليم الذى يثق ببصيرته ثقته ببصره ولا يرضى أن يكون عقله الذى يمتاز به على البهائم لا يحواسه ، أدنى من حواسه - يدرك أن مناسبة العلم بالعقل أقوى وأشد من مناسبة الحواس ، لأن العقل والعلم كلاهما من جنس واحد غير محسوس . قال الفيلسوف « كوزين » : « إن العلم إلهى بالطبع » فكيف يكون إذن هذا العلم مهنة ملاحدة الماديين والإثباتيين أو الوضعيين دون الحكماء الإلهيين ؟^(٢) وقد كان الأجدد بالأستاذ فريدو جدى بك مدير « مجلة الأزهر » ورئيس تحريرها أن ينتقد تخصيص اسم « العلم » بالعلم المادى بدلا من شماتته بذلك العلم ودعوته إلى الإفاقة من غروره ، تقليداً للشامتين الغربيين ، والشامتون أنفسهم كانوا خولوا العلم المادى هذا الغرور ، أو بالأصح كانوا هم الغرورين ، وكان الأستاذ فى طليعة المقلدين للغرورين ، واليوم هم المفيقون بمض الإفاقة وهم الشامتون .

انتهت المقالة التى كتبتها من قبل على أن تنشر فى المصحف ثم انصرفت عن نشرها فيها رائيا أن أدرجها فى هذا الكتاب الذى أشرت إليه فى المقالة غير مرة .

[١] ونحن ندرس فى هذا الكتاب هذه المسائل أكثر من هذا .

[٢] كما أن الأنسب بالروح غير المادية أن يكون الدليل على وجودها عقليا غير مادى .

هذا ، وبعد مُضى ما يقرب من عامين على جريان النقاش بين الأستاذين ، نشر الأستاذ فريد وجدي بك مقالة في «الأهرام» عنوانها : «اعتراف العلم بالظواهر النفسية نشوء عهد جديد للعاطفة الدينية» ذكر فيها نقلا عن «سنداي تيمس» وغيرها خبر إنشاء فرع خاص بتدريس الباحث النفسية وحاول بنشر مقالته التعريض للنقاش السابق بينه وبين الأستاذ نصيف المنقبادي مستغلا للخبر المذكور في الشبهة بخصمه في غير مصارحة .

وذكر في صدر مقالته مالا يزال محتفظا به في أدواره المختلفة المتحولة ولا أزال أنا أنكره عليه من عقليته الخاطئة في تقدير الحقائق العالية الفلسفية ، فقال : «لمبادئ حياتي التأملية وكانت مبكرة وعرضتُ العقائد الأولية على عقلي ، شعرتُ بالحاجة إلى إقامتها على أدلة محسوسة كما هو شرط الفلسفة الوضعية السائدة اليوم ، وإلا هان أمرها وضعف تأثيرها عند الذين نهلوا من حياض العلوم الفرية » . فكان الأستاذ عند ماعرض العقائد الأولية على عقله غلط فعرضها على حواسه وأصبحت نتيجة العرض انه أنكرها لعدم وجود الأدلة المحسوسة على تلك العقائد التي ورثها من آباءه وهو معنى وصفها بالأولية . وهذه الفقرة من كلام الأستاذ كالصريح في أنه غير معتقد للدين منذ ابتدأت حياته التأملية ولم ينس التمدح بأنها كانت مبكرة . والفلسفة الوضعية التي اعترف بسيادتها اليوم واعتمد على شرطها هي فلسفة «أوجوست كونت» الإلحادية المسماة تارة بالفلسفة الإيمانية وتارة أخرى بالفلسفة الوضعية «بوزيتويزم» وشرطها المذكور وضعه أصحاب هذه الفلسفة لئلا يمتدحوا بأساس الأديان المبنية على الإيمان بالغيب أي الغائب عن الحواس^(١) أما قوله بعد هذه التمهيدات :

[١] وصاحب المعالي مؤلف كتاب «حياة محمد» لا يقل إيمانه بهذه الفلسفة عن إيمان

أستاذ مجلة الأزهر ، راجع ما كتبناه تحت الرقم •

«والإلهان أمرها وضعف تأثيرها عند الذين نهلوا من حياض العلوم الغربية» فرجع إلى مسلك الدس والاستبطان ليظن من ظن من القراء أن الأستاذ يسعى لإزالة الشكوك التي تساور عقائد المتعلمين المصريين الدينية لاعقائده نفسه !! فهل هو لما بدأت حياته التأملية وكانت مبكرة. وأحست بالحاجة إلى إقامة عقائد الدين على الأدلة المحسوسة، كانت تلك الحاجة التي أحس بها ، حاجة غيره من الناس قبل حاجة نفسه ؟

وعلى كل حال فعقل الأستاذ الذي عرض عليه العقائد الأولية فضلا عن كونه محدودا بنطاق الحس فإنه محروم أيضا عن استقلال الفكر تحت تهيب الذين نهلوا من حياض العلوم الغربية والتقييد بمشائهم . وإني أهنيء الأزهر في عهد فضيلة الأساتذة الأكابر المراغى والنظواهرى قبله ومصطفى عبد الرازق ومأمون الشناوى بعده بلسان انتدبوه للأزهر ينطق في دفاعه عن الإسلام بعقل يأخذ الوحي من فلسفة «أوجوست كونت» الإنباتية والوضعية الإلحادية . وقد سبق منا الكلام (ص ١٤٨) عن مبادئها المعروفة بقانون الحالات الثلاث .

ثم قال الأستاذ: «فدأبت أبحث عن هذه الأدلة في الثقافة العربية فأعوزتني، فلبجأت إلى الثقافة الغربية فاهتديت على أوسع وأوفى ما كنت أتمنى في التجارب التي كانت تتولاها من علماء كل أمة متمدنة طائفة من أقطابهم في الناحية النفسية عقب حوادث خوارق للعادة ظهرت في الولايات المتحدة سنة ١٨٤٧ وثبتت صحتها بالدلائل المحسوسة..» وكان عجيبا من الأستاذ الذي لا يمتزج بمحادثات خارقة للعادة ظهرت على أيدي أنبياء الله في عهودهم المختلفة ، اعترافه بمحادثات خارقة ظهرت في الولايات المتحدة، رغم كون الخوارق الظاهرة على أيدي الأنبياء أيضا من المحسوسات، فلمل ما ظهر منها على أيديهم لم تثبت صحته عنده ولم تكفه شهادة القرآن بوقوعه ، كما كفت شهادة مخبري الغرب بوقوع خوارق سنة ١٨٤٧ .

وبعد أن أشاد الأستاذ في المقالة بفضل ثمرات تلك التجارب النفسية من حلول معاضل اعترف العلم المادى بمجزه عن حلها، ختم مقالته بقوله: « فحيا الله العلم وأيد دولته وقوى شوكته حتى يعم نوره الخافقين » ففي المقالة الواحدة مدح الأستاذ العلم وأذن لدولته وشوكته ورماه بالمعجز، والعلم الذى أطراه والذى ازدراه كلاهما العلم المادى المستند الى الأدلة المحسوسة . وحسبك فى مدح العلم وذمه مما عنوان المقالة القائل : « اعتراف العلم بالظواهر النفسية » الدال على أن النكر أولا والمعترف بما أنكر هو العلم نفسه ، فهو أى العلم فى التحول من رأى إلى رأى كالأستاذ صاحب المقالة الذى قال قبل بضع عشرة سنة فى مناقشته إيأى على صفحات جريدة « الاهرام » .

« .. فى تلك الأثناء وُلد العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التى كانت تساوره حتى تغلب عليها ودالت الدولة إليه فى الأرض فنظر نظرة فى الأديان وصرى عليها أسلوبه فقذف بها جملة إلى عالم الأساطير » .

وقد قال قبله بسنة أو سنتين فى مقالة أخرى : « إن العلم والفلسفة ينقصان كل يوم من أطراف رجال الدين وان الناس يتسللون منهم زرافات حتى لم يبق سواهم فى المجال الذى هم فيه فابتنى على ذلك أن الفلسفة المادية التهمت الطبقات المتعلمة وأصبحت عنصراً من عناصر الروح الحاضر » .

ثم قال بعد سنوات عند مناقشته الأستاذ المنقبادى : « أى علم هذا الذى ينطق بلسان الأستاذ المنقبادى ويجعله يقول هذا يمكن وهذا مستحيل ، أى علم يريد؟ »

« والعلم نفسه يعلن أنه لم يجاوز قشر الأشياء » وهذا على الرغم من أن الأستاذ المزرى بالعلم فى هذه المناقشة كان فى حين مناقشته إيأى قد جمل للعلم دولة فى الأرض تخوله حق الحكم باستحالة ما نطقت به كتب الأديان من معجزات الأنبياء وأنبياء البعث بعد الموت ، حق القذف بالأديان جملة إلى عالم الأساطير .

وأخيراً يقول في العلم المنكر للحقيقة والمترف بمجزئه وبما أنكره : « حيا الله العلم وأيد دولته وقوى شوكته حتى يعم نوره الخاققين » .

قلنا كأن العلم في التحول من عقلية إلى عقلية كالأستاذ نفسه في أدواره . نعم إن العلم ينصف فقد يترف بما كان يشكره لكن الأستاذ لا يعترف في تحولاته بما كان يشكره بل يتحول كأنه رجل آخر ، وخصيصاً لا يعترف بمجزئه أبداً .

وقال الأستاذ بعد كل تلك المقالات التي قلنا إلى الآن شواهد منها ، قوله الأحدث في الجزء الثامن من المجلد الحادى عشر من « مجلة الأزهر » تعليقاً على ما نقله من كتاب « فلسفة الدين » للفيلسوف « سباتييه » أستاذ الفلسفة بجامعة باريس ، وهو أى الأستاذ فريد وجدى لا يزال يضرب على الوتر القديم الذى لا يتركه مهما تحول من مظهر إلى مظهر منذ تولى الوظيفة الأزهرية وهو داؤه الذى لا يقبل المداواة :

« ولا أخفى على القراء أنى مهما أظهرت إعجابى بالتحليل النفسى الذى قام به الأستاذ « أوجوست سباتييه » وأثبت به أن التدين هو معنى الإنسانية ولا إنسانية بدونها فأنى لا أزال أرى أن قضية الدين تحتاج لشاهد من العلم نفسه ، يأتى النفوس من ناحية الدستور الذى سنه وأصبح العمل به ضربة لازب على العقول .

« ذلك أن العلم قد غرس في النفسية البشرية في العهد الحديث أن كل معقول لا يؤيده دليل محسوس لا يمكن أن يودى إلى اليقين الذى تثلج عليه الصدور وتطمئن إليه القلوب ، فمهما تأنى الإنسان بواسطة التحليلات الموقفة إلى نتائج فإنها لا تخرج عن كونها من المعقولات التى يموزها الدليل المحسوس ، ولا يخفى أن العقيدة لا تبلغ درجة التأثير العملى إلا إذا وصلت إلى درجة اليقين . وأين هى في هذه الحالة النفسية للمعاصرين الذين يتطلبون الدليل المحسوس ولا شئ غير الدليل المحسوس ؟ فالتدين في هذا العهد يحتاج إلى الدليل المحسوس » .

وأنا أقول أستاذ « مجلة الأزهر » والمدافع عن الدين على رأس هذه المجلة ، منذ سنين طويلة بلح في عدم إدراك ما يحتاج إليه الدين بالضبط الصحيح في هذا العصر ، فيزعم أنه محتاج إلى الدليل المحسوس . وصوابه أنه محتاج إلى إبطال حاجته إلى الدليل المحسوس التي هي دعوى الملاحدة ، لكن الأستاذ الذي يقوم في رأس « مجلة الأزهر » بتمثيل دور القضاء على دعاوى الملاحدة والذي يميز عن إبطال دعواهم التي هي المبني الحقيقي للإلحاد المصري ، يردد في مقالاته التسليم بتلك الدعوى ، ثم ينحو نحو إبطال ما لا ينفعه إبطاله وإثبات ما لا يستطيع إثباته فيقع أولا في هاوية دعواهم ثم يجتهد عبثا لكسب القضية منمورا وقائلا :

« ليس الحصول على الدليل المحسوس في الشؤون الاجتماعية في هذا العصر من الصعوبة في الدرجة التي يتوهمها الأكثرون ، فيكفي فيها هدم عقيدة سلبية أقامتها الفلسفة المادية من طريق الآراء العلمية لا من طريق الأدلة الحسية واكتسبت بالجرى عليها حكم المقررات اليقينية وما هي منها في شيء » .

أقول ولا أحصى أخطاء الأستاذ : إن الدين لا يحتاج إلى الدليل المحسوس ، وهو ما عنينا بإثباته في هذا الكتاب وأن الحصول على هذا الدليل المحسوس بالمعنى الذي يُقنع المطالبين به ليس سهلا كما زعمه ، بل ليس بممكن لعدم إمكان إثبات وجود الله الذي هو أساس الدين ، بالدليل المحسوس ، إذ الدليل المذكور قاصر عن إثبات الوجود الواجب الذي هو وجود الله كما سبق منا التنبيه عليه وكما يأتي تفصيله . ومن أخطاء الأستاذ أنه يزعم عدم حصول اليقين إلا بالدليل المحسوس مع أن اليقين يحصل بالدليل العقلي أيضا ويكون اليقين الحاصل به فوق اليقين الحاصل بالدليل المحسوس كما سيطلع عليه القارىء إن لم يطلع إلى الآن .

أما قوله : « وأين هي (يعني العقيدة الواصلة إلى درجة اليقين) في هذه الحالة

النفسية للمعاصرين يتطلبون الدليل المحسوس ولا شيء غير الدليل المحسوس ؟ فالثنين في هذا العصر يحتاج إلى هذا الدليل المحسوس « ففيه إبهام لا يُعرف تماماً أن الأستاذ في تطلب الدليل المحسوس يترجم عن المعاصرين أو يترجم عن نفسه . فإن كان الأول كان واجب الأستاذ الممثل للسان الأزهر في رأس مجلته أن يتشجع فيصدم عن ضلالهم ويعلمهم الحقيقة التي هي عكس ما ادعاه الأستاذ من جانبهم أو من تلقاء نفسه أنه لا شيء غير الدليل المحسوس ! ففضلاً عن أن يكون الدليل المحسوس هو كل شيء ولا شيء غيره (أى هو كل الدليل ولا دليل غيره)^(١) فالمقيدة الواصلة إلى درجة

[١] ويعتدل أن يكون معنى قوله « ولا شيء غير الدليل المحسوس » ولا شيء يتطلبه المعاصرون غير الدليل المحسوس . وعلى هذا التقدير يكون الأستاذ مغترفاً بعميزه التام عن إرشاد المعاصرين الضالين ، إلى الحق فيقتبهم هو من رأس مجلة الأزهر بدلاً من أن يحملهم يتبعونه . ويؤيده ما سبق من قول الأستاذ في مقالة عنوانها « الديرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة » وهو من أحدث أقواله وقد نقلناه من قبل في ص ٣٧٣ عن الجزء السابع من المجلد الحادى عشر من مجلة الأزهر ، استشهداً على أن الأستاذ بعد تولى الوظيفة الأزهرية كالأستاذ قبله في الخوض لسلطان العلم الحديث المانع عن الإيمان بالغيب : « وقد لاحظ قراءنا أننا نحرص فيما نكتبه في هذه السيرة على أن لا نسرف في صرف كل ناحية إلى ناحية الإعجاز مادام يمكن تحليلها بالأسباب العادية حتى ولو يئس من التكلف مسامرة لمذهب المبائنين في التثبت . والحفاظة على الدستور العلمى ، ثقة منا بأن بحثاً لا تحترمه النخبة المثقفة ولا تجد فيه صورة صحيحة لمثلها الأعلى في عرض المسائل وتحليلها لا يمكن أن يؤدي إلى ما قصد منه من الخدمة العامة » .

وأنا أقول : عار كبير على الأزهر أن يقول رئيس تحرير مجلته هذا القول مصارحاً قراءه بأن المنهج الذى اتبعه ودأب عليه في القيام بوظيفته في رأس المجلة أن يماشى أهواء المصريين الذين لا يؤمنون بالغيب ويتابعهم في عقلياتهم ، وقد أكرمهم بتسميتهم النخبة المثقفة ومدح مذهبهم بأنه مذهب المتنبئين والمحافظة على الدستور العلمى ومدح نفسه بالحرص فيما يكتبه على هذه الماشاة والتابعة ، كأن واجباً في رأس المجلة الأزهرية أن يتفق مع ملاحظة العصر في عدم الإيمان بالغيب الدوارى عن الحواس بدلاً من أن يجاهد وينبه القراء على ضلالهم عن الحق الأحق بالاتباع ، بل ينير للضالين طرائق العودة إلى حظيرة الإيمان . =

اليقين بشأن وجود الله الواجب الوجود تتطلب الدليل العقلي ولا ينفع فيها الدليل المحسوس ، اللهم إلا إذا كان المراد من الدليل المحسوس دليل نظام العالم الذى يأتى تفصيله فى هذا الكتاب إن شاء الله تحت عنوان « دليل العلة الغائية » لكن هذا ليس ما أرادته الأستاذ من الدليل المحسوس ... كان واجب لسان الأظهر أن يتشجع فيجاهر المعاصرين بالحقيقة لا أن يماشيهم فى الضلال البعيد عن الحقيقة . وإن كان الثانى ولم يكن هذا ضلالتهم بل ضلال الأستاذ نفسه كان الواجب أن يبدأ بتصحيح الخطأ من نفسه ويتعلم الحقيقة قبل تعليم غيره .

ولا يزال الأستاذ فى قوله : « ليس الحصول على الدليل المحسوس فى الشؤون الاعتقادية فى هذا العصر من الصعوبة فى الدرجة التى يتوهمها الأكثرون فيمكن فى هدم عقيدة سلبية أقامتها الفلسفة المادية من طريق الآراء العلمية لا من طريق الأدلة الحسية واكتسبت بالجرى عليها صفة المقررات اليقينية وما هى منها فى شئ » متمسكا بالدليل المحسوس ، حتى إنه يعيب على أصحاب الفلسفة المادية المتمسكين بالأدلة المحسوسة كونهم لم يتمسكوا فى عقيدتهم السلبية التى ذكرها بالدليل المحسوس ، وينزع عنهم بهذا السبب حق إجراء صفة المقررات اليقينية على تلك العقيدة . ولا يدري الأستاذ أن السلب لا يقوم عليه دليل محسوس كما لا يقوم على الوجود بوصف مضاعف أعنى الوجود الواجب ، وإنما يقوم على الوجود العادى . ولا يدري أيضا أن خطأ أصحاب الفلسفة المادية فى عقيدتهم السلبية لم ينشأ من عدم كون تلك العقيدة مبنية على الدليل المحسوس بل نشأ من انهماكهم فى المادة والأدلة الحسية فإذا لم يجدوا دليلا حسيا على وجود أى شئ حكموا

== فإن كان هذا الأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر الذى يعلن هكذا عن برنامجه فى القيام بوظيفته متفقا فى العقيدة مع من يسارهم من المنكرين فهو كحمام عن الذئب متفق مع أعدائه وباع قضيتهم منهم بمرأى وسمع من مؤكله الذى اختاره للحاماة وهو يأخذ بمن اللبيع منه لا من الأعداء المشترين قضية الدين . وإن كان يماشيهم بعجزه عن مقاومتهم ، لا لبيع قضيتهم منهم .. فى خسارة الدين والأزهر من هذا الحماى الداجز الظاهر بظهور أكبر بطل فى الدفاع عن الإسلام خاصة والديانة عامة لم يوجد مثله فى الأزهر فانتدبوه من خارج الأزهر !!

يسلب وجوده وليس حكمهم هذا من طريق الآراء العلمية كما توهم الأستاذ، لأن الرأى العلمى لا يسلب الوجود عما لم يتم على وجوده دليل حسى ، وإنما يسلب العلم بوجوده من طريق الأدلة الحسية ولا يلزم من عدم العلم بوجوده من ذلك الطريق ، بل من أى طريق عدم وجوده فى نفس الأمر . فنشأ خطأهم الانحصار والانحباس فى الأدلة الحسية الذى يباريهم فيه الأستاذ ، ويجاوزهم فيطالبهم بالدليل المحسوس للسلوب .

ثم يقول الأستاذ : « هذه العقيدة السلبية هى أن الوجود ينحصر فيما تدركه الحواس الإنسانية ولا شئ فوقه أو وراءه يدبر ويتحكم فيه فهو قديم بمادته وقواه وقائم بنفسه لا يحتاج لسواه وأن كل ما يقال عن خضوعه لقوى أرفع منه وعن تخلف نواميسه بموامل غير طبيعية فهراء لا يجوز الالتفات إليه .

« يتنزل من هذه العقلية أصول تناسبها وهى أنه لا روح مستقلة للإنسان ولا بقاء لها بعد هذه الحياة فى عالم أرفع من هذا العالم ... فهذه العقلية السلبية التى أقامت صرحها الفلسفة المادية وأحكمت بناءها فى مدى الثلاثة القرون الماضية قد صادفت فى المهد الأخير من الاكتشافات العلمية ما هدمها من أعماق قواعدها بل ما نسفها نسفاً وذراها فى الهواء ونصب مكانها علم التعاليم الروحية مؤيداً بأقوى الأدلة الحسية » .

وأنا أقول من العجب أن يكشف وجود الروح ويثبت بأدلة حسية أى أن تدرك الروح بالحواس فيزعم الأستاذ كون هذا الكشف هادماً لعقيدة الفلسفة المادية القائلة بأن الوجود ينحصر فيما تدركه الحواس الإنسانية ، وكيف يخفى على الأستاذ أن الماديين المفكرين وجود الروح لعدم إدراكها بالحواس ، لا يصيب عليهم الاعتراف بوجودها بعد إدراكها بالحواس بفضل الكشف الجديد وتسلم لهم عقيدتهم السلبية ولا تنهدم بل تتأيد كما ذكرنا قريباً فى المقالة التى لم ننشرها فى حينها وأرجأنا نشرها إلى نشر هذا الكتاب . فإذا قيل لهم لماذا كنتم تنكرون وجود الروح ؟ قالوا لأنها لم

تسكن مدركة الحواس . وإذا قيل لماذا تعترفون اليوم بوجودها؟ قالوا : لأنها أدركت بالحواس فتحقق شرطنا في الاعتراف بوجود أى شئ . وكان المرعى من قبل ومن بعد هو شرطنا .

وأصل السبب في عدم ظهور النتيجة كما يرونها الأستاذ هو هدم عقيدة الماديين السلبية بالكشف الجديد وإخغام الماديين ، أن الأستاذ نفسه مربوط بالعقيدة المادية السلبية التي يريد هدمها ، ولذلك فهو يريد هدمها ولا يستطيعه . وكيف يستطيع الإنسان هدم عقيدة هو نفسه مرتبط بها؟ ليس الأستاذ مقتنعا ومصدا للعقيدة القائلة بأن كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتد به ؟ وماذا الفرق بين هذه العقيدة السلبية وبين العقيدة السلبية التي نسبها إلى الماديين القائلة بأن الوجود ينحصر فيما يدركه الحواس ؟ ما الفرق بين العقيدتين؟ وكلاهما لا يعتمد بنير المحسوس . فلعل الأستاذ أخذ العقيدة السلبية التي يمتنعها ويرتبط بهامن ملاحظة الفلسفة الوضعية «بوزيتويزم» فظن أنها غير العقيدة السلبية التي يعتقدها ملاحظة الماديين ، مع أن أصحاب الفلسفة الوضعية أخذوا تلك العقيدة عن الماديين وكلاهما واحد في المعنى . فلو هدم السكشاف الجديد العقيدة السلبية المادية هدم العقيدة الوضعية معها وإذا لم يهدم العقيدة الثانية التي هي عقيدة الأستاذ أيضا لم يهدم العقيدة الأولى المادية أيضا المطلوب هدمها عند الأستاذ . ولو أدرك الأستاذ عدم وجود الفرق بين العقيدتين اللتين احتفظ بإحدهما وأراد هدم الأخرى لما أخطأ في وضع عقيدة الماديين السلبية ولما أصابه الفشل في هدمها .

والوضع الصحيح لتلك العقيدة المطلوب هدمها أن توضع بحيث إذا نهضت أنهضت معها العقيدة التي لا يزال الأستاذ يحتفظ بها أنهدا ما واضحا يفهمه الأستاذ أيضا ، فيقال إنهم قد حصروا طريق الاستيقان بوجود الشئ في قيام الدليل الحسى على وجوده ، وأنكروا وجود ما لم تدركه الحواس إلى الآن مثل الروح ، على الرغم من وجود الدليل العقلى على وجودها منذ كانت الروح وكان العقل .. فكذبتهم الكشفيات الأخيرة الروحية وأثبتت

صدق العقل ويقظته أكثر من الحواس لكونه تقدمها في إدراك بعض الموجودات إدراكا جازما .

ولا يكون للماديين إذا صورت عقيدتهم المطلوب هدمها كما صورنا ، أن يقولوا : لا فائدة في هذا الاكتشاف الجديد عن الروح لأهل الدين ولا مضرة بنا فنحن ماشون على شرطنا في الاعتراف بوجود الشيء عند قيام الدليل الحسى عليه وثابتون في عدم الاعتراف بوجود الله حتى بعد ثبوت وجود الروح بالدليل الحسى . فليؤجل أهل الدين حكمهم القطعى بوجود الله إلى أن يروه بأعينهم كما رأوا الروح ... ليس لهم أن يقولوا هكذا ، لأن إثبات وجود الروح بالدليل الحسى إن لم يأت بفائدة جديدة لأهل الدين في إثبات وجود الله بناء على أن إثباتها بالدليل الحسى ليس إثباته بالدليل الحسى ، إلا أن لهم في هذا الإثبات فائدة انهدام العقيدة السلبيه المادية .

ومن كل هذا يتبين خطأ الأستاذ في إيهام القول عن موقف أهل الدين وموقف الماديين بعد الاكتشافات الأخيرة الروحية على تقدير صحتها ، حتى كأنه حصل بها كل شيء يصدق الأولين في قضيتهم ولم يبق للأخيرين ما يقولون دفاعا عن فلسفتهم . نعم ثبوت بقاء الروح بعد انفصالها عن البدن ينفع بعض النفع في تنبيه الأستاذ على خطأ الذى كان مصرأ عليه لما ادعى استحالة معجزات الأنبياء وجرى عليه النقاش بينى وبينه قبل سنوات على صفحات « الأهرام » وفى أثناء جريانه أضاف إلى دعواه فى استحالة المعجزات دعوى استحالة البعث بعد الموت أيضا . وهذا الخطأ القاحش وإصرار الأستاذ عليه مسجل فى مقالاته التى سأثبتها بحروفها فى ذيل هذا الكتاب ، ولم يسبق من الأستاذ حتى الآن اعتراف صريح بخطأه فى ذلك الصدد أو شبه صريح ، كما هو دأبه فى أخطائه .

ثم ماذا قد تكون استفادة أهل الدين من اضطراب الماديين بعد الاكتشافات الروحية إلى التسليم بوجود الروح وبقائها بعد هذه الحياة فى عالم أرفع من هذا العالم ؟

فإن الركن الأول للدين وهو الإيمان بوجود الله؟ وليس وجود الله وجود الروح ولا وجود عالم أرفع من هذا العالم ، وإنما هو وجود موجود واجب الوجود . وثبت هذا الوصف المضاعف لأي موجود أعني وجوب الوجود الذي لا يكون الموجود إلهاً إلا به ، يتطلب دليلاً عقلياً منطقياً ولا يتفنع فيه أى اكتشاف نفسى يكسب دليلاً حسياً لوجود الروح أو لوجود عالم أرفع من عالمنا لينتقل به الذهن إلى احتمال وجود الله فى ضمن ذلك العالم وماذا هو الفائدة فى حصول هذا الاحتمال ؟ فإن احتمال وجود الله من الله الذى يجب وجوده ويقصر عن مداه الوجود المتحقق فضلاً عن الوجود المحتمل ؟ وقد عرفت أن مرتبة الألوهية هى وجوب الوجود فشكل موجود يكون وجوده دون هذه الدرجة فهو غير الله . والذين لم يستيقنوا الله بما له من ضرورة الوجود التى يمتاز بها عن كل موجود سواء منذ استيقنوا أنفسهم ، يبحثون عن الله فى الاحتمالات المنتظرة من الكشف الجديدة الغربية ، ولا يبحثون إلا عبثاً . فقد سبق الشرق الغربيين بحكمائه اليونانيين وعلمائه الإسلاميين فى اكتشاف وجود الله بالدليل العقلى المنطقى الذى لا يحتاج إلى دليل غيره . والذى يبقى فضل هذا السبق إلى الأبد للشرق على الغرب ، إن تأخر عنه فى اكتشافات كثيرة أخرى لا يقاس فى الأهمية والخطورة بهذا الاكتشاف الأعظم . ولا إخال أنا كون أساتذة الغرب الباحثين عن الروح بالتجارب الحسية ، يستخدمون هذه التجارب فى البحث عن الله . أما أستاذ مجلة الأزهر فما أجدره بأن يتمثل بقول الشاعر :

قالت وقد قشقت عنها كل من لاقيته من حاضر أو باد
أنا فى قوادك فارم طرفك نحوه ترنى فقلت لها وأين قوادى ؟

فإنه تعالى على رأى هذا الأستاذ الذى يستمد فى ثبوت وجوده بالاستكشافات النفسية

المستقبل ، سيثبت وجوده في الغرب ثم يثبت في الشرق بفضل الغربيين ، ولم يثبت بعد في الشرق ولا في الغرب ولم يتحقق الركن الأول للدين من تلك الكشف الحاصلة ، وإنما تحقق وجود الروح وبقاؤها بعد هذه الحياة ، حتى إنه لا يلزم من تحقق بقائها بتحقيق خلودها . وأين بعد هذا مسألة النبوة التي لا تتم أركان الدين إلا بها^(١) والتي لا يعترف بها الأستاذ كما يعترف أهل الدين فيجتهد في تنزيلها منزلة العبقرية .

ولنختم الكلام هنا بتكرار لفت النظر إلى نقطة وهي أن العقيدة السلبية المادية لا تنهدم إلا مع العقيدة الفلسفية الوضعية السلبية القائلة بأن كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يُعتمد به كما أشرنا إليه من قبل مع التنبيه إلى أنها عقيدة الأستاذ أيضا التي لا يزال محتفظا بها وممنها أن غير الدليل المحسوس لا يفيد القطع واليقين . ومن الغريب أن الأستاذ الذي يريد في طوره الثالث هدم عقيدة الماديين السلبية لا يألو جهدا في الاحتفاظ بعقيدته السلبية الوضعية ولا يدري أنها متلازمة مع العقيدة التي نسبها إلى الماديين وأراد هدمها . فإن لزم هدم إحدى هاتين العقيدتين لزم هدم الأخرى أيضا وإن لزم الاحتفاظ بإحدهما لزم الاحتفاظ بالأخرى ، وألا يلزم أن يكون الأستاذ متمسكا بالمادية ومكافحا لها في وقت واحد .

نعود إلى مواصلة ما كنا فيه من النظر في مقالات الأستاذ فريد وجدي بك في « نور الإسلام » و « مجلة الأزهر » وإني أستمع القراء ان لا يعاتبوني على إطالة هذا البحث والإكثار من تعقب قول الأستاذ رئيس تحرير المجلتين الأزهريتين في مقدمة هذا الكتاب ، لأن الأزمة الاعتقادية الخبيثة على العقليات الحديثة والتي أردنا القيام

[١] ولهذا لم يمد الفيلسوف « سبتييه » مذهب الراسيوناليزم القائل بوجود الله وخلود الروح وأداء الواجب ، مذهباً دينياً لعدم وجود الاعتراف بالوحى في هذا المذهب . وسيجي ذكره منا . والشاهد هنا أن الكشف الروحية لا تتضمن لإثبات الدين ولا تكفل به .

بالسعى فى سبيل انفراجها، بتوقف حل عقدها على مثل هذه التعقبات فضلا عن أن لها صلة قوية بموضوع الكتاب .

فما يجب أن نلفت إليه القراء أن الذين يهتمون بالحواس فى إثبات وجود الموجود ويحطون من قيمة العقل ومكانته فى إدراك الحقائق ويفرغون عليه الخط من قيمة إثبات أساس الدين الذى هو وجود الله بالدليل العقلى وعلى رأسهم الأستاذ فريد وجدى الذى سجلنا عليه ذلك بتصريحات مقالاته فى مختلف أدواره ؛ فبينما أنت تراه قادحين فى العقل والدين باعتبار أنهما حليفان ، إذا هم يُعمدون الدين عن العقل ويُزلونه فى ساحة القلب ويقولون فى تاريخهم هذه : لو كان للدين سند من العقل اعتبرناه من الحقائق الثابتة ولكنه يستند إلى القلب أى إلى عاطفته لا إلى العقل . وفى هذا التفريق بين العقل والدين اعلاء للعقل واعتراف بقوته مع توهين مركز الدين . وأنت تجد هذا التفريق والتبديد بينهما فى كلام الأستاذ فرح انطون مناقش الشيخ محمد عبده (وقد نقلنا كلامه فيما سبق) بل وفى كلام الأستاذ فريد وجدى أيضا وإن كان بين كلاميهما فرق فى درجة الصراحة ، حتى إن الأستاذين بعد اعترافهما بافتراق العقل من الدين وبطروء الوهن على مركز الدين من هذه الحثيثة، تراهما فى حالة التظاهر بموازرة الدين : يؤيدان القلب ضد العقل .

فهذه ثلاث نظريات للأستاذين واضراهما من مقلدى الغرب المادى تدل على مام فيه من عقيدة مضطربة كل الاضطراب فى موقف العقل والدين بمضهما من بعض وفى موقف العقل من الحقيقة . النظرية الأولى أن الدين يستند إلى الدليل العقلى وهو سند ضعيف غير مقنع ، والثانية أن الدين يستند إلى القلب لا إلى العقل ولو استند إليه كانت حجته قوية . والثالثة أن الدين يستند إلى القلب وهو أفضل من العقل الذى قد يطنى فيجر صاحبه إلى الشر . وفى النظرية الثالثة تقليد للغرب المسيحى كما أن فى النظريتين الأوليين تقليد للغرب المادى مع شئ فى ثانيتهما من تقليد الغرب المسيحى أيضا .

فالنظرية الأولى تنبئ عن وهن مركزي العقل والدين باعتبار أن الدين يستند إلى الدليل العقلي ويعوزه الدليل العلمى المحسوس . والنظرية الثانية تنبئ عن قوة مركز العقل ووهن مركز الدين باعتبار أنه يستند إلى القلب لا إلى العقل . والنظرية الثالثة تنبئ عن قوة مركز الدين المستند إلى القلب ووهن مركز العقل المقترب عن القلب . والأستاذان لا يدريان بالضبط أن الدين يتفق مع العقل ويستند إليه أو لا يستند، وأن العقل سند قوى أضعيف ؟ ففي النظرية الثانية القائلة بافتراق الدين من العقل مع قوة العقل وضعف الدين، تناقض وتصادم بالنظرية الأولى القائلة باتفاقهما وضعفهما معا . وفي النظرية الثالثة تناقض في تناقض، لأن مرمى النظرية الثانية المفرقة بين العقل والدين توهين أساس الدين بإبعاد العقل وتأبيده عنه ، فترجيح مسند الدين أعنى القلب وتأبيده ضد العقل في النظرية الثالثة يكون تراجمًا وتغافلًا عن النظرية الأولى . فالأستاذان يتناقضان مع أنفسهما بين عقليات ثلاث، في حين أن المعروف في التناقض أن يكون بين أمرين اثنين . وإثبات ما قلنا من أن الأستاذين يعتنقان فكرة إبعاد العقل من الدين الذى يستند إلى القلب مع تأييد القلب ضد العقل^(١) تلك الفكرة المادية والمسيحية معا^(٢) . فالدليل عليه من كلام الأستاذ فرح أنطون سيجى بعد الفراغ من مقدمة الكتاب المستوعبة للجزء الأول منه، ومعنى هذا أن الفراغ من المقدمة يتأخر إلى الجزء الثانى من الكتاب.. أما الدليل عليه من كلام الأستاذ فريد وجدى فما كتبه في الجزء الرابع من المجلد الخامس من مجلة « نور الإسلام » ص ٢١٥ :

[١] وهو ما ذكرنا في النظرية الثالثة . أما الفكرتان المذكورتان في النظريتين الأوليين فلا حاجة هنا إلى الاستفهام لهما من كلمات الأستاذين لكونهما معلومتين للقارى مما سبق ، وسيرداد علما بعد التوغل في الكتاب .

[٢] وهذا الاشتراك في العقلية بين الأستاذين الذين كان أولهما أعنى الأستاذ فرح أنطون أول دافع إلى تأليف هذا الكتاب ، يبين عندي أيضا في إطالة النقد والتعقيب في الكتاب على أقوال الثانى أعنى الأستاذ فريد وجدى .

«للإنسان عقل وقلب وهما وإن كان مظهرين لروحه المدبرة فإنهما لا يختلفان اختصاصهما في حياته الأدبية قد يُعتبران مستقلين لكل منهما مقومات خاصة وسلطان خاص ، فمقومات العقل العلوم ومهمته النظر والتحصيل لإدراك الواقع ^(١) ومقومات القلب الشغور الفياض والمواطف الكريمة . . . ولا تقوم على جادة الحياة الصحيحة إلا إذا تماثل فيها هذان المظهران الروحانيان ، فإن طغى أحدهما على الآخر اضطربت أحوالها على نسبة ذلك الطغيان .

«هنالك يتساءل سائل فيقول إذا تفننى العقل بلباب العلوم فأصبح قويم النظر في الأمور مدركا للواقع على ما هو عليه ، ألا يكفي ذلك في إقامته على صراط الحق المستقيم؟... نقول : لا ، وهذه بعينها شبهة الذين وقفوا التربية على العقل وحده من أصحاب المذهب الحديث في التعليم فقصروا التدريس على العلوم وما إليها وأهملوا تربية القلب جانبا فكان أثر ذلك أن بطل التماثل بين العقل والقلب ، فإن كان شيء يطل هذا المذهب فهو ما نشاهده من حال الجيل الذي نُشئ هذه التفتشة إذ قل اعتداده بالآداب النفسية ، بل منهم من اتخذ الإباحة البهيمية مذهباً وأخذ يدعو إليها في عبارات تحمل وجهين وهي ترى بجمليتها وتفصيلها إلى إحلال الملاذ البدنية المسكنة العليا من النفوس . فكل ما يصدر من ثمرات العقول اليوم ويبيع من مطبوعات الملايين لا يرى إلا إلى تقديس الأهواء النفسانية والجري وراء الميول البدنية . . حتى أصبح الناس لا يتنفسون إلا هواء مشحونا بالملهيات والمثيرات للشهوات ، ونرى في الأمم المتقدمة التي أهملت تربية القلب الشاهد المدل على ما قلنا . فهي اليوم تزج تحت كلاكل الإباحة التي ضربت

[١] هذا هو النظرية الثانية من النظريات الثلاث المارة الذكر ، وفيها ينسب الأستاذ مؤدى النظرية الأولى التي التزمها في كثير من مقالاته - وقد سبق قريبا ذكر نماذج منها - من أن الدليل العقل لا يوتق به ويكثر فيه الخطأ وفي نظر العقل وتمحيصه لإدراك الحقائق . ومن هذا لا يقتنع المتعلمون المصريون بالمقائد الدينية المبنية على الأدلة العقلية المنطقية .

بجرائها فيهم على عظم ما يبذلونه من الجهود الجبارة في تربية العقول. ولسنا نرى دليلاً أقوى وأوضح من هذا الدليل المحسوس على أن سلطان العقل وحده لا يكفي في تقويم الشخصية الإنسانية ، وإن لا يحيد لها عن سلطان القلب لإبلاغ هذه الشخصية إلى كمالها المنشود .

« فالإسلام الذي أنزل رحمة للمالين قد عنى بتربية القلب عنايته بتربية العقل فكما منح العقل سلطانه في التمييز بين الحق والباطل أعطى القلب سلطانه ليقود الإنسانية إلى العواطف النبيلة وليفتح له كوة إلى عالم الأرواح كي يستمد من نفحاتها ما يقوى به على الدواعي البدنية النائرة عليه .

« قال الله تعالى « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب » ولم يقل لمن كان له عقل إذاناً لسلطان القلب في الردع وعدم كفاية العقل وحده في ذلك .. فقد يعقل الإنسان ما تجرّ عليه المنكرات فلا يقوى وحده على الإقلاع عنها إلا إذا أيدته قلبه ولولا ذلك ما وجد على سطح الأرض من يجري وراء منكر قط فإن أقل الناس يدرك سوء المنقلب مما يجترحه من السيئات ولكن لحرمانه من عزيمة القلب لا يصادف وازعاجه عن النفي فينادى فيه .

« وقد زاد الله في التنويه بسلطان القلب فقال تعالى « لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها » وقال « أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يفقهون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور » فصغر عاهات الجوارح في جانب عاهات القلب »

وأنا أقول ما أعظم خطأ الأستاذ الذي حمل سقوط الجيل الحديث من الأمم المتقدمة في الأخلاق والآداب إلى دركة الإباحة البهيمية ، على طغیان العقل بما بذلت الجهود الجبارة في تربيته وتنميته وأهمّل الاهتمام بالقلب ! ! فهذا السقوط إلى دركة الإباحة منشأ عندنا انقشار الحاد في الجيل الحديث المتمدن واعتقاد أنه

لا حياة بعد هذه الحياة الدنيا ، لأن فساد العمل إلى هذا الحد لا بد أن يكون متولدا من فساد العقيدة التي تتكون تحت حكم العقل الفاسد ، فلو أنهم اهتموا بتربية عقولهم وتنميتها لهدتهم إلى طريق الدين المستقيم الذي كان يكفيهم على الأقل وازعا من الإباحة البهيمية. فإما أن لا يكون لهم عقول تدلهم على الاقتناع بالدين ومالك يوم الدين وإما أنهم لا يقتنعون بالعقل مهما دلهم على الدين جاهلين قدر الدليل العقلي ومنتظرين الدليل المحسوس ، وإما أن دينهم لا يتفق مع العقل فلا يطمئن إليه عقلاؤهم ويروجون الإباحة .. وعلى كل حال فالخوض في إرضاء الشهوات من الجيل الحديث المتمدن والسعى وراء اللذات البدنية واتخاذها المثل الأعلى في الحياة مانسأ من زيادة أورحجان في العقول كما زعم الأستاذ بل من نقصان فيها وأى نقصان !!

ويمكننا أن نقول في توضيح ما في هذه المقالة التي نقلنا عنها جملا طويلة ، من خطأ العقلية : إن الأستاذ يبنى ما ضمن مقالاته من المواعظ الحسنة على تفريق العقل من القلب وهو أسلوب الدين المسيحي الذي لا يجد له مسندا ومتكأ من العقل فيستند إلى القلب وعواطفه .. والأستاذ رئيس تحرير مجلة « نور الإسلام » الأزهرية ينتهج هذا المنهج لأنه يستحسن المذهب المسيحي بل لأنه المنهج الغربي الذي لا يعرف الأستاذ غيره .. وهذا الأسلوب المفرق بين العقل والقلب ينتهي إلى القول بأن الإنسان يؤمن بالعقائد الدينية بقلبه ولا يؤمن بعقله . وهذا القول كما ينطبق على الدين المسيحي ينطبق على الإسلام أيضا في نظر الذين يرون كثيراً من عقائده أيضا من المستحيالات العقلية كالأستاذ رئيس التحرير .

لكن الإسلام لا يفرق بين العقل والقلب ولا يوجد في عقائده ما لا يقبله العقل وهو يعتبر صلاح القلب صلاح العقل وفساده فسادا . والآيات القرآنية التي أوردتها الأستاذ شواهدا لسلطان القلب المستقل من سلطان العقل شواهد تقض لدعواه . ألا يرى أنها تنسب الفقه إلى القلب نفيًا وإثباتًا فتقول « لهم قلوب لا يفقهون بها » ،

ونقول « فتكون لهم قلوب يفقهون بها » وليس الفقه والفهم إلا فعل العقل .
والمفسرون فسروا القلب في قوله تعالى « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب » بالعقل
على الرغم من قول الأستاذ : « ولم يقل لمن كان له عقل » ومن جراء ما ذكرنا أخذت
هذه الآيات بعينها في « المواقف » وشرحه ، (اللذين اطلع القارىء فيما سبق منا على
أنهما كتابان جليلان في علم الكلام) شواهد على أن عمل العقل هو القلب ، وهو
مذهب أرسطو . وفي مختار الصحاح : « القلب الفؤاد وقد يعبر به عن العقل » ، قال
الفراء في قوله تعالى : « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب » أى « عقل » .

أما قول الأستاذ : « فقد يعقل الإنسان ما تجرّه عليه المفكرات فلا يقوى وحده
على الإقلاع عنه إلا إذا أبده قلبه » فهو مسألة العلم والعمل وعدم استلزام الأول للثاني ،
لكن العقل التام القوّم يكفل ناحية العمل أيضا . ولهذا ما سعى العقل عقلا إلا لكونه
عقلا عما لا ينبغي إقترافه . والأستاذ التمس عليه العقل بالعلم الذى قد يفرق عن العمل
فلا يتدخل فيه وإن أعد صاحبه له ، أما العقل فيتدخل فيه ويصلحه لأنه يعلم أيضا
وجوب العمل بمقتضى العلم ، ومن هذا يصح أن يوصم العالم غير العامل بعلمه بنقصان
العقل وإن لم يوصم بنقصان العلم . ومن هذا أيضا يصح أن يقسم العقل إلى عقل نظرى
وإلى عقل عملى فى حين أن العلم لا يقبل القسمة إلى علم عملى .

والعقل الذى هو أشرف مواهب الإنسان لا تسكون الريادة فيه إلا زيادة فى الخير
ولا يعبر عنها بالطغيان كما عزا الأستاذ مدنية الجيل الحديث من الأمم المتمدنة المهمل
فى الملهيّات والسامى من وراء الشهوات والمتمذهب بمذهب الإباحة البهيمية ، إلى
طفيان العقل والاهتمام بترتيبه . فهل الأستاذ يمتدح لأهل الأهواء وأنصار الإباحة
البهيمية بمقول زائدة مربّاة فيحمل جريهم المعب من وراء الشهوات على زيادة عقولهم ؟
ومن العجيب المضحك أنه يخص العقل بوظيفة التمييز بين الحق والباطل ثم يمزو

مذهب الإباحة البهيمية إلى طغيان العقل وتغلبه ، فهل ذلك المذهب حق في نظر العقل
أو في نظر عقل الأستاذ ؟ ومنشأ الغلط أن الأستاذ كما التبس عليه الأمر فظن العلم
عقلا فهو ظن طغيان الهوى طغيان العقل .

ثم إن الأستاذ بتصور الطغيان والنوايا في العقل ولا يتصورها في القلب ، أراه
لم يسمع قول القائل :

قلبي إلى ما ضرني داع يكثر آلامي وأوجاعي
كيف احتراسي من عدوي إذا كان عدوي بين أضلاعي

وقال البحترى :

ولست أعجب من عصيان قلبك لي عمداً إذا كان قلبي فيك يعصيني
والآن تنتهي من الكلام في مقدمة الكتاب على تحبظات الأستاذ فريد وجدي بك
في مقالاته للتدليل على أن الأستاذ بعد توليه الوظيفة الأزهرية كالأستاذ قبله .

ثم إن الشيخ محمد عبده الذي حكينا في الرقم (٣) المناقشة الجارية بينه وبين منشيء
مجلة « الجامعة » الأستاذ فرح أنطون ، كان قد حمل في أثناء المناقشة على النصرانية
فاستوجب ذلك من الأستاذ مقابلة الحملة بالحملة ، ولما لم يجد ثمة في الإسلام يدخل منها
في النيل منه ، صوّب حملاته نحو جميع الأديان وأنكر اختلافها مع العقل والعلم الحديث
البنى على التجربة الحسية . وهناك لم يوف الشيخ حق القيام بما حمل عاتقه موقف
الدفاع عن الدين لاسيما الإسلام الذي لا تمارض في أصول عقائده مع العقل ولم يوفق
لحراسة عقول الخاصة بمصر النافلين عن حقائق الدين ودقائق الفلسفة ، من أن يشتتوا بدعاية
خصمه ضد الأديان حتى كانت نتيجة ذلك النقاش أن استولت فكرة الإلحاد على سرائر
أكثر المثقفين فأصبح الدين في نظرم تراناً مزعجاً لا يرغب فيه ولا يجهر بالتخلي عنه ، فإن
قالوا بحسب اقتضاء الحال إنهم مؤمنون فلا يجاوز إيمانهم حناجرهم .

وخلاصة الموقف أن إخواننا المصريين لم يكفهم وقوع بلادهم تحت استعمار الغرب حتى تخلَّك الاستعمار قلوبهم وكان المعافون منه العامة خاصة والقليل من الخاصة غير مسموع الكلم، لاتهمه بالجمود والرجعية وأمسى خلاص البلاد من الاستعمار الثانى أصعب من خلاصها من الاستعمار الأول . وقد تمت صفقة ذاك التملك بثمان بخص من نشرات «داروين» فى بلاد العرب. قالوا إن هذا العلم ينفى كل ما لا يثبت وجوده عن طريق المشاهدة والتجربة ، ففضل متعلمو مصر المصريون الإيمان بالعلم كمال قال الشاعر محمد احسان المحامى :

آمنوا بالعلم ديناً وهدى ليس بعد العلم للأفهام دين

على الإيمان بالغيب ولم يرضوا أن يعودوا جهالاً . وما نفهم تحفظ الأستاذ فرح لحساب الدين بتخصيص القلب محل الإيمان به من غير استئذان العقل والعلم اللذين لا يعترفان بالدين، لأن عقلية المسلمين لا تألف بهذا التناقض الذى تموت العقلية المسيحية قبوله بدون تحييص . فقبين عندهم أى المسلمين المصريين بطلان مادعاء رجال دينهم وفى مقدمتهم الشيخ محمد عبده من استناد الإسلام إلى العقل والعلم ، ولم يبق فى مصر من انتسب إلى العقل والعلم من المسلمين غير الجامدين أو بالأحرى ممن كانوا من المسلمين إلا واستبطن الإلحاد - كما قال الأستاذ فريد وجدى فى مقالته التى سبق منا الكلام عليها - وتمذهب بمذهب الاثنائيين الذين نوه بهم ممالى هيكل باشا والأستاذ فريد وجدى بك فى كلاهما النقولة سابقا باسم أصحاب الفلسفة الوضعية ، وجاء قاسم أمين فأعلن شعار المذهب وهو عبادة المرأة^(١) فباليه من انقلاب بلغ بالاستعمار ما لم يبلغه الإيمان فأسر القلوب وحل رباط الإسلام وحرر المرأة وأسامها فى الأسواق وقدمها على الرجل.. فالعربى الجاهلى القديم كان إذا بُشِّرَ بالأنثى يتوارى من القوم من سوء ما بشر به أيمسكه

[١] تقدم منا أيضاً هذا المذهب الفلسفى ودينه الصناعى السخيف الذى يستعبد للمرأة .

على هون أم يدمسه في التراب ، والعربي الحديث العلماني يبدأ خطبته بقوله : سيداتي ، سادتي^(١) ولا يتوارى من القوم عندما خاصر قرينته رجل غيره وراقصها بين ظهرانيهم ، لعله بأن له عوضا في أن يخاصر هو الآخرُ قرينة ذلك الرجل أو قريبته ، وفي الحقيقة أن هذا العربي أيضا جاهلي ولكن من طراز آخر .

ولست بكاشف عن عيوب مصر أو الشرق الإسلامي الحديث ، وإنما بنيت قولي في استبطان الإلحاد من عقلاء البلاد على كشف الأستاذ فريد وجدي عنهم ونشره على صفحات « الأهرام » قبيل توليه رئاسة تحرير مجلة « نور الإسلام » الأزهرية بأسبوع أو أسبوعين ولم يلقَ كشفه ونشره كلمة إنكار من الجمهور فصار كالأويد بالاجماع السكوتي.. وقد أدخل الأستاذ نفسه في عقلاء البلاد الذين ذكرهم واستبطانهم الإلحاد ، ثم لم يأت في إخراجه من بينهم بمقنع ؛ على أن الإلحاد رغم استبطانه لا يمد عيبا في هذا الزمان بل ثقافة وعلمانية ، وكانت هذه العقليّة هي التي قولته تلك الأقوال قبل توليه

[١] وقد بلغني أن حفلة من الحفلات التي تكثر إقامتها في مصر وقد تجمع بين الجنين ، ألقى فيها خطاب وكان ملقوها يبدأونها بالقول المتعارف المصري : سيداتي سادتي ! فلما جاء دور أستاذ أزهري قام واستهل خطبته كاستهلال الذين تقدموه من الخطباء ، ثم قال ما معناه : أنه لم يحجر في خطابه على ترتيب الآداب العصرية في المحافل الجاسمة للجنين ، وإنما اتبع ترتيب القرآن الحكيم في ذكر الاناث قبل الذكور ، ثم قرأ قوله تعالى : « يبب لمن يشاء إناثا ويهب لمن يشاء الذكور » .

وأنا أقول بل اتبع الأستاذ المادة المحدثنة وزاد فألقى بحسنها ومطابقتها لأسلوب كتاب الله ، ولصكون الأستاذ مجبا بها لفته آية الشورى التي قرأها ولم يقرأ ما بعدها وهو : « أو يزوجهم ذكرا وإناثا » ولم تلقه آية الأحزاب :

« إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والحاشمين والحاشمات والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات أعد الله لهم مغفرة وأجرا عظيما » وخصيصا لم يلقه إدماجهن في ضمير الجمع المذكور المذكور في آخر الآية . ولا اذكر قوله تعالى : « المؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض والنافقون والنافقات بعضهم من بعض » .

الوظيفة الأزهرية. فإن كان المصابون غير مرتاحين له فليس كتابان الداء أولى من مكاشفته وأقرب إلى مداواته .

وأما مسألة المرأة فظاهرة وغنية عن الكشف ، وحسبك فيها الحفلات الساهرة التي تشترك فيها الأسر الإسلامية ونشرات الجرائد والمجلات عن صور العقيلات والفتيات الكاسيات العاريات . وقد قال لي أحد رجال مصر الواقفين على دخائنها (الرحوم أبو بكر يحيى باشا) إن الأحداث التي تحدث في تركيا الحديثة تحت إكراه حكومتها ، تحصل بمصر في هدوء وطواعية^(١) .

ومما يجدر بالذكر أن سجلت جريدة «الأهرام» في عددها الصادر ٢٣ إبريل سنة ١٣٣٨ الذكري الثلاثين لقاسم أمين مؤلف كتاب «تحرير المرأة» مع صورته الفطوغرافية وكلمة لابنه قاسم قاسم أمين عن هذه الذكري استهلها بالحديث الشريف : «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث صدقة جارية أو علم يُنتفع به أو ولد صالح يدعو له» .

ثم قال «أما الصدقة الجارية فقد مات قاسم عن غير تركة ، وأما الولد الصالح الذي يدعو له بخير فإني لا أستطيع أن ادعى لنفسى ذلك الصلاح لأعني تواضع بل عن تقصير ، ثم أستطيع سادق العلماء العفو في أن أذهب إلى أبعد من ذلك أيضا فأقول إني أرجو لقاسم عند الله أجرا عظيما بقدر خدمته للإسلام والمسلمين فقد جاء في الحديث : «من سن سنة حسنة فله ثوابها وثواب من عمل بها إلى يوم القيامة»

[١] على أن مسألة المرأة كتبت عنها مرات في الاثنتين التركية والعربية ، وأن ناحية الحق والصواب فيها جلية لا تخفى على أحد ، وإنما يضل من يضل فيها عن الصراط السوي بدافع من شهوات نفسه يقضيها - قليلا وكثيرا - من لسان الناس في إباحة اختلاط الجنسين ، بعد ما أمكنه التفاضل عما يجزع عليه هذا الكسب على حساب الناس من تعرضهم بنائه . فهذه المسألة فيها خسارة وفيها منفعة لمن لا يخفى العار . أما الإلحاد فليس له ما يدعوه غير نار جهنم ، وليس له دافع من النفس غير الحق واشتراء أعظم جهل باسم العلم .

« وأى خدمة أجل من هذه الخدمة التى كان يراها أبناء جيل نعمة لما كان عالقا بالأذهان إذ ذاك من أن الدين يفرض الحجاب ويحتمه ويمتت السفر ويحرّمه فما زال يقرع الحجة بالحجة والدليل بالدليل ما بين معقول ومنقول حتى هدى الله قومه سواء السبيل وبدد الظلمات النخيمة على المقول » .

أقول^(١) فكان حجج قاسم القارعة نسخت نصوص الحجاب الواردة فى كتاب الله وسنة رسوله وبرعتها وأبطلت عمل المسلمين إلى عهد قاسم وأفنت مصر بذلك .. ولم يتأخر ولده عن أبيه فى الإتيان بالمعجب المعجّب حيث استخرج من ذنب أبيه عملا له ثوابه وثواب من عمل به إلى يوم القيامة . فهو بعد أن تواضع فنى عن نفسه الصلاح والتواضع فى نفيه ونفى بهذا كله انطباق الحديث النبوى الناطق بانقطاع عمل ابن آدم بعد موته إلا من ثلاث ، على قاسم فى ثلاثة الثلاث - أثبت انطباق الحديث عليه فى ثانياتها وهى علم ينتفع به . فهذا الولد ذهب كما قال هو نفسه إلى أبعد من موقف الولد الداعى لأبيه واختار لنفسه موقف المحامى عنه ولعله عندما اعتبر إبادة السفور علما ينتفع به نظر إلى أنها - وقد كان مسلمو مصر يجهلون بها إلى أن جاء أبوه فعلمهم وأماط أحوط حاجز بين الجنسين - كم انتفع بها زيرة النساء من الرجال فى قضاء مآربهم منهن وزيرة الرجال من النساء فى قضاء مآربهن منهم .

وحديث تأميل الثواب من الله لقاسم أمين من سفور النساء المسلمات بمصر لكونه رائد نهضتها نحوه ، كرر فى قصيدة الأستاذ على الجارم بك بالراديو من محطة الحكومة ليلة الاحتفال بذكرى قامم والمنشورة فى « الأهرام » فى اليوم الثانى من نشر كلمة ابنه .

[١] ولانى كتبت ما كتبه هنا عن قاسم أمين قبل مطالعة كتابه ، وأما ما كتبه بعدها فيجده القارى فى نهاية الجزء الأول من هذا الكتاب .

قد كان هذا الشاعر الكبير يقول في مختتم قصيدته :

كنت في الحق للإمام نصيرا والوفى الصنى من أصحابه^(١)
نم هنيئاً فصر نالت ذرى المجد وفازت بمحضه ولبابه
منك عزم الداعي وفضل المجلى ومن الله ما ترى من ثوابه

وبهذا يتأيد أن مهزلة رجاء الثواب من معصية السفور لمروجها شوطت في مصر
أشواطاً بعيدة كادت تكون جدا .. وبهذا يستحق تبرجها أن يفوق تبرج الجاهلية
الأولى حيث لم يكن عرب الجاهلية القديمة جاهلة لحد أن تؤمل على تبرج نساءها ثواباً
من الله .

وقد كانت مجلة « المصور » عدد (٧٠٠) نشرت قبل أيام من الاحتفال بذكرى
قاسم أمين الثلاثين هذه ، صورة فطوغرافية لحفلة ساهرة كل رجل بها خاصر امرأة
نصف عارية . وتقول المجلة مانصه :

« الاحتفال برأس السنة الهجرية »

« تمثل هذه الصورة لفيماً من المدعوين والمدعوات في حفلة جمعية إحياء الأعياد
العربية التي أقيمت ليلة رأس السنة الهجرية ، وهذه أول مرة تحتفل بها على هذه
الصورة بالعام الهجرى . وكانت حفلة باهرة خصوصاً وقد خلت من الشراب احتراماً
للمناسبة الهجرية » .

وأنا أقول خلت من الشراب المحرم وماخلت طبعاً من مخاصرة المدعوين للمدعوات

[١] مراد الشاعر من الإمام الشيخ محمد عبده ! فيفهم منه وما كتبت السيدة هدى شعراوي
رئيسة الاتحاد النسائي في « الأهرام » بمناسبة ذكرى قاسم أمين هذه أعنى الثلاثين ، أن للشيخ
أيضاً إصبغاً في اليد البيضاء العاملة على نهضة مصر السافرة بل المفهوم أن اليد للإمام والإصبع لقاسم .

كما يشاهد في الصورة وهي من لوازم السفور المصري^(١) الثاب عليه بفتوى قاسم أمين والذي لقاسم أمين بل وللإمام قسطنطين جليل من ثواب العاملين والعاملات به ومنه ثواب لوازمه إلى يوم القيامة !!

ومن المعائب السارة من ناحية والمحزنة من ناحية أخرى أن الشبان والشابات الطالبين والطالبات في المدارس العالية لا يروقهم الاستهتار الاجتماعي ضد آداب الإسلام وقوانينه ، وما نسينا مراجعة فئة من طلبة الجامعة ومن مختلف كلياتها رئاسة الجامعة بكل حرارة وحساسية شريفة لتغيير أصول التدريس المختلط من الجنسين ، ثم مانسينا أيضاً عدم إصغاء أولياء الأمور إلى تلك الطلبات التي كان الأحرى أن تنبثق من جانبهم وهم شيوخ أو كهول . لكن أمل عظيم في إسلام الشبان والشابات الذين ابتمتعهم عن المناقشة الجارية بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون من منشىء مجلة «الجامعة» وكانت كلمات الأخير أثرت في نفوس الجيل الذي أدرك زمن المناقشة أو وحيه^(٢) وأمل عظيم أيضاً في تأثير كتابي هذا في عمول أولئك الشباب الطرية غير الجامدة على الضلال الحديث^(٣) .

[١] السفور اليوم ليس على معناه في أصل اللغة وهو كشف الوجه ، بل معناه تقليد المرأة الغربية في سفورها الذي قد يجعلها أكثر من نصف عارية .

[٢] وذلك الزمن يتفق مع العهد المشؤم الذي كانت وطأة النفوذ الإنجليزي فيه على وزارة المعارف بمصر على أشدها ، ولا خير للإسلام في رجال البلاد الناشئين في ذلك العهد إلا من ندر منهم وظلوا في عصمة الله .

[٣] لاسيما «شباب محمد» جماعة المجاهدين المجاهدين لصوت الحق للآذان المضية .
وعبها بين تلاطم أصوات المستهترين والمتسكعين في سبيل الضلال والانحلال ، تقليداً لمدينة الغرب الزائفة في هذه البلاد المسكينة المريقة في الإسلام العامرة بعلومه والمتأدين بأدابه .

ولأنني كما أدعو لجماعة هؤلاء الفتيان بتأييد من عند الله وتسييد لما يسلكونه في خدمة الإسلام وتقويته من السبل . لا أكتف لمعجاني ولعجبي من أنه كيف نجم هذه الصفة المباركة بعد شيوع الفساد والابتعاد عن الدين والأخلاق في أوساط الناشئين والمتعلمين بمصر ، حتى اعتبر التحرر من قيود الدين والأخلاق شعار الشباب والنهوض . ثم أقول ليس يبعد عن قدرة الله وسنته بمصر =

وهناك ناحية أخرى بمكان من الأهمية وهي أن مصر تحوّل نفسها بعد زوال تركيا الإسلامية وانقلابها إلى تركيا الألمانية (لايبك) زعامة الإسلام.. فن حق كل أحد إذن من المسلمين ولو كان من غير المصريين أن ينتقد ما فيها من الأحوال المتنافية مع هذه الزعامة، بل من واجبه أن ينبه المصريين إخوانه في الدين ليقدر كوها بالإصلاح فتسلم لهم زعامتهم الدينية أو ينبه المسلمين الأباعد ليكونوا على بينة من موقف ما يتصورونه للزعامة. وقد وقع قبل بضع سنين أيضا أن قررت الجامعة المصرية أن تكون شارات حراسها رموزاً من صور آلهة المصريين القدماء ، فتكون شارة كلية الزراعة صورة إله الزراعة وشارة كلية الطب صورة إله الحكمة وهم جرا . فكتب صديق المنفور له الشيخ عبد المجيد اللبان شيخ كلية أصول الدين مقالة في الجرائد يستنكر هذا القرار ويلفت نظر الجامعة والوزارة إلى واجبهما نحو دين الدولة الذي هو الإسلام البعيد كل البعد عن الوثنية ورموزها ، فلم تسمع له وسكتت مشيخة الأزهر عن تأييد شيخ الكلية فاستقرت شارات الآلهة وشكر الله وحده سعى الشيخ اللبان .

وكتب بعض المهوسين ردّاً على الشيخ بأن متخذى تلك الشارات لا يقصدون عبادتها . والجواب عليه: فإذا يقصدون من اتخاذها ؟ وأى علاقة يتصورون بين تلك الآلهة وبين الزراعة والطب وغيرها ، فإن كانت آلهة باطلة لزم أن تكون الصلة بينها وبين الأمور المنسوبة إليها باطلة أيضا وتذكيرها تذكيرا للباطل . وفضلا عن أن يكون هذا الاتحاد غير خالق بأن يتصدى له عاقل ، فإن الإسلام غيور لا يسوّغ التشبه بالمشركين .

== أن تنفى فيها جماعة من شباب سيدنا محمد وينصرهم على الكثرة الزائفة عن طريقة محمد صلى الله عليه وسلم ، كما نشأت سيدنا موسى في أحضان فرعون الطاغية وجنوده وغلبه عليه وعليهم من غير حرب وتصادم بين الطالب والمطلوب ومن غير جند لغالاب سوى المعجزة . ولأنى أعنى أن تكون غلبة الإيمان بمصر على الإلحاد والصلاح على فساد الأخلاق في هدوء المعجزة وسكونها . والله على كل شيء قدير .

وكان وزير المعارف الذى اتخذت الجامعة شارات حراسها من صور الآلهة فى عهد وزارته ، قد افضى قبل توليه الوزارة بقليل إلى محرر جريدة تنشر فى القاهرة على اللغة الفرنسية ، ببيان يعرب عن رأيه فى الجامعة ولم تتناوله الجرائد العربية ، وهو أن تكون الجامعة لإدنية « لايبك » ويحصر التعليم الدينى فى الأزهر. فحدث اختيار الشارات فى مجلس الجامعة من صور الآلهة كان يلائم ذلك البيان السابق كما يلائمه حديث الأستاذ فريد وجدى السابق الذكر عن عقليات نوابغ الشرق الإسلامى المستبطنى الإلحاد الذين لا يعزب كثير عنهم أعضاء مجلس الجامعة المصرية.

ومما يجدر بالذكر هنا أنه كتب صديق الدكتور طه حسين بك مقالة فى الأهرام بعنوان « تقاليد » تدل على أن وزارة المعارف بمصر إن صادقت وزيراً يحترم شعار الإسلام وآدابه استهدف حملات ساعية لأن تجعله غريباً كالإسلام نفسه .. فقد سخر الكاتب فى مقالته هذه من وزير المعارف معالى مرسى بدر بك لإلقائه الرقص التوقيعى فى مدارس البنات والبعثات منهن إلى مدارس البلاد الغربية مع استثناء لندن التى توجد فيها دار خاصة لمن بنتها الحكومة المصرية أو تملكها وتوجد فى تلك الدار سيدة مصرية تشرف عليهن ... سخر من قرار الوزير هذا قائلاً ما معناه إذا لزمتم المحافظة على التقاليد فالمعقول تأسيس وزارة باسم وزارة التقاليد وتخيير معاليه بين الانتقال إليها أو البقاء فى وزارة المعارف التى هى وزارة التعليم غير مشتغل بما هو أجنبي عنه .

وقد ذكر الكاتب فى مقالته من وزراء المعارف من يتكلم عليه ويستحق وزعمه لقب وزير التقاليد غير مرسى بدر بك وهو معالى محمد حلمى عيسى باشا الذى تولى وزارة المعارف قبل سبعة عشر عاماً وفعل مثل ما فعله الوزير الحالى جزاء الله عن خيرا . وأنا أقول : إن « التقاليد » يستعمله الكاتب فى معنى الآداب والمعادن الدينية

التي ورثها الناس من آباؤهم وأجدادهم واهتموا بها تقليداً لهم أى بمجرد أنها تراث الآباء والأجداد لا لأنها جديرة بالاحتفاظ والاهتمام ، وتكون خلاصة ما قصده من وزارة التقاليد وزارة الدين التي تسهر على شعائره وتظل قوة الظمر للمحافظين ... لكننى أنا لأبأرضى التقاليد التي هي جمع تقليد ، اسماً لوزارة الدين ، كما لا أقبل ما يدل عليه كلام الكاتب من عدم وجود تلك الوزارة بمصر في الحالة الحاضرة ... فأولا لأن وزارة الدين الذي هو حقيقة من الحقائق المالية لا تكون وزارة التقليد ، بل وزارة التحقيق ، وإنما الوزارات غيرها التي تتخذ الغرب لها قدوة وتحاول أن تأخذ من هذا الاتخاذ قوة ، أحق باسم وزارات التقليد من وزارة الدين التي يسخر منها صديق الكاتب بهذه التسمية على تقدير تأسيسها .

وثانياً لأن هذه الوزارة أى وزارة الدين موجودة في مصر لا حاجة لها إلى تأسيس جديد ، وهي مشيخة الأزهر . والذي جعل صديق غافلاً عن وجودها كونها مجردة عن سلطتها اللاتئة بها - بفضل مساعي أناس قائلين بأعمال وكلاء الغرب اللاديني أو الطابور الخامس له في الشرق الإسلامي -^(١) ومتروكة في خارج الوزارة الحاكمة ، اسماً بلا معنى ولا وزن غير وزن مرتبتها المقدر بالقناطير المقنطرة ، كأن هذا الوزن الثقيل المالى لهذه الوزارة غير المتناسب مع الواجب الموزون المحمول على عاتقها ، ثمن التنازل عن التدخل والمساهمة في وزارة الحكم والتخلي عن الإشراف على رؤساء المحاكم الشرعية وفيهم رئيس المحكمة العليا وكذا مفتي الديار المصرية الأكبر وكلهم اليوم أتباع وزير العدل مقطوعى الصلة بمشيخة الأزهر ، مع أن المحاكم الشرعية

[١] فإن لم يكن كاتب المقالة الساخر بتسمية وزارة الدين وزارة التقاليد ، منهم فإن أهدم مقلد الغرب بل مقلد مقلدته في الشرق الإسلامي الذين كانت لهم مصلحة التمتع من سفور النساء ومن التفتن في أوضاع سفورهن المستهتر ، في حين أنه لا يتصور مثل هذا التمتع لكاتبنا شخصياً ، وإنما هو يقلد المتمتعين .

والإفتاء الدينى لو خليا وطبعهما كانتا تحت إشراف وزارة الدين التى لا تمثل لها فى مصر سوى مشيخة الأزهر... لكن هذا المقام الذى يُعتبر صاحبه فى المظاهر والمراسم فوق الوزير ، لا محل لها من الإعراب على تعبير علماء النحو العربى^(١) وكأنه وزير بلا وزارة يشرف عليها ، مع وجود أمور ومصالح فى الحكومة ذكرتها قطعت صلتها به وجعلت تحت إشراف غيره ؛ أو كأنه ليس وزيراً بالرة لعدم وجود كرسى له فى مجلس الوزراء ... والسبب المحتفى تحت هذا التفرق الشبيه بحال المتفرقين أيدى سبا الداخل بين شيخ الأزهر وبين ما كان يلزم أن يكون تحت إشرافه من المصالح والمناصب الكبيرة الدينية - هو الحد من نفوذ الدين ومركزه فى الشرف والمشرّف عليه ، بتجريد الأول من العمل وربط الثانى بمقام غير مقامه ... والذى يشق على المسلم كون هذه المؤامرة ضد عزة الإسلام وكرامته حيكّت فى أول وضعها بأيدى طائفة معدودة من المسلمين كما تؤيد وتستزاد اليوم بأيدى طائفة من الناسجين على منوال الواضعين . وكلتا الطائفتين من أعوان الاستعمار الغربى الذين احتل الاستعمار قلوبهم وعقولهم زيادة على احتلال بلادهم . فهم يعيشون بأجسامهم فى أوطانهم ويعيشون بقلوبهم وعقولهم فى بلاد المستعمرين وربما يعيشون فيها بأبدانهم أيضا إذا ساعدهم الحال فيكون ذلك الزمان المساعد أسعد أوقات حياتهم ، والمرء فى الدنيا والآخرة مع من أحب .

وكاتبنا لم يكتف فى تأنيب وزير المعارف بمقالة واحدة بل عززها بثانية وثالثة . . وكتب فى إحدى المقالات نذيراً موجهاً إلى سمعة مصر عند دول الغرب خلاسته أن انحرافها عن الأوضاع التى اكتسبت بها هذه السمعة تجعلها لقمة سائنة لتلك الدول . وأنا أقول : فإذا كانت سمعة مصر فى نظر الدول غير الإسلامية مرجعها إلى

[١] ولهذا انتهى أمرها إلى أن أصبح موشكا لتذكير قول الشاعر :

لقد هزلت حقى بدا من هزالها كلاما وحقى سامها كل مفلس

الحصول على مرضاتهم بالابتعاد عن الإسلام والتقرب إليهم شبراً بشبر وذراعاً بذراع، فإن الآية التي يعرفها الكاتب وهي قوله تعالى « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم » - وقد ذكرتها في هذا الكتاب عند التعقيب على أقوال الأستاذ توفيق الحكيم في مسألة الفن القصصى في القرآن - تعود عند كاتبنا ، كأنها مؤيدة لإنذاره وحائه لسلمى هذا الزمان على اتباع ملة الدول الغالبة !! والله في خلقه شئون والحديث ذو شجون وأشجان .

هذا ، وكتب الأستاذ كاتب « نحو النور » في الأهرام بمد زهاء شهرين من مقالات الدكتور طه حسين بك في الموضوع نفسه ، منتقداً لوزير المعارف معالى مرمى بدر بك كما انتقد الدكتور ، إلا أن انتقاده صادف زمن استقالة الوزارة التي تحتوى معاليه ، فقال :

« حقاً ما أشد حيرة المدرسات والطالبات في وزارة المعارف !

« إلى ما قبل أربعة أيام كانت الأوامر أن يرتدين ملابس فضفاضة وأن لا يبدن زينةن ، وأن تُوقف البعثات إلى الخارج ويُمنع الرقص التوقيى !

« أما اليوم فقد أضحت هذه الأوامر بغير سند تعتمد عليه ، فإن الوزير الذى أصدرها متحمساً لها قد استقال ، وحل محله وزير آخر له رأى آخر ! فلا بد أن الأمور في هذه المسائل ستعود إلى سابق عهدها .

« ولكن يبق بعد ذلك وضع حد لثل هذه القرارات والأوامر العاجلة ، فإنها إذا كانت تُقبل فيما يملك الإنسان التصرف فيه وفيما لايمس سياسة قديمة استقرار العمل بها ، فإنها أخطر ما تكون إذا تناولت نظاماً قائماً ومستم لا سبيل إلى التصرف فيه إلا بعد دراسة وتقرير وبُحث .

« إن حدود عمل الوزير ينبغي أن تكون واضحة ، واستقرار الأنظمة الحكومية

ينبغي أن يكون له احترامه وإلا إذا خضعت المصالح والوزارات إلى الأفكار الشخصية للوزراء فكيف يكون الحال ؟

« ليكن لكل وزير ما يشاء من الآراء ، ولينفذها في النطاق الشخصي الذي هو وحده صاحب الشأن فيه كنيته أو عائلته . أما إذا تعلق الأمر بسياسة أمة وسياسة جيل ، فليس معنى كونه وزيراً أن يستقل بالفصل فيه ، وإلا انقطع الاستمرار وخضعت التوجيهات العامة للآراء الشخصية .

« إن هناك مسائل لا بد أن تكون حرماً لا يستباح بسهولة وفي أولها التعليم وما يجري مجراه من نظم تعد عماداً وكياناً . ولسنا نعى بذلك أن يُحرم تعديل هذه النظم ، كلا .. فإن الكثير منها لا يتفق مع رأينا ، ولعلنا نوافق مرسى بدر بك في بعض ما ذهب إليه ، ولكن تعديل النظم لا يجوز أن يتم بمثل هذه السهولة وبجرة قلم ... لأنها نظم وتقاليد استقرت خلال أجيال طويلة ، فإذا أريد تعديلها فلا بد أن يكون باقرار عام وبعد دراسة طويلة ... الخ »

وقال في آخر مقالته : « ولعل الدرس الذي وعيناه من قرارات وزير المعارف السابق والمصير الذي آلت إليه ، يفتح أعين المشتغلين بالمسائل العامة ممن تؤول إليهم سلطة التنفيذ فلا يتمجلون المسائل ، ولا يجعلون بالهم إلى هدم القديم بينما لدينا المجال الواسع للبناء والتجديد . وقيمة الوزير لا تجمى من أن يهدم ولكنها تجمى من أن يبني » . وأنا أقول : انتقاد هذا الكاتب يختلف عما كتبه الناقد الأول ، حيث عد هذا قرار وزير المعارف بإلغاء الرقص التوقيعي للطالبات وحظر ابتعادهن وابتماد مدرساتهن عن ملابس الحشمة وأزيائها ، هدماً للقديم وخروجاً على التقاليد .. في حين أن الدكتور طه حسين بك كان يمد ما فعله الوزير رجوعاً إلى التقاليد القديمة المنسوخة وإحيائها . ولهذا ذهب إلى لزوم تأسيس وزارة التقاليد لينتقل إليها هذا الوزير الذي يستخر منه

في انتقاداته .. ومع ذلك فإن أسلوب الكاتب الثاني الخالي عن التهمك أغرب من أسلوب الدكتور طه وأبعد عن الحق ، فإنه يجعل الرقص والبعد عن الاحتشام في ملابس الطالبات ومدرساتها ، أساساً وما فرض عليهن الوزير خروجاً على الأصل المتبع .. يدل عليه قوله عن هذه الأمور التي ألغاها الوزير : « إنها نظم وتقاليد استقرت خلال أجيال طويلة » . وقوله في فقرته الأخيرة : « فلا يتمجلون المسائل ولا يجمعون بالهم إلى هدم القديم » . مع أن تلك الأمور التي ألغاها الوزير لا يعرفها الإسلام إلا من البدع المنكرة ولا يعترف لها بالقدم والاستقرار ، اللهم إلا ما كان لها من النظام والاستقرار في الجاهلية الأولى المشار إليها في قوله تعالى : « ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى » .

أما قول الناقد في صدر مقالته : « حقاً ما أشد حيرة المدرسات والطالبات في وزارة المعارف !

» إلى ما قبل أربعة أيام كانت الأوامر أن يرتدين ملابس فضفاضة وألا يبدن زينةن ، وأن توقف البعثات إلى الخارج ويمنع الرقص التوقيعي ! »

فهو كالصريح في أن مانهى الوزير عنه يتفق تماماً مع نهى الإسلام القائل في كتابه « ولا يبدن زينةن إلا لبعوثهن ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينةن » كما أن قول الكاتب المنقول يكون بمثابة المعارضة لنهى الإسلام في معناه ولفظه . وجد فظيع وبشيع في بلدة إسلامية كصر أن يكون ما أنكره الإسلام ونهى عنه في كتابه ، كيأنا لها ونظاماً مستقراً وحرماً لا يستباح بسهولة .. بعد أن لم يكن ماعرفه الإسلام واعترف به وجرى العمل عليه بين جميع المسلمين مدة ألف سنة وثلاثمائة - نظاماً مستقراً وحرماً لا يستباح بسهولة .

ولو سألنا الكاتب عن مقصوده بما اشترط لإعادة نظام الإسلام في مصر من

الإقرار العام بعد أمر الحكومة بلسان وزير المعارف وعدم احتمال مصادمة هذا النظام بآراء عامة المسلمين فيها - فإذا يكون جوابه ؟ . . . ولعل نصاب الإقرار العام عنده إقرار نفر من الكاتنين الكرام في الصحف أمثال الدكتور طه حسين بك وكاتب « نحو النور » في الأهرام . ومعنى حصول الإقرار العام بإقرارهم على الرغم من كونهم قلة ضئيلة ولا كواحد في مائة ، كونهم يجرون من ورائهم آراء الغريبيين غير المسلمين .

ولا يمكن اجتياز هذا البحث من دون تعرض لسألة خطيرة الشأن تدل على أن حكومة مصر لا يهتمها أن ينشأ أولاد المسلمين نشأة إسلامية ، لأن مدارس مصر الرسمية لا يدرس فيها الدين بتاتا عدا المدارس الابتدائية وفيها لا يعتبر درس الدين من المواد الأصلية المؤثرة في نجاح الطالب في الامتحانات أو رسوبه فيها . وهذه المسألة الغريبة البكية لأصدقاء مصر ليس المسؤل عنها عند الله الحكومة فحسب بل الأمة أيضا الباعثة نوابها إلى البرلمان . فمثلو مصر التي تباهى بزعامة الإسلام بكونون أدنى مرتبة وأقل حيازة لحقوقهم الدينية قبل الحرب المالية الأخيرة ، من مسلمى بلاد البلقان التي كانت تحكم فيها حكومات غير إسلامية مثل يوغسلافيا وبلغاريا ورومانيا واليونان ، لأن جميع المدارس التي كانت تتولى أمورها الجماعات الإسلامية في تلك البلاد لاسيما بوسنة وهرسك التي لم تستطع تركيا الجديدة اللادينية أن تفسدها بفضل ثبات أهلها المسلمين في التمسك بدينهم إفسادها لمسلمى اليونان ورومانيا وبلغاريا ، هذه المدارس الإسلامية في تلك البلاد كانت تعتبر دروس الدين من أهم موادها الأصلية .

لابقال جوابا على انتقادى هذا الموقف المسلمين بمصر أن للمسلمين في بلاد البلقان موقفا خاصا يقفونه إزاء كون حكوماتهم أجنبية عن الإسلام وكون مدارسها لا يدرس فيها دين المسلمين فلا يقاس عليهم مسلمو مصر . ومع هذا فلمهم أن يؤسسوا مدارس كمدارس المسلمين في البلقان يدرس فيها ماشاءوا من علوم الإسلام معدودة من المواد

الأصلية . كما أن هذا الحق بأيدي المدارس الحرة الموجودة بمصر وما سيوجد منها .. لأنني أقول ماذا يريد أن يقول هذا الحبيب على نقدي لمدارس مصر الحكومية؟ فهل مسلمو مصر في حاجة إلى تشكيل جماعة إسلامية قima بينهم تشرف على حاجات المسلمين الدينية وتعتبرهم في مصر كأنهم يحكم في بلادهم الأجانب عن الإسلام فتؤسس لهم مدارس تهتم بالدين وتعد دروسه من المواد الأصلية كما كانت تفعل الجماعات الإسلامية في بلاد البلقان غير المسلمة .

وقد سمعت أن عذر الحكومة المصرية في إغفال دراسة الدين في مدارسها الرسمية عدم اختصاص تلك المدارس بأبناء المسلمين . فلو علمتهم دينهم وأهل دين طلابها من غير المسلمين مع كونهم أيضا من أبناء مصر كالطلاب المسلمين ، ليمت بعدم مراعاة المساواة إزاء أهل بلادها . والجواب عليه أن مثل هذه الملاحظة واردة على تصريح الدستور المصري بأن دين الدولة الرسمي الإسلام ، فالذي يوجب ترجيح الإسلام في دين الدولة يكفي مرجعا لتدريس هذا الدين في مدارسها الرسمية ، وإلا كان امتياز الإسلام في هذه البلاد بأن يكون هو دين الدولة ، لفظا ، من غير معنى .

هذه حالة المدارس المصرية التي تديرها أو تشرف عليها وزارة المعارف . أما الأزهر فالباحث الحازم يتردد كثيرا في القول بأنه أحسن حالا .. ولو عرف العالم الإسلامي أو بالأولى لو عرف علماء الإسلام في أقطار العالم أن الأزهر الجديد في حيرة عن أمره في الاحتفاظ بما ورثه من قديمه من العلوم والعقائد حتى التي كان يعتقدها من الضروريات لقضوا عجباً منه .

حسبك شاهدا على هذا أن هيئة كبار العلماء الأزهريين ، بعد أن دُعيت قبل بضع سنين هي أو لجنة منتخبة منها إلى إبداء رأيها في التلام أحمد القادياني الهندي ، حدث خلاف بين أعضائها أو على الأقل شكٌ يحتاج بعضهم في خروج من لم يعترف بكون محمد

صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء عليهم السلام ، عن الإسلام^(١) والذين اقتنعوا به من أولئك الأعضاء لم يجدوا نصا قاطعا بهذا الضدد يكفي في إغاث من شك من زملائهم ، وتمسك بوجود احتمال في قوله تعالى : « ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين » يفتح الطريق إلى الشك ويمتص الحكم بكفر صاحبه مهما كان احتمالا ضعيفا وهو احتمال أن يكون المراد من الخاتم الزينة لا الخاتمة .

وأنا أقول وقد سألتني أحد أقطاب الأزهر أعنى صديق المغفور له الشيخ عبد المجيد اللبان أن أجد نصا في إكفار من قال بإمكان بعث نبي بعد نبينا أصرح من الآية الناصة على أنه خاتم النبيين... سألتني ذلك كيلا يبقى للشاك في هذه المسألة - وهو غير الشيخ المغفور له طبعاً - مجال الجدل وإن كان هذا السؤال بعد وجود الآية المذكورة تكليفا بمجال إطلاق ودفعه إليه من شك في البديهيات . وكما كان واجبي في هذا المعسر إزالة الشبهة في البديهي .. !

أقول طلب الدليل بعد هذه الآية في القلع بأنه صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء كطلب الدليل على النهار بعد طلوع الشمس ، وقد انعمد الاجماع على كفر من ادعى النبوة بعده كما صرح به المولى على القارى في شرحه على « الفقه الأكبر »^(٢) وأيضا لو لم تكن دعوى النبوة بعد نبينا كفرا لما قاتل سيدنا أبو بكر المتنبئين وأتباعهم .

[١] أنا لا أقول بوجود عضو في هيئة كبار العلماء يشك في أن محمدا صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء ، ولكن هل لا يكون التردد في الإفتاء بكفر من قال بخلافه فأجاز أن يبعث الله نبيا بعده ، شكاً في كفر القائل والشك فيه شكاً في كونه آخر الأنبياء ؟ فإن كان الفتى التردد لا يفهم الملازمة بين هذه الأمور فسلام على العلم والعلماء وعضوية كبار العلماء .

[٢] وهناك إجماع غير هذا يستلزمه وينفي عنه وهو أن المسلمين جميعا يعتقدون كون نبينا آخر الأنبياء ، وهو إجماع عام يعرفه الخاصة والعامة ولا يشك في كفر من أنكره كالإجماع على عدد ركعات الصلوات الخمس .

أما احتمال التأويل في لفظ « الخاتم » بالزينة فبعيد جدا بحيث لا يعقل ولا يجوز أن يعد احتمالا . أما أولا فلعدم الثامه بما قبله وهو نفي كونه صلى الله عليه وسلم أبأحد من الرجال ، إذ لا مانع في كونه زين الأنبياء من كونه أبأحد من الرجال ، وإنما المانع منه كونه آخر الأنبياء لئلا يكون ابنه نبيا بعده كما هو المعتاد في أبناء الأنبياء .

وأما ثانيا - وهو المهم وإن لم يتصد لذكره أحد من المفسرين لأن الشبهة التي خالجت عقول بعض الأعضاء ^(١) من هيئة كبار العلماء الأزهرية لم تكن تحتاج عقولهم - فلان الختم بمعنى الإنهاء أو الطبع ، والخاتم ما يختم به أى ما يجعل في النهاية أو ما يطبع به ، وهو بالمعنى الأول نص في الخاتمة وبالمعنى الثانى يكون كناية عن الخاتمة تشبيها لطبع الشئ بالخاتم ، بإنهائه لأن طبع الشئ بالخاتم ينفى الأمر ويسد الباب على التصرف فيه . فإن كان الخاتم في « خاتم النبيين » بمعنى النهاية فالأمر ظاهر وخاتم النبيين آخرهم . وإن كان الخاتم بمعنى ما يطبع به فالمراد منه أيضا أنه آخرهم تشبيها للختم بمعنى الطبع بالختم بمعنى الإنهاء ، كأنه صلى الله عليه وسلم الخاتم المضروب على قامة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم فلا يكتب فيها بعده اسم نبي لكونها مختومة .

أما أن يكون المراد من الخاتم ما يلبس في الأصابع ويتزين به ويكون معنى خاتم النبيين زين الأنبياء فلا وجه له لامن طريق اللغة ولا من طريق البلاغة ، لأن الحلقة الملبوسة للزينة وإن كانت من جملة ما يطلق عليه الخاتم في اللغة ، إلا أن ذلك إطلاق مجازى مبنى على أنهم كانوا يكتبون أسماءهم على تلك الحلقة الملبوسة ويستعملونها في الطبع والتوقيع .

[١] يبنى وبين فضيلة الشيوخ شلتوت عضو كبار العلماء أخذ ورد في كون هذه الشبهة أثبتت في الحياة عند درس مسألة الطالبين الألبانيين القاديانيين ، يأتي تحقيقهما بمكان آخر من هذا الكتاب إن شاء الله .

وقد صرح الرخشري في «أساس البلاغة» بكون هذا الاطلاق مجازا مبنيا على هذه المناسبة، فسبب إطلاق الخاتم على الحلقة اللبوسة كونها أداة الختم بمعنى الطبع لا كونها أداة الزينة . فلا يصح استمهال لفظ الخاتم الذي معناه المدلول عليه بصيغته هو أداة الطبع ، ك مجرد واسطة للانتقال منه إلى معنى الزينة ، فلا يجوز أن يقال عنه صلى الله عليه وسلم «خاتم النبيين» ويراد به أنه زينتهم المجردة عما يدل عليه لفظ الخاتم من الختم بأحد معنييه أى الإنهاء والطبع ، لأن الخاتم هو ما يختم به بأحد المعنيين المذكورين لا ما يزين به وإن وجد عرضا في بعض ما يطلق عليه الخاتم أنه يستعمل أيضا للزينة . ووزان الخاتم في هذا الشأن مثلا وزان ساعة اليد التي يتسورها بعض الناس في الأزمنة الأخيرة لمعرفة أوقاتهم بسهولة ودون غفلة ، بل ساعة الجيب أيضا وربما يزين بهذه أو بتلك من يزين ويتأنق في التزين فيقال في اختيارها ماشاء .. لكن المقصود الأصلي منهما معرفة الوقت كما أنه المفهوم من لفظهما ، وإن حصل بهما التزين أيضا لمن يتخذ منها وسيلة إليه . فكل منهما بالنظر إلى لفظها أداة معرفة الوقت قبل أن تكون وأكثر من أن تكون أداة الزينة ، مع أن إمكان أن يكون كل منهما مستعملة أيضا للتزين وهما من ناحية القابلية للاستعمالين كلفظ الخاتم . فهل يطلق على نبيينا صلى الله عليه وسلم أنه ساعة اليد أو ساعة الجيب للأنبياء ؟ وهل يكون لهذا الاطلاق مساغ في الكلام الفصيح ؟ مع أنه صلى الله عليه وسلم زين الأنبياء وأن كلا من الساعتين قد يُزين بهما . والسبب في عدم جواز هذا الاطلاق مع جواز إطلاق «خاتم الأنبياء» ووروده في الفصيح المعجز أن المعنى الذي يجب أن يراد من ساعة اليد أو ساعة الجيب للأنبياء أو خاتم الأنبياء هو المعنى الذي يدل عليه اللفظ مباشرة وهو ما يعرفون به أوقاتهم في الأوليين وخاتمهم بمعنى خاتمهم أو طابع الختم لهم في الأخير ، أو لازم هذه المعاني المباشرة ؛ وأن هذا المعنى المباشر أو لازمه الذي لا يفارقه صادق وواقع في الخاتم دون الساعتين ، أعنى أنه

صلى الله عليه وسلم خاتمة الأنبياء أو طابع الختام لهم ، وليس صلى الله عليه وسلم ساعة لهم يعرفون به أوقاتهم ولا أن الزينة التي قد توجد في بعض ساعات اليد أو الجيب مطردة في كل منهما يصح انتقال الدهن منه إليها انتقاله من المزوم إلى اللازم ولا أن هذه الزينة محترمة جدية بأن يوصف بها أشرف المرسلين .. ويمثل الساعتين الخاتم في عدم كون الزينة لازما له مطردا ولا زينة محترمة تمام الاحترام ، ولهذين المانعين لا يقال عن نبينا أنه خاتم الأنبياء مراداً به زينهم كما لا يقال عنه أنه ساعة اليد لهم أو ساعة الجيب المانعين المذكورين ، وكذا لا يقال إنه قرط الأنبياء ولا خلخالهم وإن كان قصد الزينة مطردا فيهما فيصح الانتقال منهما إلى معنى الزينة ، لكون الأول زينة خاصة بالنساء وكون الثاني مع هذا الاختصاص زينة غير محترمة . وليس في « تاج الأنبياء » شيء من الموانع . هكذا ينبغي أن تميز زينة عن زينة وبوق لتحقيق المسألة حقها ويراعى مقامه صلى الله عليه وسلم في الوصف ومقام القرآن في الإعجاز ، ومنه يفهم حق الفهم مبلغ قوة السند الذي يستند إليه إجماع المسلمين على أنه صلى الله عليه وسلم خاتمة الأنبياء لا نبي بعده .

وأما ثالثا وفيه تلخيص القول ، فلأن الخاتم معناه الحقيقي ما يختم به من الختم بمعنى الإنهاء أو بمعنى الطبع . وليس معناه ما يزين به لأن الختم لا يبيح بمعنى التزين قطعا .. إلا أن بعض ما يختم به من الختم بمعنى الطبع يزين به أيضا كما في الحلقة الذهبية أو الفضية التي يحك عليها أو على فصها الثمين اسم الرجل ويتخذ منها أداة الختم والتوقيع فيجتمع فيها معنى الطبع ومعنى الزينة .. وقد تكون أداة الطبع مما لا يلائم أن يتخذ زينة سواء كانت على غير شكل الحلقة اللبوسة أو كانت على شكلها من المعدن الرخيص ، فيتحقق فيها الخاتم أعنى ما يختم به من الختم بمعنى الطبع ولا يتحقق فيها الزينة . وهناك أدوات الزينة لا يختم بها ولا يوقع . فالزينة لا تلازم الخاتم وإنما توجد في بعض

ما يطلق عليه الخاتم بل في بعض ذلك البعض كما عرفت . فبين ما يختم به وما يتزين به عموم من وجه ، فقد يجتمعان في مادة ويفترق كل منهما عن الآخر في مواد كما بينا ، فيبينها مغايرة وبينهما مناسبة ، ومع هذا لا تبلغ هذه المناسبة مبلغ أن يصح ذكر أحدهما مراداً به الآخر ، فلا يصح أن يقال خاتم النبيين ويراد به زينهم ، إذ لو صح ذلك لصح أيضاً أن يعكس فيقال زين الأنبياء مراداً به طابعهم .

وليت شعري أن من لا يرى القطع في دلالة « خاتم النبيين » على كونه صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء ، مستندا إلى احتمال تأويل الخاتم بالزينة لا لكونها مدلول اللفظ ولا لازم مدلوله وإنما لاستعمال بعض الناس بعض مسمى هذا اللفظ لمجرد الزينة إخراجاً له من وضعه الأصلي .. آيت شعري كيف يقطع بدلالة خاتم النبيين على نبوته صلى الله عليه وسلم قبل دلالاته على أنه خاتمهم؟ وكذا دلالة قوله تعالى « ولكن رسول الله » على رسالته بالمعنى المعروف ، مع أن للنبي معنى غير معناه المعروف في اصطلاح الشرع وكذا الرسول ، لاسيما وأن الكتاب المصريين ابتدعوا للرسالة معنى عاما اختلسوه من معناه الخاص بعدد ممتاز من البشر فحملوا لكل فرد أو جنس منهم رسالة من الله بمعنى أنه خلق لأدائها . فلماذا لا يفكر ذلك العضو من جماعة كبار العلماء - الذي تعلق ذهنه باحتمال معنى الزينة في الخاتم ولو احتمالاً ضعيفاً - في احتمال أن يكون رسالة الرسل المذكورين في كتاب الله من هذا القبيل ، فيشك في كفر من ينكر رسالته بذلك المعنى كما شك في كفر من ينكر كونه خاتمة الرسل ؟

هذا ، ومع القيام بواجب الذود عن خاتم النبيين انتهت من الكلام في موقف مصر من الإسلام وانتهت عند ذلك مقدمة الكتاب التي شرحت فيها أسباب تأليفه . والتي انتهى معها الجزء الأول من الكتاب وكان الذي دفعني إلى هذا الشرح الطويل عن موقف مصر بيان تأكيد الحاجة إلى تثبيت عقيدة الدين بها الذي يخدمه هذا الكتاب

إن شاء الله . وليس المقصود تمييز شخص ولا تشهير أمة^(١) إن أريد إلا الإصلاح
ما استطعت وما ترفيق إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب .

[١] وكيف يكون لي تمييز مصر باعتبار أني أجنبي عنها مع أن بلادى اليوم أشد استحقاقا
للتمييز من أى بلد إسلامى ؟

الهوامش أو بقاياها التي لم تنشر في محالّها من صفحات هذا الجزء
من الكتاب لطولها فنشرها في ذيله مرتبة ومقيدة بأرقام
تلك الصفحات .



« بقية الهامش من الصفحة ١٥٤ »

فهذا أمير الشعراء شوقي بك الذى أنفق عمرا فى مدح السلطان عبد الحميد وآل عثمان تراء بمدح مصطفى كمال ولا يعرفه ويذم السلطان وحيد الدين بل يشتمه ولا يعرفه فيقول : ولّى الطواغيت يدعى بأمير المؤمنين . حتى قلت له : فى خطاب مفتوح : إني أعرف الشعراء على ما وصفهم الله فى كتابه الكريم بأنهم يقولون ما لا يفعلون لكنى وجدتكم - والحق يقال - من الذين يقولون ما لا يعملون . ثم إنه على الرغم مما وجهت إليه من التنبيه والتحذير ، يقول - وبأسيا يقول - فى قصيدة هنا بها الجمهورية التركية اللادينية عند إعلانها وإلغاء الدولة العثمانية الإسلامية به ، والخطاب لأنقرة عاصمة تلك الجمهورية اللادينية :

إن الذين بنوك أشبه نية بشباب خبير أو شباب تبوك

ويقول فى القصيدة تعريضا بى ويقولى المذكور عن الشاعر :

قد ظننى اللاحى نطقت عن الهوى وركبت متن الجهل إذ أطريك

زاعما أن تلك الجمهورية التى لا يعرف أنها جمهورية لادينية ولا يعرف أنه لا يعرف ، تؤيد الخلافة . وبعد بضعة أشهر يلغى مصطفى كمال الخلافة وينفى عبد الحميد الذى ولاه الخلافة قبل سنة ونصف سنة من تركيا تصديقا لى وتكذيبا بمدّاحه فى عالم الإسلام الذين لا يعرفون حقائق الأحوال ولا يريدون أن يتعلموها من العارفين ، فيقول الشاعر فى قصيدة جديدة :

الهند والهبة ومصر حزينة تبكى عليك بمدمع سحاح

والشام تسأل والعراق وفارس أمحا من الأرض الخلافة ماح ؟

وجواب هذا السؤال من الشاعر : نعم ، محّا ، وأنف الغافلين غير سامى التنبيه فى أوانه راغم ! فكان الشاعر يستدرك مافاتة فى هذه القصيدة التى عنوانها « خلافة الإسلام » وبكى فيها على الخلافة الملقاة ، ويرجع عما فرط منه أولا فى مدائح المنفى .

وهل نفع استدراكه هذا الخلافة المهذومة كما نفعت مدائح المادحين الهادم وشجسته
على الهدم؟ بل هل نفعها وهي مهذومة قوله في ذم الهادم بمد خراب البصرة :

بكت الصلاة وتلك فتنة عابث بالشرع عرييد القضاء وقاح
أفتى خزعة وقال ضلالة وأنى بكفر في البلاد براح
ثم رجع الشاعر من رجوعه قائلا :

استغفر الأخلاق لست بمجاهد من كنت أدفع دونه وألأحي
مالى أطوقه السلام وطالما قلده المأثور من أمداحي
هو ركن مملكة وحائط دولة وقرين شهباء وكبش نطاح
أأقول من أحيا الجماعة ملحد وأقول من راعى الحقوق إباحي

وأنا أقول : سواء قال أو لم يقل فهو كذلك وسواء قوله هذا وعدمه بخلافه
الإسلام والإسلام مقضى عليهما في تركيا بيد ممدوحه بإصرار ومذمومه بتردد ،
ولات حين ينفع الذم والندم ، وإثم القضاء يشاركه فيه الخائضون في مدحه من غير
إصفاء إلى نصح ناصح . وكان واجب المهانفين له المستمرين في نصره بالفعل والقول
إلى أن يقضى على الخلافة والإسلام ، أن يستمروا في الهجوم عليه بمد تبين أمره إلى
أن يقضوا عليه وتعود الخلافة والإسلام إلى تركيا أو الإسلام فقط على الأقل . فهكذا
كانوا يقومون بواجب تصحيح أخطائهم حق التصحيح ، لكن الشاعر يقول بدلا
من هذا :

أدوا إلى الغازي النصيحة ينتصح إن الجواد يثوب بمد جهاج
وقصيدة البكاء على الخلافة مصدرة في « الشوقيات » بكلمة مثورة يقال فيها :
« ما كاد العالم الإسلامي يفرح بانتصار الأتراك على أعدائهم في ميدان الحرب والسياسة

ذلك النصر الحاسم الذى كان حديث الدنيا والذى تم على يد مصطفى كمال فى سنة ١٩٢٣ حتى أعلن هذا إلغاء الخلافة ونفى الخليفة من بلاد الترك ... »

أقول : قاتل الله الجهل الذى أشرت إليه فى قولى المنقول آنفا « إن الله تعالى قد وصف الشعراء بأنهم يقولون مالا يفعلون ولكنى وجدت هذا الشاعر من الذين يقولون مالا يملكون » حتى إن هذه الكلمة التى صُدّرت بها قصيدة التقدّم تستشف ظلمات من الجهل بعضها فوق بعض ، فلم تكن الخلافة التى أُلغيت ليلة نفى الأمير عبد المجيد من بلاد الترك ، بخلافة ولا الأمير الرحوم بخليفة ، وإنما كان موظفا من غير وظيفة ، عينته حكومة الجمهورية اللادينية القائمة بأنقرة ليقم فى قصر من قصور السلاطين بالآستانة مدة سنة ونصف سنة ويأخذ مرتبا ثم يخرج من البلاد فى منتصف ليلة من الليالى على أثر أمر أتى من مدير البوليس بأنقرة إلى مدير البوليس بالآستانة .

وأقول أيضا إن أساس جهل الجاهلين عدم تفكيرهم فى كيف يتم ذلك النصر الحاسم على يد مصطفى كمال ؟ فهل هو غلب باسترداد أزمير من يد اليونان على الإنجليز والفرنسيين والاطليان والأمريكان جميعا الذين كانوا حلفاء اليونان فى الحرب الكبرى الأولى ؟ وانتهت الحرب بفلبتهم على الترك والبلغار والنمسا والألمان وكان احتلال أزمير من جيش اليونان بقرار من حلفائها الغالبين ببلغوه الترك . فهل هزم الرجل أعنى مصطفى كمال بعفره جيوش هؤلاء الغالبين وأساطيلهم المحتلة للآستانة فأكرههم على الانسحاب منها مع التنازل عن الامتيازات القديمة ؟ بل كيف استرد أزمير من اليونان ولم يحرك هذا الاسترداد ساكنا من حلفائها الغالبين الأمريبا باحتلال أزمير ؟ بل اعتبرت غلبة الترك على اليونان غلبة فى ميدان الحرب والسياسة على الجميع ، وكيف قامت الترك فى غد الحرب بهذا الانتصار العظيم ، وقد عمل الألمان خليفة الترك فى الحرب الأولى بمثل قيام الترك ، بعد إحدى وعشرين سنة تحت قيادة هتلر وأقامت القيامة على الدنيا فلم تنجح فى عملها ، فهل كانت الترك تحت قيادة مصطفى كمال أقوى من الألمان تحت قيادة هتلر ؟

فهذه أسئلة لا يمكن الجواب عليها ، وكل من عنده قليل من النطق بوردها على نفسه قبل أن يعتبر مصطفى كمال ، بطل نصر الترك الحاسم في ميدان الحرب والسياسة .

والحقيقة أن الشاعر لم يكن عارفاً بأن أكبر الدول الغالبة وأمكرها كانت تعمل من وراء الستار مع مصطفى كمال لينتصر على المنتصرين ثم يقضى بفضل هذا النصر المبين السحري على دولة الخلافة ونعمة الترك الإسلامية اللتين كانتا منذ قرون طويلة قذى في عين الدولة المختفية وراء مصطفى كمال وشوكة في جنبها . فكيف يقبل الرجل إذن النصيحة ضد القضاء عليهما وهو الثمن الموعود بانتصاره السحري في الميدانين.. ذلك الثمن الذي لا تقدّر له تلك الدولة مثل قيمته الغالية من أى دولة إسلامية غير دولة تركيا وأمة إسلامية غير أمة الترك ، اللتين قامتتا بأكبر جهاد وأطول في سبيل الإسلام لا يزال يطن صدهاء في آذان تاريخ العالم رغم أنف الأستاذ محمد عبد الله عنان .

ولا بد قبل انتهاء هذا البحث أن أسجل أسقى على بساطة في النظر وشطط في التقدير لسعادة حافظ رمضان باشا اطلعت عليهما من مقالة الأستاذ يوسف كمال حقاثة سكرتير جماعة الأنصار، المنشورة في « منبر الشرق » الأغر عدد ٤٢٤ بعنوان الخليفة الشهيد وحيد الدين ، وقد كتبها الأستاذ جزاء الله عن الحقيقة خيرا لتبرئة الخليفة المغفور له مما رمى بها رئيس حزب مصر الوطني في مقال له في مجلة آخر ساعة ونصه :
« ماقولك في مصطفى كمال الذي كان فاراً في الأناضول ؟ ألم ينشئ جيشه تحت سيل من قنابل الأعداء ؟ في وقت كان خليفة المسلمين يطالب فيه برأسه لقاء جنهات معدودات . »

أقول : ليعلم سعادة حافظ رمضان باشا وغيره من المجازفين وليتقوا الله في القول

عن موقف وحيد الدين من مصطفى كمال في نشأته شخصية بارزة رفمته إلى رئاسة دولة تركيا وجملته يظنه الرأي العام العالمى - الذى هو أشبه شىء فى نفسه بالرأى العالمى مهما وُجد كثيرون من خاصة الرجال أمثال رمضان باشا بين أصحاب ذلك الرأى العالمى المائى - بطلا من أبطال الدنيا بل وربما بطلا من أبطال الإسلام ، وقلماً يوجد أحد فى الدنيا ائتمن أحداً وأولاه ثقته كما ائتمن وحيد الدين مصطفى كمال ، ولا أحد خان أحداً وغدره كما خان مصطفى كمال وحيد الدين .

يقول رمضان باشا : « إن مصطفى كمال الذى كان فارساً فى الأناضول أنشأ جيشاً تحت سيل من قنابل الأعداء فى وقت كان خليفة المسلمين يطالب برأسه لقاء جنهات معدودات » وفيما قاله تغيير فاحش للواقع ، لأن مصطفى كمال لم يكن فارساً فى الأناضول بل مرسلها إليها من حكومة الخليفة التى كنت أنا عضواً من أعضاء وزارتها ، مرسلها بصفة رسمية مهمة أعنى مقتش الجيش العام الذى يندرج تحت أمره جيوش ، كما نص عليه مصطفى كمال نفسه فى الخطبة التى ألقاها بعد أن تولى رئاسة الجمهورية وأنى الخلافة التى استغرق إلقاؤها شهوراً وكوّن طبعها مجلداً ضخماً^(١) وكان بعثه إلى الأناضول بهذه الصفة الممتازة الرسمية والسلطة الواسعة ، بإيعاز من الخليفة وحيد الدين إلى الوزارة يصادف عقب انتهاء الحرب العامة الأولى بمفلوية تركيا مع ألمانيا واضطرابها إلى فتح الدردنيل لأساطيل الحلفاء واستسلام عاصمة الخلافة لهم .. تلك الحرب التى

[١] أما قوله فى تلك الخطبة عن بعثه إلى الأناضول بهذه الوظيفة الكبرى ذات السلطة الواسعة : « إنه كان المقصود منه إبادته عن العاصمة » فادعاء مضحك ينقض نفسه بنفسه ، فكأن الخليفة ووزلته خافوا الرجل مجرداً عن القوة وهو فى قبضة أيديهم فأجلوه إلى الأناضول وخولوا له قيادة الجيش العامة ليجملوه جديراً بأن يخافوه !

وكنت هذه المهزلة مسقطه لخطبته التى تؤلف من طولها كتاباً ضخماً ، عن حيز الاعتداد عند أولى الأبصار التى كتبها لتبرير حركته ضد ولى نعمته ، وذكره فيها بأخس الألقاب البذيئة.

دخلتها تركيا متورطة في دخولها ، قبل عهد وحيد الدين في زمن السلطان محمد رشاد ووزارة الأمير المصرى المرحوم محمد سميد حليم باشا . فلما توفى السلطان رشاد في أواخر الحرب وجاء وحيد الدين وارثاً لشؤم عواقبها تذكر مصطفى كمال الذى وُجد في مميته أثناء سفره بصفة ولى العهد المرسل إلى ألمانيا من جانب السلطان لإهداء السيف إلى الأميراطور ويلهم . وكان مصطفى كمال قد كسب تقدير وحيد الدين في ذلك التعارف وحبب نفسه إليه فاتخذته لما تولى العرش ياوراً خاصاً له ثم بعث إلى الأناضول بعد انتهاء الحرب وسقوط العاصمة إلى أيدي الحلفاء ، مزوداً بصفة رسمية كبيرة كما ذكرنا وبامتيازات أخرى من المساعدات المالية والنشورات السرية ... بعثه ليجمع قوة من فلول الجيش المغلوب ويستخدمها فيما تعجز عنه حكومة الخليفة المكتوفة تحت احتلال الأعداء وحجر أحكام الهدنة الواقع عليها في عهد الوزارة التقدمية على الوزارة التي بعثت مصطفى كمال إلى الأناضول والتي كنت أنا عضواً فيها بصفة شيخ الإسلام .

دخل مصطفى كمال الأناضول من طريق البحر الأسود ونزل إلى صمسون في ١٩ مايو مع حواشيه الذين اختارهم من الرجال المسكرين والإداريين كما نص عليه في خطبته وجمع ما جمع من عناصر المقاومة ، وليس في أثناء هذا الجمع شيء مما ذكره رمضان باشا من سيل القنابل الملقى عليه .

يقول مصطفى كمال إنه دخل مدينة صمسون في ١٩ مايو ١٩١٩ فيلزم من هذا أنه خرج من عاصمة الخلافة قبل ذلك التاريخ بيومين أعني ١٧ مايو ، وهو يصادف احتلال جيش اليونان بميناء أزمير قبل يومين أي ١٥ مايو بقرار من لجنة الحلفاء العليا المقيمة في باريس المؤلفة من رؤوس وزرائها ... وقد بلغونا هذا القرار مساء ١٤ مايو وحذرونا من مقاومة اليونان أي تحذير معتبرين ذلك مقاومة جميع الحلفاء أى نقض الهدنة .

وفي مصادفة احتلال أزمير لما قبل سفر مصطفى كمال إلى الأناضول بيومين ، عبرة عظيمة لأولى الأبصار الذين يعرفون أن إحداث مسألة أزمير من الحلفاء بزعمها من حكومة الخليفة ومنحها لليونان ثم زعمها من اليونان وإعطائها لمصطفى كمال ، ما هو إلا بداية مؤامرة الإنجليز على الخلافة وبداية مؤامرة تهدف إلى خروج تركيا من الجامعة الإسلامية .. أما حرب مصطفى كمال لاسترداد أزمير من اليونان ونجاحه فيها بعد أكثر من ثلاث سنين وبعد توسع دائرة الاستيلاء من اليونان في هذه المدة حتى استغرقت نصف بلاد الأناضول ووصلت إلى أبواب أنقرة^(١) ، فكل ذلك وسائل ومناورات من الإنجليز لتهيئة أذهان العالم وفيها أذهان الحلفاء غير الإنجليز ، إلى خذلان الطرفين المتنازعين من الخليفة الذي يمت مصطفى كمال لتأسيس قوة تقاوم الأحداث المحتملة واليونان المأذونة لاحتلال أزمير بل المأمورة به .. والنتيجة المقصودة من المناورة خسران الخليفة وخسران اليونان رغم كونها من أعضاء الحلفاء الغالبين في الحرب التي لم تجف دماؤهم فيها ممزوجة بدماء اليونان . وهذا الخسران الأخير الخاص باليونان من بين الحلفاء تضحية منهم ، أو بالأصح تضحية من الإنجليز بإحدى حلفائها - وهي التي لا تصادق ولا تحالف غير نفسها - في سبيل خذلان الخليفة بأى ثمن .

فالمطلوب خسران الخليفة وخسران اليونان في سبيل خسرانه وكسب مصطفى كمال للحساب نفسه وبقطع النظر عن كونه مندوب الخليفة ومبعوثه إلى الأناضول .. كسبه قوة وسمعة بها يقتدر على إلغاء الخلافة وخيانة شخص الخليفة . ولا يدري

[١] ولو شاء الإنجليز ما استطاع مصطفى كمال أن يقبض جيش اليونان ويسترد أزمير ، وكانت هذه المشيئة واجب عاقبة اليونان وواجب القرار الصادر من الحلفاء على إزلال جيش اليونان إلى أزمير .. ولم يكن مصطفى كمال الغالب على اليونان غير مصطفى كمال المظلوم بالأمس في جبهة غزة والمنظور حديثا من صف تركيا في كونه هو بطل موقعة آناطلة بالدرديل .

سعادة رمضان باشا مساعى الإنجليز المدبرة لإفساد ما بين الخليفة ومصطفى كمال بتضييق حكومة الخليفة واضطرارها إلى استعادة الرجل من الأناضول. حتى إنهم كانوا يشددون التضييق على وزارة ويخففونه على وزارات حسب اختلاف الوزارات فى الإنحياز إلى الخليفة أو إلى مصطفى كمال الذى كان من رجال حزب الاتحاد والترقى وكان هذا الحزب قد قسم الترك إلى قسمين متعاديين كأنهما أمتان مختلفتان .

ولا يصعب بمقد كل ما ذكرنا آنفا وتلخيصا من وقائع الماضى القريب لاسيا مصادفة بمث مصطفى كمال إلى الأناضول لقرار احتلال اليونان من الحلفاء ومقاربة زمان الأمرين بضعهما من بعض ، إلى حد أن أحدهما كان مدبرا من جانب الخليفة والآخر مدبرا من جانب الحلفاء متقابلين ومتعاقبين بضعهما إثر بعض ، فإن سبق قرار الحلفاء على احتلال اليونان خروج مصطفى كمال من الآستانة بيومين ، فقد سبق قرارهم قرار حكومة الخليفة على تعيينه مفتشا عاما للجيش ... لا يصعب بعد هذا وبعد إجابة النظر الدقيق إلى ما اشتملت عليه أقوال مصطفى كمال فى خطبته المطبوعة من التهويش والمجازفة التى تم على استيقانه من أول الأمر بالفوز والنجاح فى مشروعه . فقد كان الرجل - على تصريحه فى ص ١٠ من خطبته المدونة - يسخر من أعوانه ومستشاريه الذين يخالج أذهانهم كيف تكون تركيا المغلوبة فى الحرب حين كانت معها زميلاتها الألمان والنمسا والبلغار ، غالبية على الغالبين بمفردها .. وانظر إلى قوله ص ١٠ (وقوله هذا قبل إلفائه الخلافة ببضع سنين وقبل اكتساب الشهرة والسمة فضلا عن السلطة التى جرأته على الإلقاء ... أيام كان مندوب الخليفة) : « أما الخلافة فلم تعد مسألة ذات موضوع عند عالم المدنية بمد أن جعل العلم ذلك العالم ، غريقا فى نوره ، إلا موضوع الضحك » .. لا يصعب بعد هذا وذاك لمن عنده الفهم أن يفهم أن الرجل كان لما كان فى الآستانة يفاوض الخليفة فى بعثه إلى الأناضول للقيام بوظيفة هامة جدا

مستحقة لتقدير الخليفة والوطن - كان يفاوض الإنجليز أيضاً في الوقت نفسه لمهمة أخرى
تهم الإنجليز وتهم الرجل خاصة ، على حين غفلة من الخليفة والوطن ، أعنى به وطن
الإسلام في تركيا .. الله يرجه .

ومما يدل على ما ذكرنا قول مصطفى كمال الذي نقلناه في الهامش المتقدم أنه يفسر
بعثه إلى الأناضول من طرف الخليفة وحكومته ، بخوفهم منه .. وقد أبطنا هذا
التفسير الذي إن كان له معنى معقول فإنما هو كون الرجل عند ما اتخذ الخليفة بطانة
له فمزم على بعثه إلى بلاده التي لا تمتد يده إليه بسبب وقوعه مع عاصمة ماسكه تحت
استيلاء الأعداء ... عندما اتخذ بطانة له معتمداً على ذمته وأمانته ومتوقفاً منه خيراً
وحاسة في الخير - يسمى هو الآخر ظناً بالخليفة وحكومة الخليفة ويكنى نحوهم
في قلبه شراً وعداوة فهم ياتعنونه وهو لا يأمنهم فهم يتصورونه لأ كبر وظيفة وهو
يتوجس منهم خيفة .. فإذا ساء فعل المرء ساءت ظفونه من غير سبب سوى ما في
قلبه من السوء .. وذلك قبل اللتيا والتي حدثت فيما بينه وبين الخليفة من المبادعة
والنفاوة ، بكثير .

عود على بدء .. اطلع الحلفاء المحتلون على ما يهدف إليه بعث مصطفى كمال
إلى الأناضول فاحتجوا على الوزارة القائمة في استانبول المحتلة مستندين إلى أحكام
الهدنة الموقودة في عهد الوزارة السابقة وطالبوها باستمادة الرجل . وفضلاً عن هذا
فقد حدث اختلافات وارتباكات بين الولاة في الأناضول وبين قواد مصطفى كمال
- كما توقعه توفيق بك وزير المالية في الوزارة التي أولته وظيفة التفتيش العام واعترض
على سعة سلطته قائلاً إنه يتحكم بها على الولاة - فدعواؤه إلى استانبول بلسان وزير
الحرية فلم يجب الدعوة .. ثم تكرر الاحتجاج من قيادة الاحتلال وتمادت أصوات
الشكاية من الولاة إلى وزارة الداخلية حتى أعدى الخلاف الذي قام بينهم وبين قواد

مصطفى كمال ما بين وزير الداخلية الشهيد على كمال بك ووزير الحربية شوكت طورغود باشا وتكررت منا دعوة مصطفى كمال إلى العاصمة واستمر هو في عدم الإجابة ... إلى أن اضطرت الوزارة المهدة من جانب الحلفاء بانتهاء الاحتجاجات إلى إعادة حالة الحرب حتى قررت الوزارة على إقالته من منصبه وهي مؤلفة يومئذ من أكثر من عشرين وزيراً بزيادة وزراء بلا وزارة من الأحزاب والمستقلين ، بينهم من تولوا الصدارة العظمى سابقاً ، وأنا يومئذ بصفتي شيخ الإسلام الذي يتعين للنيابة عن المصدر الأعظم عند غيبوبته ، رئيس مجلس الوزراء بالنيابة عن الصدر الأعظم فريد باشا المسافر إلى أوروبا لحضور مؤتمر الصلح .

قررت الوزارة إقالة مصطفى كمال من منصبه وعرضت القرار على السلطان وحيد الدين لكنه لم يوافق عليه موصياً الاكتفاء بدعوته إلى العاصمة والاستمرار في الدعوة ففعلنا وتمادى التملل والمطال منه في الأجابة ومن السلطان في التوقيع على قرار إقالة المدعو غير المجيب ، وتمادى الاحتجاج على الوزارة من الحلفاء لعدم البت في أمر مصطفى كمال .. حتى قررت الوزارة قرارها الأخير يوم ٨ يولييه : فذهبت إلى القصر وقابلت السلطان ومكثت عنده من أول المساء إلى الساعة الواحدة بعد منتصف الليل وهو يعاطلني منتظراً لإجابة الرجل إلى دعوة رئيس الديوان الذي يشكلم معه تلفرافيا باسم السلطان في الغرفة المتصلة بمجلسنا ، حتى انقطع الأمل من إجابته . واضطر السلطان إلى قبول قرار الوزارة على إقالته ، فكان جوابه على بلاغ الإقالة استغاثته عن السللك العسكري بالمرّة في عبارة تم على التردد والعصيان . وتاريخ الإقالة هكذا مسجل عليه في خطبة مصطفى كمال مع الفرق في بعض ساعات من الليل .

فظهر من هذا أن وحيد الدين وافق بكثير من الكراهة على إقالة مصطفى كمال بعد شهرين وعدة أيام من نصبه . ومع هذا لم يُصدر ضده أى أمر بعد الإقالة بل غير الوزارة في ٢ أكتوبر التي طلبت من السلطان إقالته ، وأنا معهم وفي رئاستهم حين الطلب ، وأتى بوزارتين ملائمتين

لحركات مصطفى كمال في الأناضول أ كسبتاه بعد ما يقرب من ثلاثة أشهر مضت في زمان وزارتنا، مدة قضاها في التردد تقرب من سنة، ولم يحصل من مهاجماته على اليونان غير توسع اليونان في الاستيلاء على الأناضول كما ذكرنا من قبل حتى تولت وزارة فريد باشا التي بعثت الرجل إلى الأناضول ، الحكم مرة ثانية فأصدرت هذه الوزارة أمرها ضد مصطفى كمال مع الفتوى القائلة ببقيته وخروجه على السلطان . وكان شيخ الإسلام صاحب الفتوى في هذه الوزارة عبد الله بك دري زاده الذي توفي في مكة المكرمة . ثم مال بث وحيد الدين كثيراً حتى استبدل بها وزارة توفيق باشا وأبقاها في الحكم سنتين خدمت فيهما هذه الوزارة آمال مصطفى كمال ومساعدية المدبرة ضد السلطنة والخلافة^(١) إلى أن عين وحيد الدين الخطر على حياته من جانب مصطفى كمال ففر من مقر عرشه بعد أن دام على ثقته وحسن ظنه به غير مصغ إلى كلمة قيلت عن مكره وسوء نيته نحوه ولا مُصدر أمراً ضده إلا كارهها ومستعداً كل الاستعداد للعدول عنه . تشهد به الوزارات التي أقامها السلطان غير وزارتي دماذ فريد باشا ، تُفضّل ترك الحبل على غارب الرجل بل تؤيده سراً وجهاً تحت سمع السلطان وبصره .

فهذا السلطان الذي فقد عرشه ومات غريباً وفقيراً^(٢) والذي طالت ضده السنة الدعاة المتمردين من أنصار الجمهورية اللادينية في الشرق وأعداء الخلافة الإسلامية في الغرب ، قد غلبه مصطفى كمال مستغلاً لوطنيته البالغة في التحمس مبلغاً لم يُبق لنفسه شيئاً من التحوط والتردد في الثقة بذمة الرجل وأمانته ، حتى قال له بعض رجال الترك القدماء بعد أن قابل بلاغ السلطان في إقالاته بكلمات تنم على التردد في ضمن

[١] وفي تلك الأثناء اقترح مصطفى كمال على السلطان وحيد الدين أن يتنازل عن الحكم ويكتفى بالخلافة المجردة عن السلطة لينتقل الحكم والسلطة إلى أقرة ويقم الخليفة في الاستانبول مقاضياً مرتبه .. فلم يقبل وحيد الدين هذا الاقتراح الذي قبله عبد الحميد بعده .

[٢] أما طلبة برأس مصطفى كمال لقاء جنبيات معدودات وهو يجمع جيشه تحت سيل من قنابل الأعناء فمن أفرى القرى والحق منه في بعد التريا من التري .

استقالته عن السلك العسكري بالمرّة ثم استمر فيه وتوسع ، « هذا الرجل لا يُستبعد أن يفتصب عرشك » فكان جواب السلطان ملحا على ثقته به : « ليخدم الوطن وليفتصب عرشي . » وشاعت كلمة في الأوساط السياسية سمّتها لما كنت ، في بلادى منسوبة إلى أحد الإنجليز مؤداها أن السلطان وحيد الدين حاول أن يكيّد الإنجليزَ بمصطفى كمال فكاد الإنجليز به السلطان نفسه . فالحاصل أن غلبة مصطفى كمال للسلطان حصلت من غير مغالبتة من السلطان وكان سلاحه في الغلبة وطنية السلطان وكيّد الإنجليز الذين وجدوا في شخص مصطفى كمال استعدادا لخيانة من ائتمنه وعززوه بأكبر منصب وأنواع أسلحة كما سبق ذكره . . واستعدادا للمساومة على خلافة الإسلام ومقومات تركيا الروحية من الدين والأخلاق والآداب ، بشمن بخس هو احتفاظ الدولة باستقلالها بعد تجريدتها عن مزاياها بأن تنفازل عن الخلافة وعن البلاد التي تولت الخلافة لما تولتها وتتجرد الأمة من هويتها الممتازة بين أمم المسلمين ودولتهم بنعرتها الدينية التي عانت الدول المسيحية منها ما عانت ... حتى تصبح الترك غير الترك التي تمتاز بدنيها المختلف عن دين تلك الدول وقوانينها الشرعية السماوية المختلفة عن قوانينها الوضعية وزى رجالها عن زى رجالها تحت القبعات والبرانيط وتستر نساءها عن تعرى نساءها ومنازلها المنقسمة إلى الحرم والسلامق عن منازلها المختلطة وحروفها المكتوبة من اليمين إلى اليسار عن حروفها المنعكسة ... وبالاختصار حتى تصبح الترك غير الترك المعتزة بنفسها وعقيدتها الإسلامية على مصداق قوله تعالى الصادق المنطبق على كل زمان : « ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين » - المختلفة عن أمم الدول المسيحية مهما كانت راقية ، فلا تعدها أكفاء لأمتها ، ولهذا كانت لا تبسح زواج نساءها برجال تلك الأمم حتى أباحه مصطفى كمال . غير مصطفى كمال هذه الترك القديمة المعتزة بنفسها وعقيدتها الإسلامية وجعلها داعية الأفرنج وأذناهم في الشرق^(١) وفي مقابل ذلك أعفاها الحلفاء الغالبون في الحرب التي

[١] ولأن متعجب من إخواني المصريين الذين عانوا وعابنوا من مكر الإنجليز منذ عهد طالع

دخلتها ضدّهم ثم انهزمت مع زميلاتها الألمان والنمسا والبلغار . . أعفوها وعاملوها بين المغلوبين معاملة الغالب ، فكأنّ مسؤولية الحرب المترتبة على الترك المحاربة ثم المغلوبة ، زالت مع زوال تركيا الكبيرة المسلة واستحالته إلى تركيا الصغيرة اللادينية المقطوعة الصلة بولاياتها العربية مثل الحجاز واليمن والعراق وسوريا والمقطوعة الصلة بماضيها المجيد المجاهد في سبيل الإسلام وإعلاء كلمة الله ، حتى إنها لا تعرف اليوم ذلك الماضي بسبب استبدال الحروف اللاتينية بحروفها العربية والمقطوعة الطريق إلى حج بيت الله الحرام .

والآن تسمى حكومة تركيا الوارثة للعبادي المستبدلة بالترك غير الترك ، إلى القضاء على لغتها بإخلائها عن الألفاظ العربية والفارسية لاسيما العربية المستولية عليها بمتزجة بلحمها ودمها منذ أعصار بعيدة تمتد إلى بداية إسلام الترك . . تسمى إليه فلا تستطيعه ، وليس يعمد أن ينهى الأمر إلى اختيار لغة من لغات الغرب فيختصروا الطريق إلى

= وكفى العمرين التذكير منهم أن يتذكروا وجاءهم النذير . كيف خفي عليهم مكر الإنجليز بتركيا في نهاية الحرب العظمى الأولى حيث استخرجوا بواسطة مصطفى كمال من الدولة المغلوبة مع زميلاتها في الحرب ، دولة جديدة غالبة ومن الدولة للتدنية الملصكية ، دولة جمهورية لادينية .

فصطفى كمال الغازي هذا القى سماء المسلمون الفاعلون في فترة من الزمان « بطل الإسلام » ثم لا يزال يعتقد كثير منهم منقاد تركيا . . . رجل لعب دوراً في خدمة الإنجليز واهانة وطنه ثم مات حتف أنفه وأوصى بأن لا يصل على جثته - ثم صلي برجاء من أخته - وجعل دين تركيا وعرضها وكرامتها وجميع تقاليدها ملعبة لهواه كان يدوسها ويرقص عليها مع من يشاء من بناتها ونساءها . فخلق من قوم شم الأنوف بدينهم وبتاريخهم وعجايزهم في سبيل الإسلام أذناً بالإنجليز ، وقد دعيت تركيا الجمهورية إلى مؤتمر الإسلام الذي عقد قبل أعوام في القدس - ومصطفى كمال يومئذ حى - فلم تحب لأنها لا تعد نفسها دولة إسلامية ، حتى إنها أمرت القنصلية التركية في القدس بإزالة لوائها الرفوع فوق بناء المؤتمر على ظن أنها من الدول الإسلامية . ودعيت تركيا هذه أخيراً إلى مؤتمر آسيا المعقود في دلهي الجديدة عاصمة حكومة الهند فلم تحب أيضاً لأن تركيا التي أنشأها مصطفى كمال بطل الإسلام عند المسلمين الفاعلين وجعلها دعية من أدعياء الدول الغربية لا تقبل أن تبقى دولة إسلامية ولا أسيوية .

التخلص والابتعاد من التركي القديم المسلم الذى بلغ اتصاله بالإسلام إلى حد أنه قد ظل لفظ الترك يستعمل أجيالاً طويلة على لسان الغربيين كمرادف المسلمين كما صرح به الأرواحم الدكتور على زبى عميد كلية التجارة بجامعة فؤاد فى كتابه «أصول القانون التجارى». انتهت حالة تركيا بسبب هذه التقلبات القاضية على كيانها الإسلامى إلى أن أصبحت أندلساً ثانية.. وزادت على أولها بأن القضاء عليها أتاها من نفسها بأيدى أعداء الإسلام من أبناء أهلها ، بل أعداء الترك أيضاً المتعلمين على الغرب الآخذين منه عداوة الإسلام وعداوة الترك القدماء المجاهدين فى سبيل الإسلام ، فى حين أن القضاء على الأندلس الأولى أتاها بأيدى الأجانب عن الإسلام .^(١)

[١] ولقد شق على أن أرى سعادة رمضات باشا خليفة المنفور لها مصطفى كامل باشا ومحمد فريد بك العارفين قدر الدولة الثمانية والخلافة الإسلامية .. أن أرى سعادته يكبر عدو الإسلام والخلافة والمرب جهراً وعدو الترك السرى المنتدب من الدولة الغربية العريقة فى عداوة الإسلام ، لهدم تركيا المسلمة المجاهدة فى سبيل الإسلام وبناء تركيا الجديدة اللادينية ، ويذكر الخليفة المظالم وحيد الدين بسوء .

وقد يفترض على بأن سعادة رمضان باشا ليس من طراز أسلافه فى زعامة الحزب الوطنى ، بل من رجال الوطنية المجددين ، فلا يهيمه دين تركيا عند ما يتعلق لها الخير لكون الصلة بينها وبين مصر ولو فى سبيل تجميلها شقيقتين ... لا يهيمه دين تركيا بقدر ما يهيمه مركزها الدولى المستقل لعدم كونه مشايماً للمذهب القديم الذى يبنى الدولة على أساس الدين والعنصرية ... ولهذا قرأنا عن سعادته فى الأهرام بتاريخ ٥ يوليو سنة ١٩٤٨ أنه يعيب الدول المترفة بدولة إسرائيل المزعومة على أساس الدين اليهودى .

ونحن فى جوابنا عن هذا الاعتراض ننمى على سعادته انخداعه برجوع الدول غير الإسلامية من بناء الدولة على أساس الدين ، فى حين أن ذلك تظاهر من تلك الدول حثاً للدول الإسلامية على الابتعاد عن هذا الأساس ... والدليل عليه احتفاظ تلك الدول بمناوأة الدول الإسلامية وأهمها البارز مثلها فى ميولهم إلى الإجحاف بحق العرب فى مسألة فلسطين ، سعيّاً لضعافهم فى مقاومة اليهود المعتدين على بلادهم ، لأن الدول الكبيرة الحاضرة صاحبات النفوذ فى الأرض يرين فى قوة الإسلام بنفسه مع كثرة عدد المنتمين إليه، مزاحمة لقوتهم فيضغظن على المسلمين فى كل قصة ويسمين ضدهم ... أما اليهود فلا يخفون من قوة دينهم ولا من كثرة نفوسهم وثروتهم التى يسمنونها عند الحاجة فى أغراضهم الخاصة . =

أنا الذى ينشرح صدرى بسمع كلام الله تعالى كل صباح من راديو قبل مفادرة
سريرى وأشكر مصر من أجل ذلك .. أسأل سمادة رمضان باشا المصر على اهتمام
وحيد الدين وإكبار مصطفى كمال بوصفه منقذ تركيا وبانيها من جديد .. هل يسمع
صوت القرآن من راديو تركيا الجديدة مع وجود آلاف من حملة القرآن بين بقية
المسلمين من أهلها الشرفين على الانقراض ؟ وما المانع من انتشار هذا الصوت فى عهد
المنقذ وخليفته ؟

ومما زادت به الأندلس الثانية أعنى تركيا المسلمة على أولائها فى فطاعة الصببية ،
أنها ذهبت فى خذلان تام وحرمان حتى من الباكين عليها المأمول وجودهم بين المسلمين
الأباعد ، لكونهم زاعمين ولا يزالون خروجها على تقاليدھا الدينية والقومية ، تقدما
ورقيا ... فى حين أن الأندلس الأولى لم تعدم ما استحقته من بكاء المسلمين عليها ، وقد
قال شاعرهم :

حتى المحارب تبسكى وهى جامدة حتى النابر ترثى وهى عيدان
لثل هذا يذوب القلب من كبد إن كان فى القلب لإسلام وإيمان
أما الأندلس الثانية فقد مات شاعرنا الأعظم عاكف بك - مع كونه حاملا
للقب شاعر الإسلام - ولم يهرق قطرة دمع على تركيا الخارجة من الجامعة الإسلامية

== ثم أقول : وعلى كل حال فليس الحزب الوطنى المصرى اليوم على مثانة رأيه وبعد نظره فى عهد
مصطفى كامل ومحمد فريد ، وقد رأيت مقالة فى الأهرام عدد ٢٢٨٧٤ بعنوان « بين بطلين »
للأستاذ الوطنى فتحى رضوان المحامى بمناسبة ذكرى من ذكريات قاسم أمين الذى لا ننسيه عند
مكبريه عقرات السنين الماضية على موته ، وقد جمعه الأستاذ كاتب المقالة مع المرحوم مصطفى
كامل باشا تحت كلمة « بطلين » وجمعه ثانى اثنين ثم ذكر معتذراً عن جانب البطل الأول مامته
انه شغلته الناحية السياسية لخدمة الوطن عن السعى لتحرير النساء المسلمات مع قاسم أمين الذى هو
البطل الثانى ، ولكنه كان قلبه معه .

وأنا أقول لم أر مثل الأستاذ الكاتب فضوليا جمع بين البطل والباطل ولم يخطئ النابل بالخابل
بل خلطه بالخابل وجعل مصطفى كامل بعد موته نصيبا من ثم رجل لم يشاركه فى حياته .

ولم ينس بكلمة لوم على مخرجها كمال آتاتورك لما أعوزته الشجاعة المدنية.. ومحارب المساجد هناك ومنابرها يشغلها عن البكاء المصلون الترك من الجيل القديم المسلم الذين لا يمر وقت طويل عليهم إلا وهم ينقذون ويدرجون .

وكان تغيير الحروف العربية وحده - الذى قطع صلة الترك بماضيها فى الإسلام الى حد أنه لا تعرف عنه شيئا ولا تقرأ كتابا ألف فيه، كما قطع صلتهما الثقافية بالأُمم السكّانية بالحروف العربية - كافيا فى تنبيه الغافلين من الترك والعرب عما كان مصطفى كمال يهدف إليه فى ذلك التغيير .. فلم يكف ... فأين رجل من الترك كاتب فى الصحف أو نائب فى البرلمان ولو من المعارضين يصيح قائلا : إلى متى تعيش مهزلة كوننا نحن الترك ممنوعين من أن نكتب بالحروف التى كتب بها آباؤنا منذ ألف سنة ؟ أليس للترك تاريخ وثقافتها نسب، وإنما هى لقيطة مصطفى كمال وتاريخها يبتدىء من ظهوره فى تركيا ؟؟ ثم أين رجل من العرب يمز عليه كون الإسلام واللغة العربية والحروف العربية منبوذة نبذا رسميا من تركيا التى أنشأها مصطفى كمال ... يمز عليه ذلك فيكف من إكبار الرجل مع المكبرين من أعداء الإسلام؟ لكن الملاحدة الذين لا تعتمدهم العرب أيضا يقومون بواجب الاتصال بينها وبين تركيا الجديدة اللادينية ولا ينسون فضل زعيمها العظيم على ملاحدة كل من الأمتين .. ألا يرى إلى قول الأستاذ فريد وجدى بك عن الانقلاب التركى ، وقد نقلناه فى كتابنا « مسألة ترجمة القرآن فى ص ١٠٢ » : « فنحن الذين شهدنا هذه الآية الاجتماعية محرم علينا أن نصغر من شأنها وأن نغربها غير مكترئين ، فإننا سنمر فى كل الأدوار التى مر بها الاتراك متى جاء دورنا فى نهوض حقيقى صحيح . فإن لم نتعلم مما دخل فيه الاتراك درساً فلا أقل من أن نعتجب به مع المجيبين » .

والتحول العظيم فى نفسية الترك الذى ذكرنا هنا شيئا كثيرا منها ، قد وقع تحقيقاً لما وعد به مصطفى كمال صرياً على لسان مندوبه فى مؤتمر لوزان وخليفته اليوم فى رئاسة

الجمهورية الأنقروية .. وتفسيراً لانسحاب الإنجليز الاختياري مع زملائهم من الاستانبول التي احتلوها وأحاطوها بأساطيلهم ، تبعا لانسحاب زميلهم الصغير أي اليونان من الأزير مضطرين إليه أمام الترك الأناضوليين الذين أثارهم مصطفى كمال مقنعا بقناع الحماسة الإسلامية ، وإن كان هو نفسه الذي دعاهم إلى نبذ الإسلام بعد أن قضى حاجته منهم .

ولم يشقَّ على الإنجليز الذين تزام في نهاية الحرب العالمية الثانية كيف يحمون اليونان ويساعدونها حتى ضد حليفهم الروس .. لم يشقَّ على الإنجليز أن يخذلوا اليونان في حرب أزير على الرغم من أنها حليفهم ومن أن احتلالها من اليونان قد كان واقعا بقرار بلغوه لنا من باريس باسم اللجنة المالية المؤلفة من رؤساء الحكومات الإنجليزية والفرنسية واليطالية واليونانية .. بلغوه وحذروا من مخالفته بإلغاء الهدنة...

لم يشقَّ على الإنجليز خذلان حليفها اليونان ومساعدة عدوتها الترك في سبيل المنافع التي اكتسبتها في تلك المناورة السياسية. ومن يومها دخلت تركيا المغيرة نفسها تحت محالفة الإنجليز وفي حمايتها الخفية، وليست هذه المحالفة أو الحماية التي تريد مصر التخلي عنها وتدخل فيها الترك الجدد ، وليدة الحرب العالمية الثانية .

فهل أتى على الذين أطروا تركيا الجديدة التي خلقها مصطفى كمال آتانا تورك قبل مضي وقت طويل على خروجها من الحرب العالمية الأولى التي انهزمت فيها مع زميلاتها الألمان وغيرها وانكسرت أمام الحلفاء شرانهمزام وانكسار .. خلقها ونفخ فيها حياة جديدة وقوة قادرة على تحدى الغالبين وطردهم مع أساطيلهم المحشودة أمام الاستانبول، من بلاد الترك ؟ .. فهل أتى على الذين أطاروا تركيا الجديدة هذه في سماء النهضة والمظلة بأجنحة خلقها لها مصطفى كمال مع خلقها الجديدة ؟ . هل أتى عليهم زمان ينتهون من نومهم فيرون تركيا الجديدة مخلوقة مصطفى كمال - على الرغم من أنها ما دخلت الحرب العالمية الثانية ، غير أنها استعمدت للدخول واستراحت طول امتداد

الحرب - كيف ترتمش أمام خطر الروس ، وكيف تؤمل النجدة والمعونة إزاء هذا الخطر المحدق بها ، من الإنجليز ؟ مع أن كلاما من الدولتين اللتين ترتعد تركيا الكمالية وتأرق الليالي قلقاً أمام إحداها وتمتمد على الأخرى ، قد أنهكتها الحرب الأخيرة واستنفدت قواها .

وربما يوجد الآن من المسلمين السذج الموجودين في خارج تركيا ، من يدفعه إيمانه القوي ببطولة كمال أتاتورك إلى القول بأنه لو كان حيا لما خشى الترك بأس الروس ، وكيف تخشاه وهي التي اضطرت تحت قيادة البطل الراحل حلفاء الحرب العالمية الأولى المتغلبين على الألمان في الأولى والثانية ، إلى الانسحاب بجيوشهم وأساطيلهم عن عاصمة تركيا التي هي الاستانبول ، لانسحاب اليونان من الأزمير فقط والفرنسيس من كليشيا ... والجنون فنون ، والله في خلقه شئون .

إن تركيا العثمانية التي كان الغربيون من أعداء الإسلام أسموها الرجل المريض ، كانت في الواقع تمثل الحق المريض بعد أن مثلت الحق القوي قرونا ، ثم أجهز عليها مندوب هؤلاء الأعداء الذي اختاروه من داخل تركيا أعنى مصطفى كمال وخلق هذا المندوب باطلا مريضا مكان الحق المريض .

وليسأل إخواني العرب قدر ذلك الرجل المريض المكنى به عن تركيا القديمة - إن لم يعرفوه إلى الآن - عن إخوانهم الفلسطينيين .

« الهامش [١] من الصفحة ٢٣٢ »

ومن عجائب الفكران للجميل ما يروى من علماء مصر المتعلمين على الشيخ محمد عبده مثل الطنطاوى الجوهري والأستاذ الأكبر المراغى أنهم كانوا يشكون علمى الكلام والفقه لحيلولتهما بين المسلمين وصلتهم بالكتاب والسنة حيث يأخذون دينهم بأصوله وفروعه منهما ، فهم اليوم يراجعون علم الكلام فيما يمتقدون والفقه فيما يممون ويهجرون الكتاب والسنة .

والجواب أن السلف من علماء الإسلام الذين دونوا الفقه والكلام لم يرفعوا الكتاب والسنة من متناول المسلمين المحاولين أن يستنبطوا أصول دينهم وفروعه منهما إن استطاعوا الاستنباط واستجمعوا ما يجعلهم أهلاً له . فإن كانوا يراجعون الفقه والكلام دون الكتاب والسنة يراجعونها بسهولة الأخذ عليهم منها وعدم سهولة الأخذ من الكتاب والسنة الذى هو شأن العلماء الراسخين . وماذا كان يعمل هؤلاء الذين لايسهل عليهم الأخذ والاستنباط من الكتاب والسنة لو لم يجدوا الفقه والكلام فى متناولهم ؟ لاجرم أنهم كانوا يحاولون الأخذ من الكتاب والسنة غير مستأهلين لذلك فيضلون ويضلون .

ثم إن أصول الدين معظمها تستند إليه الأدلة العقلية التى تكون حجة على المعترفين بالأديان والملاحدة المنكرين جميعاً والتى يحتوئها علم الكلام أكثر من الكتاب والسنة ، حتى أن كون الكتاب والسنة نفسيهما حجة يصح الاستناد إليهما وتصلح لاستنباط الأحكام عنها . يتوقف على تلك الأدلة العقلية . ومن هذا تقل حاجة علماء الكلام إلى إيراد أدلة من الكتاب والسنة ويجدر علم أصول الدين أن يعد من العلوم العقلية .

أما الفقهاء فرؤوسهم مربوطة بالكتاب والسنة وكل مسألة استنبطوها فلها مستند من أحد هذين الأساسين ، وهم رضى الله عنهم لم يألوا جهداً فى إيراد تلك المستندات

في أمهات كتبهم ، انظر مثلا إلى مبسوط الإمام «السرخسي» في الفقه الحنفي السكون من ثلاثين مجلدا، تجد كل مسألة ذكرها قائمة على دليلها من الكتاب أو السنة . وقد عدت أنا في الباب الثالث من هذا الكتاب علم الفقه الإسلامي من معجزات هذا الدين الباقية كما يأتي إيضاحه وفضلت هذه المعجزة على ما يدور في السنة الكتاب المصريين من معجزة الانقلابات الأدبية والاجتماعية التي تمت على يد محمد صلى الله عليه وسلم في أقل من ربع قرن ومعجزة « غلبة القلة على الكثرة »

فإن كان من الفقهاء المتأخرين من ألفوا كتباً وقصروها على ذكر الأحكام الشرعية مجردة عن أدلتها من الكتاب والسنة فقد وقع ذلك منهم تسهيلا للأخذ بأحكام الشرع الإسلامي على العاملين بها المتممين إلى أحد المذاهب الفقهية المعتبرة واعتمادا على وجود الأدلة في مطولات كتب المذهب ، لاقطعا لصلة المسلمين بالكتاب والسنة وتعلما لهم بأحكام دينهم مستغنيين عن ربطها بهما . وكيف يُظن بالفقهاء أئمة الدين أن يكونوا عاملين في تدوين علمهم على قطع صلة المسلمين بالكتاب والسنة ليتعاملوا دينهم من كتبهم ويهجروا كتاب الله وسنة رسوله . كيف يظن بهم ذلك وهم دونوا بعد الفقه علما ثانيا من أدق العلوم باسم أصول الفقه ووضعوا فيها قوانين استنباط الأحكام المسماة بالفقه من أدلتها المنصوص عليها في الكتاب والسنة ، حتى إن صاوا بأشأ الرومي من علماء الحقوق ومن رجال الدولة العثمانية في زمن السلطان عبد الحميد الثاني، ألف كتابا باللغة الفرنسية فند فيه الزعم الذي يلوكة بعض الأفواه المصرية من أن قسم المعاملات من الفقه الإسلامي مأخوذ من قانون الرومان وقال: «انه كان هو أيضا يعتمد هذا الاعتقاد نظائر غيره (بناء على ما ذكره ونقلناه نحن بنصه الطويل عن ترجمة الأمير شكيب أرسلان في الباب الرابع من هذا الكتاب) ثم أخذ يدرس هذا الموضوع درسا دقيقا ويتعرف كيفية نشوء التشريع في الإسلام فاستنجد بعض علماء أصول الفقه من الأتراك وقرأ الفقه الحنفي جيدا وذكر الكتب التي ظالمها أو راجعها

ونجرد لمعرفة هذا الأمر مدة طويلة، فوجد هذا الرأي الذي معناه أن التشريع الإسلامي مأخوذ من القانون الروماني رأيا ضيفا أشبه بأن يكون خيالا من أن يكون حقيقة » .

وقال أيضا « لاشك أن لكل تشريع منبعًا مختلفًا عن الآخر : ففقه روستنيانوس الامبراطور الذي أسس مدرسة في بيروت لتدريس الحقوق الرومانية ، عمل مبني على العقل السليم البشري وقد اصطبغ بالصبغة المسيحية . أما فقه الإمام الأعظم فهو مبني على كتاب الله « القرآن » وسنة الرسول ، ولن ترى في الفقه الإسلامي حكما واحدا غير مدعم على هذا أو هذه . فاختلاف النبعين لا ريب فيه يظهر لكل من درس فقه روستنيانوس وفقه أبي حنيفة » .

هذه قيمة علم الفقه الإسلامي بشهادة شاهد من غير أهله (فضلا عن أهله) الذي قال في آخر كلامه « أنا مسيحي معتقد بديني ولكن المسيحي الحقيقي هو الذي يعامل جميع الناس بالحق ولهذا أنا أفحص الشريعة الإسلامية وأقدر قدرها بدون ضلع ولا ميل فأجدها لذلك جديرة بأعظم الاحترام » .

لكن المصريين من أشباه العلماء رأوا كتب الفقه الخاصة بتدوين المسائل وقصرت أنظارهم عن أمهات الكتب المشحونة بأدلة تلك المسائل من الكتاب والسنة فلم يقتنعوا آثار السلف الصالحين ولو بقدر ذلك الباشا المسيحي وغفلوا بالمرّة عن علم أصول الفقه وموضوعه في حين أن هذا الباشا المسيحي لفت إليه الأنظار فكأنه لفت أشباه العلماء المصريين الغامطين لعلم الفقه وخدمة الفقهاء للشريعة الإسلامية مع الغامطين الأجانب عن الإسلام ، فمن كانوا يدنون علم الفقه ويستنبطون من الكتاب والسنة لو لم يكن الفقهاء تفمدهم الله برحمته وأسميخ عليهم رضوانه ، قاموا بتدوين علم الفقه واستنبطوا من الكتاب والسنة ؟ أهؤلاء الذين ينفلون عن المدون وارتباطه بالكتاب والسنة ؟ .

تقمة الهامش من ص (٤٤٥)

قرأت كتاب قاسم أمين « تحرير المرأة » ف رأيته يشن الحرب على حجاب المرأة المسلمة وابتعادها من الرجال، مع الاجتهاد الماكر في توفيق هذه الحرب بقواعد الشرع الشريف. فهو يظهر في مظهر المدافع عن السفور بمعنى كشف الوجه ونبد النقاب الذي لم يوجبه فقهاؤنا إلا لخوف الفتنة ، وهذا مع علمه بأن السفور في عرف عصرنا خلاصته أو نتيجه التزوي بزى الغربيات إلى أن تصبح نساؤنا مثلهن كاسيات عاريات، كما أصبحن كذلك في الحالة الحاضرة التي تسع حتى مخاصرة الرجال النساء في الحفلات الساهرة .

وقد يُسمع من بعض الأفواه أن قاسمًا لم يرد هذه الحالة . وهى أفواه الغافلين عن أن دعوى السفور حدثت فينا مترجمة عن اقتراح جديد يدار تحت خطة منتظمة وضعتها طائفة من الرجال تقليدا للغرب، وهم كانوا على معرفة تامة بمقدمات الاقتراح وما تصل إليه تلك المقدمات من النتائج .. وكان قاسم ومكبروه من هؤلاء العارفين لا الغافلين ، ألا يرى أن الذين احتفلوا بذكراه الثلاثين لا يرون أى خلاف بين ماسى له الرجل وبين حالة نساؤنا الحاضرة ، حتى إن ابن المحتفل بذكراه يطلب ثوابا من الله لأبيه على سنه هذه السنة الحسنة و ثوابا جاريا لا انقطاع له مشتقا من ثواب العاملين والعاملات بها إلى يوم القيامة !

ثم لا يخلو الكتاب نفسه من تمعد القضاء على الخواص المميزة للمرأة المسلمة وافساد حالتها تحت ستار السعى لمصلحتها في حدود الشرع الإسلامى، فيروج لها المعاشرة المختلطة بالرجال له .. وربما يمد اختلاط الفتيات بالفتيان لزما ، ليحصل التعارف بين الفريقين ، فلا يكون الزواج مجازفة عمياء ولا مبنية على معرفة الوسطاء الأجانب، وإن كان هؤلاء الأجانب من آباء الطرفين أو أمهاتهما .

أما الحجاب المعروف في الإسلام فبراه قاسم مختصا بنساء النبي صلى الله عليه وسلم، ويستدل

على هذا الاختصاص بقوله تعالى في سورة الأحزاب (يأنساء النبي لستن كأحد من النساء) وقوله (وإذا سألتهم من متاعا فاسألوهن من وراء حجاب) بناء على أن ضمير الجمع المؤنث راجع إلى أزواج النبي فتكون الأوامر والنواهي المذكورة الواردة بشأن أزواجه صلى الله عليه وسلم لا تتجاوز بطبيعة الحال غيرهن .

هذا ما يحاول أن يقوله مؤلف « تحرير المرأة » . ونحن نقول : إن المراد من قوله تعالى (يأنساء النبي لستن كأحد من النساء) امتيازهن المذكور قبله في قوله : (من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين) وقوله : (ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا نؤتيها أجرها مرتين) وإلا فليس المراد من الأوامر والنواهي المذكورة بمد قوله (لستن كأحد من النساء) وهي (فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى وأقن الصلاة وآتين الزكاة وأطعن الله ورسوله) . أنها خاصة بأزواج النبي لا تتجاوز غيرهن من النساء المسلمات فيباح للغير أن يخضعن بالقول ليطمع الذي في قلبه مرض وأن لا يقلن قولا معروفا وأن لا يقرن في بيوتهن ويتبرجن تبرج الجاهلية الأولى ولا يقمن الصلاة ولا يؤتين الزكاة ولا يطعن الله ورسوله .

وقياسا على هذا ليس المراد من قوله تعالى في آية أخرى من آيات سورة الأحزاب خطابا للمؤمنين في معاملة أزواج النبي (وإذا سألتهم من متاعا فاسألوهن من وراء حجاب ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن) أن السؤال من وراء الحجاب خاص لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مع أزواجه وأن المحافظة على طهارة القلوب ليست ضرورية لعامة المسلمين والمسلمات .

فظهر من هذا البيان أن الأحكام المذكورة في سورة الأحزاب المتعلقة بحجاب أزواج النبي لم تكن خاصة بهن بناء على أن علل الأحكام المذكورة في تلك الآيات كلها تجري في غيرهن أيضا . لكن صاحب « تحرير المرأة » يغالط الأفهام والمقول لترويج

هواه ومحرف السكلم عن مواضعه في تفسير آيات الله .

وهناك آية أخرى في سورة الأحزاب أيضا تنقض مادعاء قاسم أمين من اختصاص نساء النبي بواجب الاحتجاب وتنص على أن هذا الواجب عام لجميع نساء المؤمنين لافرق بين نسائه ونسائهم في ذلك، وهي قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَنِسَاءُ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ) والجملة الأخيرة من الآية المبينة لفائدة الحجاب تبين أيضا عدم الفرق المذكور، وهي أن يعرف كونهن عفيفات غير مائلات وغير مميلات فيسلمن عن مراودة الفساق ويكون احتجابهن علامة لعدم رغبتهم في تلك المراودة التي يعبر عنها القرآن بالأذى والتي تكون أذى في حق نساء وبنات المؤمنين كما كانت أذى في حق نساء النبي وبناته. وفي نصب حجاب المرأة في هذه الآية - علامة لعدم رغبتها في مراودة الفساق من الرجال ، إشارة بالغة على رغم قاسم أمين - إلى شدة لزوم هذه العلامة للمحصنات من النساء .

وفي كتاب قاسم كثير من الكلمات الحقبة التي أريد بها الباطل: انظر قوله ص ٥٦ :

« لو أن في الشريعة الإسلامية نصوصاً تقضي بالحجاب على ما هو معروف الآن عند بعض المسلمين لوجب على اجتتاب البحث ولما كتبت حرفاً يخالف تلك النصوص مهما كانت مصفورة في ظاهر الأمر (!) لأن الأوامر الإلهية يجب الإذعان لها بدون بحث ولا مناقشة لكننا لا نجد نصاً في الشريعة يوجب الحجاب على هذه الطريقة المبهودة وإنما هي عادة عرضت عليهم من غالطة بعض الأمم (!) فاستحسنوها وأخذوا بها وبالنوا فيها وألبسوها لباس الدين كسائر الماديات الضارة التي تمكنت في الناس باسم الدين والدين براء منها . ولذلك لا نرى مانعاً من البحث فيها بل نرى من الواجب أن نلم بها ونبين حكم الشريعة في شأنها وحاجة الناس إلى تغييرها » .

أقول : كل باحثٍ حادثٍ في الإسلام يعرف أن فيه حجاباً للمرأة يحبذه من يحبذه من المحافظين على تقاليد دينه ويكرهه من يكرهه من هواة الغرب السافر ، أعني أن

المعروف كون السفور حدثاً حدث في بعض المسلمين تقليداً للأجانب عنهم ثم أخذ
يفتشر انتشاراً يعلم الله منتهى مداه ؛ ولم يقل أحد قبل قاسم إن الحجاب حادث
في المسلمين على أى شكل من أشكاله أخذه من عادات أم أخرى وتمودوه وبالفوا
فيه ثم نسبوه إلى دينهم والإسلام براء عن الحجاب ! فهذا قلب للأمر ومضادة للواقع .
وكان له على الأقل من منطق الإنصاف أن يقول أخذه من نساء نبيهم اللاتي اعترف
فيما سبق بوجوده فيهن ووجوبه عليهن نصاً في القرآن - ولو مع دعوى اختصاصهن
به - ثم تمودوه وبالفوا فيه ونسبوه إلى الدين ؛ فهل كتاب الإسلام أخذه ولو لنساء
النبي من الأجانب والإسلام براء من الحجاب ؟

ثم قال قاسم أمين : « جاء في الكتاب العزيز : (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم
ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون . وقل للمؤمنات يغضن
من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن
على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو أبناءهن أو بناتهن أو
أبنائهن أو أخواتهن أو بنى إخوانهن أو بنى إخوانهن أو نساءهن أو مملكت
أيمانهن أو التابعين غير أولى الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات
النساء ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن) .

« أباحت الشريعة في هذه الآية أن يظهر بعض أعضاء المرأة من جسمها أمام
الأجنبي عنها غير أنها لم تسم تلك المواضع » .

أقول : هذه آية الحجاب للنساء الذي يسمى مؤلف « تحرير المرأة » أن يفكر
وجوده في الإسلام ، مهما كانت الآية مجملة في تعيين محل الكشف المستثنى من
الاحتجاب . فالقرآن صريح في فرض الحجاب على النساء عامة والتفريق بين الجنسين
في اللبس على أن تكون أعضاء المرأة أكثر تستراً أمام الأجنبي عنها من أعضاء الرجل

لا أكثر انكشافاً منها كما هو الواقع الآن في الأمة الإسلامية وخاصة في مصر بعد النهضة التي أدى إليها تحرير المرأة ملهماً من كتاب قاسم أمين المسمى باسمه نفسه .
وفي الآية كلمة هي قوله تعالى (أو نسائهن) الدال على مبلغ لزوم الحجاب للمسلمات إلى حد كونهن ممنوعات من إبداء زينتهن لنساء الأجانب عن الإسلام ..
كلمة لو كان قاسم أمين أصغى إليها لوجد فيها عظة بالغة تُعارض كلمته وتناهض نهضته ،
كلمة تنكفي في إثبات أن كتابه وما يرى إليه في واد ومرعى كتاب الله في واد بعيد
عنه كل البعد ، وهو أي قاسم نفسه يثبت في كتابه هذه الكلمة من كتاب الله التي
تنكفي وحدها للقضاء على كتابه .

ولم يفت مؤلف « تحرير المرأة » ما يقع فيه كثير من الكتاب المصريين ولا يسلم
منه علماءهم أيضاً ، من غلط الفهم لمعنى القرآن الكريم في مسألة تعدد الزوجات ،
حيث يرتّبون قياساً منطقياً مؤلفاً من مقدمتين كلتاها مأخوذة من كتاب الله أعنى قوله
تعالى : (وإن خفتم أن لا تمّدلوا فواحدة) ، وقوله : (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين
النساء ولو حرصتم) وكلا القولين في سورة النساء ، فيلغون بهذا القياس الجواز
الشرعى المعروف في تلك المسألة المأخوذة هو الآخر أيضاً من كتاب الله متصلاً بالقول
الأول مما قبله أعنى قوله تعالى : (فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث
ورباع فإن خفتم أن لا تمّدلوا فواحدة) ومعمولاً به من صدر الإسلام إلى يومنا هذا .
ونحن نحاشي السابقين من المسلمين أن يفعلوا عما تنبه له كتاب هذا الزمان من معنى
كتاب الله المؤدى إلى الهدم بعد البناء من حيث لا يشعر . فليبحث هؤلاء الكتاب
عن عدم الشعور في أنفسهم وليقرأوا ما بعد الآية الثانية الهادمة أو بالأصح التي يزعمونها
الهادمة ، وهو (فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة) .

أما المحاذير الاجتماعية التي قلما يخلو عنها تعدد الزوجات والتي أحصاها قاسم

في كتابه فنحن نعرفها أيضاً ونعرف مع هذا انتشار الزنا في البلاد المعرضة عن هذا المبدأ الإسلامى تفادياً من تلك المحاذير . فبدأ تعدد الزوجات الذى أباحه الإسلام لابد أن يسد فراغه الزنا ، لأن من يرى نفسه من الرجال فى حاجة إلى امرأة ثانية فهو يحصل عليها خلية إن لم يحصل عليها حليلة . ومن درس مسألة تعدد الزوجات لينتهى إلى منعه فليدرسها فى المقارنة بين النكاح والسفاح ، ثم ليختار أهون الشرين .

هذا كلام وجيز قاس ولكنه كلام صادق ، ولى كلام هنا غير هذا الكلام القاسى وهو أن حقيقة المسألة أعنى مسألة تعدد الزوجات تقسيم النساء اللاتى فضلن من ذوات الأزواج إما لكثرة المرأة بالنسبة إلى الرجل أو لعدم رغبة طائفة من الرجال فى الزواج .. فضلن واحتجن إلى الاتصال بالرجال بدافع الغريزة الجنسية أو لكسب النفقة . حقيقة المسألة تقسيم هؤلاء النساء بين الرجال المتزوجين أزواجاً ثانية للمحافظة على عقبتن وعفة الراغبين فيهن بغير واسطة الزواج . فبالنظر إلى هذه الحقيقة يعود مبدأ تعدد الزوجات إلى مصلحة المرأة ويخدم المحافظة على كرامة الجنس ، والذين يعتبرون تعدد الزوجات ضربة قاسية على شعور المرأة وكرامتها يقصدون بالمرأة الزوجة الأولى التى هى بعض النساء فيحتكرون كل المحافظة على الشعور والكرامة لهذه البعض على حساب البعض الأخرى التى هى عرضة لضياح عفتها قبل المحافظة على شعورها وكرامتها .. بل إن اجتماع الرجل بالمرأة الثانية من طريق الاستنكاح أدنى إلى الاحتفاظ بكرامة الزوجة الأولى أيضاً من اجتماعه بالمرأة الثانية من غير ذلك الطريق ؛ وقد كنت أنا عبّرت فى شعر نظمته فى قديم الزمان باللغة التركية فى موضوع تعدد الزوجات عن المرأة التى تحتمل أن تشاركها فى زوجها خلية ولا تحتمل أن تشاركها فيه زوجته الثانية .. هبّرت عن هذه المرأة بامرأة ذات قرنين .

أما القول بالتسوية بين الرجل والمرأة فى اختصاص كل منهما بالآخر بعد أن كانا

زوجاً وزوجة ، والاعتراضُ على مبدأ تعدد الزوجات يلزوم أن يكون من حق المرأة أن تجمع بين زوجين إذا كان من حق الرجل أن يجمع بين الزوجتين كما أشار إليه مؤلف « تحرير المرأة » فنشأ عدم إدراك الفروق الكبيرة بين فطرة الرجل وفطرة المرأة ، وقد بينت تلك الفروق في « قولي في المرأة » المنشور قبل سنين .

ولو لم يكن فرق ما بين الجنسين إلا أن الإلحاق الذي هو أهم مقاصد الزواج يقيدّ الزوجة على طول مدة الحمل والوضع والإرضاع ولا يقيد الزوج أصلاً ، وإن شئت قل إن الرجل الواحد يستطيع أن ينتج من الأولاد ما لا تستطيعه مائة امرأة ، فهو يعادل في القيام بوظيفة الإنتاج أكثر من مائة امرأة ... لو لم يكن غير هذا لكفى فارقاً بين الجنسين . فإن كانت كثرة التناسل مما يرغب فيه لتقوية أمة بأكثار أفرادها من أبناء الحلال - ولا بد أن تكون - فلا طريق لها سوى تعدد الزوجات^(١) .

[١] أما ما قرأته في مقالة نشرته بمجلة « الإثنين » عدد ٤٤٤ بعنوان « السيدات أولاً » للاستاذ الكبير محمد فريد بك أبو حديد الذي أقرأ مقالاته في المجلات بلدة ، وهو قوله : « ومهما يكن من الأمر فإني أطلب التفكير في المرأة ، وجعلت أتأمل مكانها من الإنسانية ، فتبين لي في وضوح لا غموض فيه أن المرأة هي لب الحياة وهي نواة الإنسانية وسرهما .

« فلو هلك نصف الرجال في هذا العالم - كما يحدث في الحروب الطاحنة التي يمرض الرجال عليها منذ القدم - لو هلك هؤلاء لأمكن التعويض عنهم بعد قليل ، ولكن لو هلك نصف النساء - لا قدر الله - لما أمكن هذا العالم أن يعوض صفوف الإنسانية إلا بعد حقب وأجيال » .

فلا يكفي في إثبات ما يتضمنه عنوان المقالة ولا يدل على نقصان أهمية الرجل بالنسبة إلى المرأة وإنما يدل على تقابل عدد قليل من الرجال بالكثير من النساء ، والتعويض الذي ذكره في صفوف الإنسانية عند هلاك نصف الرجال يكون طريقه بتفريق عدة من النساء سهماً لكل واحد من الرجال ، أي بإحياء المبدأ الإسلامي الذي هو تعدد الزوجات .

ويدل قوله في عدم إمكان التعويض عن النساء إذا هلك نصفهن إلا بعد حقب وأجيال على حكمة من حكم كون الرجال مكلفين بالحروب دون النساء ، ومثلها الأعمال الشاقة التي تضئ مزاولها وتنفق وتكون على الأكثر في خارج البيوت وقد خصتها التقاليد الإسلامية بالرجال مثل الحروب ، خلافاً للمصريين الذين يدعون كون المرأة صالحة لكل ما يصلح له الرجل من الأعمال والوظائف .

كتاب قاسم أمين يحتاج إلى تأليف مستقل للرد على سخافاته وإن كان « قولى فى المرأة » الذى ما كنت مطلعاً عند تحريره على « تحرير » قاسم - يسد كثيراً من الحاجة ، وإنما أشرت هنا إلى مواضع خروجه على الأحكام المنصوص عليها فى القرآن ردّاً للدعوى مسابرة فى كتابه مع كتاب الله . وكفى فيه مع الخروج الصريح على الأحكام الشرعية من خروج على بدائه المقول السليمة فى سبيل استفزاز السذج .. انظر مادعاؤه من أن المرأة ليست بأولى من الرجل بتعطية وجهه ، ثم قال :

« عجباً لم لم تؤمر الرجال بالتبرقع وستر وجوههم عن النساء إذا خافوا الفتنة عليهن ؟ هل اعتبرت عزيمة الرجل أضعف من عزيمة المرأة واعتبر الرجل أعجز من المرأة عن ضبط نفسه واعتبرت المرأة أقوى منه فى كل ذلك حتى أبيع للرجال أن يكشفوا وجوههم لأعين النساء مهما كان لهم من الحسن والجمال ومُنِعَ النساء من كشف وجوههن لأعين الرجال منعاً مطلقاً خوف أن ينفلت زمام هوى النفس من سلطة عقل الرجل فيسقط فى الفتنة بأية امرأة تعرضت له مهما بلغت من قبح الصورة وبشاعة الخلق ؟ إن زعم زاعم صحة هذا الاعتبار رأينا هذا اعترافاً منه بأن المرأة أكل استعداداً من الرجل - فلم توضع حينئذ تحت رقبته فى كل حال ؟ فإن لم يكن هذا الاعتبار صحيحاً فلم هذا التحكم المعروف ؟ »

يفهم من هذه الأقوال أن مؤلف « تحرير المرأة » غافل أو متغافل حتى عن أبسط ما بين الرجال والنساء من فروق الفطرة ، فهو بنى كتابه على أساس المساواة بين الجنسين - فعلى رأيه يلزم أن يُخاف على الرجال أيضاً من اعتداء النساء على عقبتهم إن صبح الخوف على النساء من اعتداء الرجال على عقبتهم ، وهذه المساواة تقتضى كونه منكراً حتى لصحة ما هو المعروف من اعتبار الرجل فاعلاً والمرأة قابلة فى الفعل الجنس الحاصل باشتراكهما . فمعد وقوع الشكوى من أى رجل بأنه اعتدى على

امرأة ، يكون من حق ذلك الرجل على رأى قاسم أمين أن يدعى كون الاعتداء عليه من جانب المرأة ويصح شك القاضي في تعيين المكروه والمكروه منهما ، بناء على أنه كما يخاف الفتنة على النساء من الرجال تخاف عليهم منهن ، فلماذا تحذر المرأة الرجل وتستخفي منه ولا يحذر الرجل المرأة ويستخفي منها ؟ فالمؤلف لم يلتفت في تمشية مطالباته في الجمل المذكورة آنفا إلى موقف الذكر والأنثى في أى نوع من الحيوان ، وتضمن اعتراضه على تخصيص الحجاب بالمرأة دون الرجل من غير تفريق بين حسناتها وقبحاتها ، اعتراضا على القرآن في قوله (ولا يبدن زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو بناتهن أو أبناءهن أو بناتهن) ... الآية التى أوردها المؤلف أيضا وسمى فى إلقاء أحكامها .. ولا أدري لماذا لم يعترض على اختصاص المرأة بالزينة الذى يخل بالمساواة المدعاة والذى لم تنج منه أوربا الواصلة إلى شوط يجبذه المؤلف فى التسوية بين الرجال والنساء والذى كان ينبغى أن يوقفه من غفلته فى دعوى المساواة بين الرجل والمرأة ، إن لم يوقفه ماهو الواقع من تحكم الرجال على النساء بحق أو بغير حق ؟ بل حسب أنهمالك المرأة فى الزينة واختصاصها به فى الشرق والغرب من غير فرق بين حسناتها وقبحاتها ، مبطلالما احتشده قاسم أمين فى كتابه من المغالطات لإبطال حجاب المرأة المسلمة . فعنى زين النساء وتبرجها فى رأى الرجال سواء كانوا بعولتهن أو غيرهم ، أن فيهن الميل الطبيعى إلى استمالة قلوب الرجال وأنظارهم ، وهذا الميل إلى الاستمالة هو جُل ما عندهن من السعى إلى الفتنة المتوقعة الحصول بين الجنسين ؛ أما الحركة الفعلية لحصولها فإنما يقوم بها الرجال . فلهذا وضعت الشريعة الإسلامية الحجاب حاجزا دون استمالة المرأة التى يقع منها التحريك ثم تقع الحركة من الرجل ، وكان منع الفتنة فى أولى المراحل المؤدية إليها أسلم وأسهل من منعها فى المرحلة الثانية .

وانظر قوله ص ٨٩ - ٩٠ : « لعل يظن المصريون أن رجال أوربا مع أنهم يلبثوا

من كمال العقل والشعور مبلغاً مكنهم من اكتشاف قوة البخار والكهرباء واستخدامها على ما نشاهده بأعيننا وأن تلك النفوس تخاطر كل يوم بحياتها في طلب العلم والمال وتفصل الشرف على هذه الحياة . هل يظنون أن تلك العقول وتلك النفوس التي نُعجِب بآثارها يمكن أن يغيب عنها معرفة الوسائل لصيانة وحفظ عفتها ؟ هل يظنون أن أولئك القوم يتركون الحجاب بعد تمكنه عندهم لورأوا خيراً فيه ؟ كلا . وإنما الإفراط في الحجاب من الوسائل التي تبادر عقولُ السذج وتركن إليها نفوسهم ولكنها يعجزها كل عقل مهذب وكل شعور رقيق .»

وقوله ص ٩١ : « وقبل أن أختم الكلام في هذا الباب أرى من الواجب على أن أنه القارىء إلى أنى لأقصّد رفع الحجاب الآن دفعة والنساء على ما هن عليه اليوم : فإن هذا الانقلاب ربما ينشأ عنه مفسدات لا يتأتى معها الوصول إلى الغرض المطلوب كما هو الشأن في كل انقلاب فجائى . وإنما الذى أميل إليه هو إعداد البينات في زمن الصبا إلى هذا التغيير ، فيعودن بالتدريج على الاستقلال ويودعن فيهن الاعتقاد بأن العفة ملكة في النفس لا ثوب يختفى دونه الجسم . »

وأنا أقول إن المؤلف وإن كان يتظاهر في كلامه بالنظر إلى بعض القيود الاحترازية التي اكتمن وراءها أنه يشكو من الإفراط في الحجاب لامن الحجاب مطلقاً . ولكن المفهوم واضحاً من مدح الأوربيين الذين تركوا الحجاب ، بكمال العقل والتهالك في اقتناص الشرف ، أن مقصوده رفع الحجاب بالمرّة كما رفعه الأوربيون وبلغوا منه مبلغ الإفراط في الكشف بدلاً من الإفراط في الحجاب ، وإن كان يريد الوصول إلى مبالغهم بالتدريج والتبكير في اختلاط الجنسين الذى هو من جملة ماعنى به وحث عليه في كتابه . فهذه الأسطر المنقولة من كلامه تهدم كل ما في كتابه من تظاهر الاحتياط في رفع الحجاب والارتباط بنصوص الشرع الإسلامى في تقديره ، فهو يبتنى اتخاذ الأوربيين

فما اختاروا لنسائهم قدوة للمسلمين . وإذا كان القارىء يقتدى بمؤلف « تحرير المرأة » المقتدى بالأوربيين ويصدق رأيه في هذه المقدمات التمهيدية فلا بد أن يقول تعقيبا لقوله « هل يظن المصريون أن الأوربيين يتركون الحجاب لو رأوا خيرا فيه : وهل يكشفون أظلم نسايتهم إلى أردافهن علاوة على منابهن ونحوهن وسجورهن وسيقاتهن إلى أفخاذهن ثم يخاصرونهن ويراقصوهن أزواجا أزواجا في الحفلات الساهرة لولم يروا خيرا في تلك الكشوف والمخاصرة والمراقبة ؟ .. بل يقول : لو كان في الاسلام خير لآه الأوربيون المتنازون علينا بكآل العقل واكتشاف الحقائق واختاروه دينآلهم .

وهذا دين قاسم أمين الذى ادعى التمسك به والتمشى معه في تحرير المرأة . وما أغلظ غشاوة النفلة في أعين الذين قالوا تعنيقا لما وصلت إليه حالة نسايتنا المخاصرة من الاستهتار وخلع المذار مع الإزار : « لم يكن هذا ما قصد إليه قاسم أمين » إن لم يتكذبوا في قولهم هذا .

أما ما أوصى به الرجل من التدريج في رفع الحجاب وتمويد المرأة السفور بإعداد البنات في زمن الصبا إلى هذا التنير وتمويدهن على الاستقلال ، حتى يتأسس فيهن الاعتقاد بأن العفة ملكة في النفس ، لا ثوب يخفى دونه الجسم .. فهذه الوصايا الواقية إذا تجمعت مع اتخاذ الأوربيين الذين اعترف لهم بأنهم أعقل منا وأرشد ، قدوتنا وأسائدتنا في معاشرتة الرجال والنساء ومجالستهما ثم نظر إلى احتواء مجالس المعاشرتة الأوربية التى تكون في النتيجة نماذج امتثال لنا بلا مراء ولا جدال ، مخاصرة النساء الأجانب ومراقبتن نصف عاريات أو أكثر من النصف ... كما بدرت بوادرها اليوم ، فدعوى العفة والزاهة في هذه المعاشرتة تذوب وتتبخر مع ماء الحياء في وجوه الأزواج الراقصة ووجوه الحضار المشاهدين الذين لا ينعهم بمولة تلك النساء أو أقاربهن .

فتلك المجالس والمحافل وضمتها أوربا المدنية الفاجرة على أن تكون محافل تمهيد

وتعميد للإباحة الفرزية البشرية التي يمزجها ومُغرياتها وطريقها المعبدة الشيطانية ،
تتقدم الإباحة البهيمية وتجمل ما يتظاهر به المتظاهرون من أحاديث المحافظة على العفة
وطهارة الأخلاق في طيات تلك المحافل ، أكذب من حديث خرافة .

وقد انجلى من هذا البيان المستند إلى تصريحات قاسم أمين أمور : الأول أنا مقلدو
أوروبا في السفور وما كنا مقلدى أمة في الحجاب كما ادعى قاسم . والثاني أن ما يظنه
النافلون من أن قاسما لم يرد هذا السفور الخليع ، لا أساس له من الصحة . والثالث
أن قاسما والأوربيين الذين قدمهم لنا قدوة ، ليسوا بمأفلين عن أن السفور وما يلبسه
من اللامسات بين الجنسين لا مقاص من تطوره وتأديبه إلى هدم صرح العفة والنزاهة ..
بل إنهم يهدفون بتأسيس هذه الحياة المختلطة إلى التخلص من تلك المبادئ القديمة
التي باعدت بين الجنسين وحالت دون استفادة كل منهما بالآخر باسم الديانة والدين براء من
هذه الحيلولة كما نص قاسم فيما سبق على كون الدين براء من وضع الحاجز بين الجنسين أنه براء
وقد حكيناه فيما سبق .. وكان معنى كون الدين براء من وضع الحاجز بين الجنسين أنه براء
من التزام العفة والنزاهة لما عرقت من وضوح الطريق بين السفور الخليع والحياة المختلطة
وبين نهيار صرح العفة والنزاهة . ومعنى المعاني التي يعنىها أعداء الحجاب والعفة
والنزاهة من براءة الذين عن التزامها مع وضوح هذا الالتزام للبصائر والأبصار ، أن
الدين لا يقام له ولعقائده القديمة وزن عند أصحاب العقول الجديدة . فلهذا يرانى القارىء
على طول هذا الكتاب الذى انتهيت هنا من أول أجزائه بمون الله وتوفيقه ، أبذل كل
جهد فى تثبيت عقائد الإسلام وأعدّه أهم أسس الإصلاح وأقدمها والله الأمر والحمد
من قبل ومن بعد .

تصحيح الأغلاط التي غابت عنا عند الطبع ثم اطلعنا عليها

الصفحة ٨ س ١٦ رمتني بدائها ص ١٢ السطر ٨ وعز مكاني فلا أظلم ص ٣١
س ٢١ إن برهانك ص ٤٥ س ١٤ المصريين إن ص ٤٥ س ١٦ المرائي بين العلم والدين
ص ٤٧ س ١١ لتتمشى ص ٥٣ س ٧ لم تُصَنِّ ص ٦٦ س ١٥ من زمان ص ٦٧
س ٣ تضمنته الكلمة المنقولة ص ٦٩ س ٩ وهذه كلمة من كتاب ص ٧٨ س ١٥
من الصفات الحسنة حسنة س ١٩ متبراً لبيت ص ٨٢ س ١٧ العثمانية الإسلامية
ص ٨٣ س ١٦ بماضيها الإسلامي ومؤلفاتها فيه ص ٨٧ س ٢١ الحشف ص ٩٣
س ٢٦ بالنصب ص ١٣٥ س ٩ من يجادل ص ١٤٥ س ٢١ ده يُزِم ٢٢ أنه يُزِم
ص ١٤٨ س ١ بأتَمَّ ص ١٦٣ س ١٥ من عداد ٢٢ ومغزى قول ص ١٧٨
س ٢٢ غاية ما يكون ص ١٩٠ س ٤ بما سوى الله ص ٢٢٩ س ١١ لا يعترف،
ص ٢٣٦ س ١٨ الازدياد، ص ٢٤٠ س ١٥ موجود « ما كان أبلغ وأقوى من قوله
الأول ص ٢٤٥ س ١٦ على خطأ. » ١٧ ثم قلت: « ص ٢٦٦ س ١٥ يقينا؟ »
ص ٢٦٩ س ١٠ لا تعترف ص ٢٨٨ س ٢ من زِيَرَةِ النساء ص ٢٩٥ س ١ وأن السبب
ص ٣٠٢ س ٩ والحق أنه ص ٣١١ س ٢٧ قشبي غاندى به ص ٣٤١ س ٣
سمعنا منه ص ٣٥١ س ٨ فريقاً من الذين أوتوا الكتاب ص ٢٩٦ س ١١ نقلا
عن كتاب ص ٤١٤ س ١٦ أن لا يكون ص ٤١٥ س ٦ الباحثون في الغرب ص
٤٢٣ س ٢١ الرقم ٤ ص ٤٢٧ س ١٤ وإن الحصول ص ٤٢٨ س ١ للمعاصرين الذين
ص ٤٣٧ س ١ وهما وإن كانا ١٤ اللاذ البدنية المكنانة العليا ص ٤٤٢ س ٦ كما
قال الشاعر ص ٤٤٧ س ١ بفتوى قاسم قاسم أمين ص ٤٥١ س ١٨ يجعلها لقمة
ص ٤٥٥ س ١٣ ورومانيا واليونان ١٨ إن للمسلمين ص ٤٥٩ س ١٣ مع إمكان أن
يكون ص ٤٦٠ س ١٠ ويوفى ص ٤٧١ س ١٤ في ص ٨ ص ٤٨٢ س ١٧
حتى إن ص ٤٨٨ س ١ في بعض بلاد المسلمين .

الرجال المذكورة أسماؤهم في الكتاب

بمناسبات الأبحاث

إبراهيم صبرى ٩٣ إبراهيم المصرى ٢٧٥ ابن الأثير ٧٨ ابن تيمية ٢٢٣ ابن الحاجب
٣٦٦ ابن حجر العسقلانى ٣٦٦ ابن خلدون ٤٧ ، ٣٣٠ ابن دقيق العيد ٣٦٦
ابن رشد ٢١٨ ٢١٩ - ٢٢٣ ابن قيم الجوزية ٢٢٣ ابن ماجه ١٥٤ ابن الهمام
٣٦٦ سيدنا أبو بكر ٨٦ ٩٣ ١٠٧ - ١٠٨ ٣٢١ ٤٥٧ أبو بكر يحيى باشا ٤٤٤
أبو تمام ٩٧ أبو الحقيق ٩٤ الإمام أبو حنيفة ٣٢ ١٤٤ ١٥٥ ٢٤٤ ٤٨٤ أبو داود
٣٦٦ ٧٤ أبو سفیان ٩٤ أبو لهب ٣٢١ الإتقانى ٣٦٦ أحمد أمين ٣١ ٢٤١-٢٤٣
٢٥٢ ٢٥٧ ٢٦٦ ٢٦٩ ٢٧٢ ٢٧٦ ٢٧٨ ٣٠٩ ٣٢٢ ٣٢٤ الإمام أحمد بن حنبل ٣٢
١٥٤ أحمد بن زبني دحلان ٧٨ أحمد بن عبد الله السمرهذى مجدد الألف الثانى ٢٦٥
أحمد بن محمد القازابادى ١٠١ أحمد حزة ٣٣٣ - ٣٣٧ أحمد افندى زولبييه زاده ١
أحمد الشائب ٣٠٩ ٣١٤ ٣٢١ أحمد عاصم ١ د. ا. انكلهارد ٨٠ - ٨١ أغا أوغلى
أحمد ٣٦٩ ا. رابو ٤١٧ أرسطو ١٠٤ ٢٠٥ ٢١٤ ٢٢٤ ٢٣٠ ٣٠٠ - ٣٠١
٣٠٣ - ٣٠٤ ٣٠٦ ٣٨٧ اسپنسر ١٤٦ ٢٦٤ ٤٢٠ اسپينوزا ٣٠٢ استوارت ميل
٤٨ ٢٣٨ اسماعيل آدم ١٢٢ ٢٠٥ اسماعيل الصفوى ٨٥ اسماعيل فى ٤١٢ أشعري
٣٠٤ أفلاطون ٢٠٥ ٢١٤ ٢١٩ إقبال الشاعر الهندى ٢٧٧ ٢٧٩ أكل الدين ٣٦٦
إمام الحرمين ٢٠٨ ٢٤٤ ٢٤٧ - ٢٥٠ أمين الخولى ٣١٩ ٣٢٢ ٣٢٤ ٣٢٩ ٣٣٤
٣٤٥ ٣٤٩ ٣٥٢ أنطون جيل ٥١ ١٥٩ أوجوست كوت ١٤٨-١٤٩ ٤٠٦-٤٠٧
٤٣٣ بارتر ٣١٠ باستور ١٤٩-١٥٠ باكون ١٤٨-١٥٠ بابل ٢٤٨ البخترى ٤٤١
بحيرا ١٥٥ البخارى ١٥٤ بنجيت ١٣٤ ١٨٩ البدر العيى ٢٦٦ بطليموس ٢٢٤
بلقيس ١٧٤ بوختر ١٢٦ ١٤٦ - ١٤٧ ١٨٩ ٣٦٤ بول ژانه ١٤٥ ١٤٩ ٤١٦

بهجت الأثري ٢٩٦ بيتان ٢٥٨ التاج السبكي ١٠٤ ٢٦٦ الترمذى ٣٣٦ ترومان ٧
 التفتازانى ٢٣ ٢٠٢ ٣٢٨ توفيق باشا ٤٧٤ توفيق بك الوزير التركى ٤٧٢ توفيق
 الحكيم ٢٨٨ ٣٠٦ ٣٠٩ — ٣٢٠ ٣٢٤ ٣٤٥ توفيق الطويل ٢٥ ٢٧ ٣٩ ٤١ ٤٧ —
 ٥٠ ٣٣٠ توفيق نسيم باشا ١٧٣ الهانوى ٤٠ جالينوس ٢١٩ ٢٢٤ جبريل ٣٣٣
 الجصاص ٣٦٦ جلال الدين الدوانى ٢٣٠ ٣٠٣ جلال الدين السيوطى ٣٦٦ جمال
 الدين الأفغانى ١٣٤ ١٤٤ ١٥٦ ٢٨١ — ٢٨٢ ٣٤٢ جميل صدق الزهاوى ٣٨ ١٢١
 ٢٨٩ — ٢٩٠ ٣٩١ جناب شهاب الدين ٢٣٦ جوستاف لوبون ١٤٧ الحاج طرون
 افندى ١ حافظ إبراهيم ٢٩٠ حافظ رمضان باشا ٤٦٧ — ٤٨١ حسن حبشى ٧٧
 حسن زيات ٣٢٤ ٣٢٧ سيدنا حسين ٩٢ حطيئة ١٠١ خضر بك ٢٧٢ ٣٢٨ خضر
 حسين ١٢٤ خلاد بن سويد ٩٦ خلف الله ٣٠٧ ٣١٥ — ٣١٦ ٣٢١ ٣٢٩ ٣٣٤
 ٣٥١ — ٣٥٢ خيالى ٢٧٢ ٣٢٨ داروين ١٢٦ ١٤٧ ١٩٦ داود بركات ٥٢ داويدهيوم
 ٤٩٩ — ٤٢١ دجوفارا ٨٧ — ٨٩ درابر ٢٢٤ ديكرت ٤٠ ١٦٠ ٢٤٧ ٤١٢ ٤٢١
 دتشارد لوج ٨٩ رشيد رضا ٢٥ — ٤٩ ٥٠ ٣٤٧ ٩٩ ٣٤٧ ٣١٠ زكى الدين ٢٩٤ ٢٩٩
 زكى مبارك ٥٣ ٥٧ ١٢٤ ٣٤٢ زكى نجيب محمود ٢٥٣ روستنيانوس ٤٨٤ زياد ابن أبيه ٩٢
 زيور باشا ٣٠٧ سبانيه ٤٣٤ سعد بن أبى وقاص ٩٣ سعد بن عباد ٩٦ سعد بن معاذ
 ٩٦ سلامة المزائى ٢٦٥ سلمان ٩٥ السليم الأول العثمانى ٨٤ — ٨٥ السيد الشريف الجرجانى
 ٢٠٢ ٤ ٢٦٦ ٢ سيد قطب ١٢ ٦٢ ١٥٧ ٣٢٢ ٣٢٤ — ٣٢٩ شانوبريان ١٦١
 الإمام الشافعى ١٥٦ ٢٤٤ ٣٦٦ شبلى شميل ١٢٦ شكسبير ٣١٠ شكيب أرسلان
 ٨٧ — ٨٩ ٣٧٠ ٤٨٣ شوبنهاور ١٤٦ شوقى الشاعر ٢٩٠ ٤٦٤ — ٤٦٧ صاوا باشا
 ٤٨٣ صدر الدين الشيرازى صاحب الأسفار الأربعة ٢٢١ — ٢٢٤ صلاح
 الدين الأيوبى ٧٨ الطحاوى ٣٦٦ الطنطاوى الجوهري ٤٨٢ طه حسين ٣٠٧
 ٣٢٥ — ٣٢٦ ٤٤٩ — ٤٥٢ الظواهرى ١٧٤ ٤٢٤ سيدتنا عائشة ٨٦ ٢٩٣

عباس خضر ٢٤ عبد الحلیم محمود ٢٦٦ عبد الحمید الثاني العثماني ٢٢ ٤٦٤ عبد الحمید عبد الحق
 عبد الرحمن عزام باشا ٨٦ ٣٢١ عبد العزيز اسماعيل باشا ٣٥٥-٣٥٦ عبد العزيز فهمي
 ١٢٨ باشا ٣٧ عبد العزيز محمد باشا ١٧٣-١٧٤ عبد القادر المغربي ٢٨١ عبد الله بك درقي
 زاده ٤٧٤ عبد الله بن أبي ٤٤ عبد الله جودت ٩٥ عبد الله عفيقي ١٧٢ عبد الله
 القصيمي ٩٣ ١٠١ عبد المتعال الصمدي ٢٩٤-٣٠٠ عبد الحميد سليم ٣٢ ٣٠١ ٣١٣
 عبد الحميد عبد العزيز الأمير العثماني ١٦٣ ٤٦٤ عبد الحميد اللبان ٣٤ ٤٤٨ ٤٥٧
 عبد المنعم خلاف ١٥٨ عبد الوهاب خلاف ٣٢١ عبد الوهاب عزام ٣٢١ عبيد الله
 ابن زياد بن أبيه ٩٣ عثمان أمين ١٦٠ عدلي يكن باشا ٣٠٨ عز الدين بن عبد السلام ٣٦٦
 عزيز خانكي ٨٠ سيدنا علي بن أبي طالب ٩٥ علي الجارم ٣٦ ٤٤٥ علي حسين يعقوب
 ٧٩ علي رشاد ٨١ علي الزيني ٧٩ علي الطنطاوي ٣٢١ ٣٢٤ ٣٢٩ علي عبدالرازق
 بك ٣٢٥-٣٢٦ علي علوبة باشا ٣٢ الماري ٣١٩ سيدنا عمر بن الخطاب ٧٨ ٨٦
 ٩٢-٩٣ ٢٨٩ ٣٢١ ٣٣٦ ٣٦٥ عمر بن عبد العزيز ٧٨، ٩٧ عمرو بن العاص ٧٨ ٣٦٥
 عمرو بن عبدود ٩٥ غاليلي ٢٤١ الفزالي ١٣٩-١٤٠ ٢١٤ ٢٦٦ ٢٧٠ غلاب ٣٤
 غلادستون ٣١٧ فتحى رضوان ٤٧٨ نجر الدين الرازي ٤٠ ١١١ ٢٠٩ ٢١٩ ٢٤٤
 ٢٤٧-٢٤٩ فرح أنطون ٣٤ ٧٦ ١٢٨ ١٣٠ ١٣٣ ١٤٢ ١٤٤ ١٦٢ ١٦٩ ١٧٤
 ١٧٨ ١٨٨ ٢٠١ ٢٢٥-٢٢٦ ٢٧٦ ٣٢٤ ٣٤٩ ٣٥٨ ٣٦٧ ٤٠٨ فرعون ١٥٦
 ٤٤٨ فرید باشا داماد ٤٧٤ فيخته ١٢٦ قائم أمين ٣٥-٣٦ ١٣٤ ٢٨٥-٢٩١ ٢٩٣-
 ٢٩٤ ٤٤٤ ٤٤٨ ٤٨٥-٤٩٦ القاضي عضد الدين الايجي ٢٠٢-٢٠٤ قره صو ٢٢
 القشيري ٢٠٤ قطب الدين الرازي ١ كافي كنج ٤١٣ كارو ٣٩٧ كافور ١٧٢
 كانت ١٢٩ ١٥٣ ١٧٠ ١٨٦ ١٩٣ ٢٠٥ ٢٣٣ ٢٥٣ ٣٠٤ ٤١٥ كعب بن الأشرف
 ٩٤ كلين ١٢٦ ١٤٤ الكلبوي ٣٠٣ كوزين ٤٢٢ لامارك ١٩٦ لؤي النوري
 ١٢١ لوثر ١٢٧ ١٤٤-١٤٥ لينين ٢٣٥ ٢٤٨ ٤١٢ ليرنه ١٤٩ لين بول ٧٧

الليث ٣٢٢ الإمام مالك ١٥٤ ٢٧٤ مأمون الخليفة ١٠٤ مأمون الشناوى ٤٢٤
المتنبى ١٧٢ ٤٠٤ محب الدين الخطيب ٢٨٩ ٣٧٠ محمد إحسان ٣٥١ ٣٥٣ - ٣٥٨
محمد أحمد الفمراوى ١٩٨ - ٢٠٢ ٢٠٨ ٢١١ ٢١٥ ٢١٧ ٢١٩ ٢٢١ ٢٢٣ - ٢٢٧
٢٣٢ - ٢٣٣ ٢٤٠ محمد أمين ١ محمد بن مسلمة ٩٤ محمد التابى ١٨ محمد الثانى العثمانى
الفتاح ١ ٨٠ ٣٢٨ محمد حسين هيكل باشا ٢٥ - ٢٦ ٢٩ ٩٦ ٩٨ ١٠٤ ١١٠ ١١٢
١١٨ ١٢٠ ١٢٦ ١٣٨ ١٤٠ - ١٤١ ١٤٣ ١٤٨ ١٥١ ١٥٣ ١٥٥ ١٥٩ ٢٤٧ ٣٤٢
٣٤٧ ٤٧٢ محمد حلى عيسى باشا ٤٤٩ محمد الحناوى ٤٢ محمد جرب البوى ٢٨٨ - ٢٩٢
محمد زاهد ٣٠٠ محمد زكى عبد القادر ٣٥٢ - ٤٥٥ محمد سعيد حليم باشا الأمير
الصرى ٤٦٩ محمد سليمان ٤٢ ١٥٨ محمد صبيح ٢٣ ١٣٤ - ١٣٥ ٣٤١ محمد عاطف ١
محمد عاكف ٤٧٨ محمد عبد الله عنان ٧٢ - ٧٩ ٨٢ - ٨٣ ٨٥ - ٩٣ محمد عبده
٢٣ ٢٥ - ٢٦ ٢٩ ٣٣ - ٣٥ ٤٧ ٥٠ ٥٦ - ٥٧ ٧٦ ١٢٧ - ١٢٨ ١٣٠ ١٣٣
١٣٥ - ١٤١ ١٤٤ ١٥٠ - ١٥٣ ١٦٢ ١٧٣ ١٧٨ ١٩٣ ٢٠١ ٢٠٨ ٢٢٥ - ٢٣٠
٢٣١ ٢٧٣ - ٢٧٦ ٢٨٢ ٣٠٤ - ٣٠٦ ٣١٦ ٣١٩ ٣٢٣ ٣٣٠ - ٣٣٥ ٣٤٢ ٣٤٥
٣٤٩ - ٣٥٨ ٣٦٠ - ٣٦٨ ٣٧٠ ٣٩٦ ٤٠٨ ٤٤١ - ٤٤٢ ٤٤٦ ٤٤٧ ٤٨٢
محمد فريد بك ٧٩ ٧٤ - ٨٠ محمد فريد وجدى ٢٣٣ - ٢٩ ٣١ - ٣٢ ٣٤ ٣٨
٢٣٩ - ٢٤٣ ٢٦ ٥٢ - ٥٧ ٦٠ ٦٣ ٩٨ - ٩٩ ١١٠ ١١٧ ١١٩ - ١٢٠ ١٢٢
١٢٥ - ١٢٦ ١٣٣ ١٤٠ - ١٤١ ١٤٨ ١٤٩ - ١٥٢ ١٥٦ ١٥٨ ١٦٥ ١٦٧ - ١٧٠
١٧٦ - ١٨٠ ١٨٦ - ١٩٠ ٢٠٠ ٢٠٥ ٢٠٨ - ٢١٠ ٢١٥ ٢٢٦ ٢٤١ ٢٤٤ ٢٤٦ -
٢٤٧ ٢٥٤ ٢٦٩ ٢٧٣ - ٢٧٤ ٢٧٦ ٢٨٠ ٢٩٦ ٣٢٤ ٣٣٩ - ٣٤٢ ٣٥١
٣٦٠ - ٣٦٨ ٣٩٨ ٤٠١ ٤٠٢ ٤٠٥ - ٤٠٨ ٤١٣ - ٤١٥ ٤١٨ - ٤١٩
٤٢١ - ٤٤٣ محمد مصطفى الراغى ٢٥ ٢٧ ٣١ ٣٢ ٣٤ ٤١ ٤٥ ٥٣ ٩٨ ١٠٨
١٣٩ ١٥٥ - ١٥٦ ١٥٨ - ١٥٩ ١٧٢ ١٧٤ ٢٠٨ ٢١٧ ٢٧٨ ٢٩٧ ٣٤٢ ٣٦٨

٤٢٤ ٤٨٢ محمد السادس العثماني وحيد الدين ٩٧ ٤٦٤ ٤٦٧ — ٤٦٩ ٤٧٣ —
٤٧٥ محمد المهدياوي ٤٢ ١٥٨ محمد يوسف ٢٧٧ — ٢٧٩ محمود الثاني العثماني ٨١
محمود شلتوت ٣٣ ٤٦ ٣٠٨ ٣١٣ ٣٤٣ ٣٣١ ٣٦٠ — ٣٦٣ محمود عباس العقاد ٣٣ ٦٩
١٢١ ٢٥٤ محمود فهمي النقراشي باشا ٣١٤ — ٣١٥ محي الدين ابن عربي ٢٦٧
٣٦٦ سيدتنا مريم ١٧٦ الزني ٣٦٦ مسلم ١٥٤ ٣٣٦ مصطفى صبري ٣٧ ٣٩ ٤٧
١٨٤ ٧١ ٥٠ مصطفى عبد الرازق ٥٣ ٤٢٤ مصطفى كامل باشا ٤٧٧ ٧٤ — ٤٧٨
مصطفى كمال ٣٠ ٥٢ ١٨٥ ١٠١ ١٦٣ ٣١٦ ٣٧٦ ٣٧٧ — ٤٦٤ ٤٧٦ ٤٧٨ — ٤٩١
معتب بن قشيب ٩٥ معروف الرصافي ٢٨٨ — ٢٩٢ منصور فهمي باشا ١٢٩ سيدنا
موسى ١٥٦ موتسكيو ١٤٧ نابليون ١٥٤ ٢٥٧ نسائي ١٥٤ ٣٣٦ نصيف النقبادي
٣٧٥ ٣٨٢ — ٣٨٣ ٤٠١ ٤٠٣ — ٤٠٨ ٤١٤ — ٤١٨ ٤١٥ — ٤١٩ ٤٢٢ — ٤٢٣
٤٢٥ نور الدين ابن زكي ٧٨ و. ميرس ٥٩ وارشو ١٤٦ ويلهم ٤٦٩ هاكسلي
١٤٩ هيجل ٣٠٥ يوسف كمال حتاته ٤٦٧ .

فهرس

الإشارة إلى بعض المباحث المهمة التي ينطوى عليها

هذا الجزء من الكتاب

إلى روح والدى ١ أسانذنى ١ إلى قراء كتابى ٣ مسألة العلم بين الدين والدنيا ٣
أضعنا الدنيا وأضعنا الفرصة ٥ فتنة اليهود على المسلمين وفتنتهم على النصارى ٦
من الحكمة القيّمة قول عمر بن عبد العزيز ٩ ربما يشق على المسلمين التسليم بضياع
الدنيا ٩ يمكننا أن نستفيد القوة من ديننا الذى هو أقوى الأديان ١٠ تصادم الدين مع
العقل - كفى المسيحية - يؤدى إلى ضعفهما مما ١٠ فصل الدين عن السياسة ١١ ما يقال
من أن الإنجليز مخلصون فى صداقة من يتصادقون معهم شعباً لا حكومة ١١

يجب أن تكون خطة المسلم الجديد ترك التقليد للغرب اللادينى والغرب المسيحى،
الذى كان قبل نشر هذا الكتاب خطة المسلم الجديد ١٣ الاستقلال فى العقيدة الدينية
يتقدم على الاستقلال السياسى للأمم الإسلامية ١٣

المسلمون فى زماننا كثيراً ما يتلاومون فيما بينهم بالتقصير فى العمل مع أن تقصيرهم
فى العقيدة التى لا تقبل التقصير أصلاً أشد ١٤ دار الإسلام فى عرف علمائنا ١٤
الخارجون على الجود فى الإسلام طلباً للسهولة والمصلحة والمحاولون رد النبوة إلى
العبرية ١٥ الإسلام جنسية تكفل للمتجنسين به تضامناً أصدق وأزهر وأسمى مما
فى شركة الشيوعية الجديدة والماسونية القديمة ١٦

مما يدل على عظم خطورة الناحية الاعتقادية فى الإسلام ١٦ الديموقراطية الإسلامية

التي هي وضع إلهي لابد أن تفوق الديمقراطية الموضوعية بأيدي رجال سياسيين ١٧
أصدق ناحية القول عن البلشفية التي ينساق إليها الفقراء وأصحاب القلوب المتألمة بالأمم ١٧
كيف يكون الروس البلاشفة أقوى الأمم الحاضرة ولا نكون نحن المسلمين أقوى
منهم؟ ١٨ من أدلة كون الروس السوفييت لا يتفق ظاهرهم مع باطنهم وقوفهم في
مسألة فلسطين بجانب اليهود ١٨ - ١٩

دعوة علماء الدين إلى أن يكونوا رسل الديمقراطية الإسلامية بالسمى لتعديل ما بين
طبقات الناس من الفروق الشاسعة التي يمكن أن يعد بقاؤها تهمة على الإسلام ٢٠-٢١
تلخيص ما يعنى على تأليف هذا الكتاب من الأسباب مما رأيته في مصر التي
أوتني بعد مغادرة بلادي فأصبحت بدلا منها ، يعنى ما يعنىها من خير أو شر ٢٢
دولة الترك المسلمة التي دفاعها بسيفها عن حياض الإسلام يستغرق الثلاثين من
تاريخه ، كان آخر سلاح حازبتها به الدول الوارثة لصفاتها تلك القرون الطويلة ، نشر
الإلحاد بين أبناء البلاد الإسلامية ونشر المبادئ القومية بين العناصر المندرجة تحت
لواء هذه الدولة ٢٢

وكنت لما كنت في بلادي كاخفت ذنبك السلاحين على طول فترة انتقال الحكم
فيها إلى أيدي الملاحدة .. وكان ظني عند مغادرة تركيا مهاجراً إلى بلاد العرب أني
أستريح من مجاهدة الملاحدة ٢٣

نائب سلاطيك قره صو اليهودي يتولى تبليغ السلطان عبد الحميد قرار خلع في
ضمن بعثة اختارها البرلمان العثماني لهذه المهمة ٢٢ - ٢٣

مؤلف كتاب باسم « محمد عبده » يضع في غلاف الكتاب لوحة تصور إيفل
الباريسية مع مأذن الجامع الأزهر تقبس رؤوس الثانية ضياء من الأولى ٢٣
قول الأستاذ فرح أنطون عند مناقشة الشيخ محمد عبده وقول الأستاذ فريد وجدي

عند مناقشة الشيخ التفتازانى وقوله عند مناقشتى ٢٤ نوابغ البلاد الإسلامية من الكتاب والشعراء يستبطنون الإلحاد على قول الأستاذ فريد وجدى ٢٤

إن الدين بمصر لى حالة عجيبة ، فمعجزات الأنبياء الخارقة غير معترف بها عند المبرزين من علماء الدين مثل الشيخ محمد عبده والشيخ رشيد رضا صاحب المنار والأستاذ الأكبر المراغى ٢٥

قول الدكتور توفيق الطويل فى كتابه « التنبؤ بالغيب عند مفكرى الإسلام » :
« إن ابن خلدون يخالف الاتجاه الحديث الذى ينكر المعجزات وخوارق العادات من غير تأويلها بما يبدو متفقة مع منطق العقل وسنة الكون ٢٥

نبوات الأنبياء تنهار بانتهيار المعجزات .. وعدم الاعتراف بوجود الله له علامات أبرزها تصريح الأستاذ فريد وجدى بأن جميع الأديان قذف بها العلم الحديث الذى دالت إليه الدولة فى الأرض ، إلى عالم الأساطير ٢٥ - ٢٦ وحسبك ما ينادى به الأستاذ المتولى رئاسة تحرير مجلة الأزهر من أن العلم لا يعتمد بمقول لا يؤيده محسوس .. وقوله فى مقالة افتتاحية لمجلة « الرسالة » : « إن الدين إن كان يعيش الآن فإنما يعيش فى قلوب السذج من العامة » ٢٦

عقلية إنكار المعجزات غير معجزة القرآن على أن يكون إعجازه أيضا غير مفهوم منذ أزمنة طويلة خلت كما صرح به الأستاذ الأكبر المراغى ٢٧ ومعنى إعجازه على قول هيكىل باشا .. وعلى قول الأستاذ فريد وجدى بك ٢٧ - ٢٩

فالدين بكلاركانيه الأساسيين مقذوف به بيد العلم إلى عالم الأساطير ٣٠ قول الأستاذ الأكبر المراغى عند توديع بعثة الأزهر فى محطة مصر : إن العقول تنظر إلى الأديان نظرها إلى شئ تاريخى خال عن الحياة ٣١

قول الأستاذ أحمد أمين بك فى مجلة الثقافة إن علماء التوحيد لم ينجحوا فى مهمتهم

وقول الأستاذ الأكبر المراغى ليس علم الفقه علم الدين وتصديق مفتى الديار المصرية سابقا
لقول على علوبة باشا رئيس لجنة التقريب بين المذاهب : « إن مذاهب الأئمة المجتهدين
مبنية على السياسة .. وتفسير الأستاذ فريد وجدى الإيمان بالغيب بالإيمان بغير
الواقع ٣١ - ٣٢

مقالة كاتب مصرى مرسلة من باريس إلى لجنة المباراة الصحفية بالقاهرة تُنحى
بالأئمة على علماء أصول الدين القائلين بأن المالم يسير على نظام وضمه الله ، فيكسب
الجائزة الأولى ٣٣

شغل الفلسفة الوضعية الإلحادية مكانا هاما في قلوب كتّاب كبار مع فكرة فصل
الدين عن السياسة اكتفاء بدين الأمة واستغناء به عن دين الحكومة ٣٣
منشأ الحركات الساعية لهيئة الأذهان إلى الإلحاد ٣٤ الكتاب يبدد هذه الشبهة
ويجدد كل ما طرأ عليه الخراب في الشرق الإسلامى من نواحي الإيمان الدينى ٣٥
ما تتضمنه ذكريات قاسم أمين صاحب الحملة على حجاب النساء من المفاصد والمهازل ٣٥
التعريف بمنهج الكتاب في نقد الأقوال ٣٧ عيوب نقد القول بالنقل عن نصه
في اقتضاب وغير كفاية ٣٧ حملة مدرّس الفلسفة بجامعة فاروق على تمرّيقى للغيب
وتعريف الأستاذ فريد وجدى وجوابها ٣٧ - ٤١

من الناس من يتخذ من المناصب الحكومية طبقات في العلم يوشك من ارتقاها
أن لا يصعد إليه صوت ناقد ٤١ مقالة الأستاذ الأكبر المراغى المرجحة لقراء القرآن
من الأعاجم أن يقرأوها في الصلاة من تراجمه على لغاتهم وتجاهله عند نشر المقالة بعينها
مرة ثانية بعد سنين عما لفت إليه في كتابي « مسألة ترجمة القرآن » من الأخطاء التى
تشتمل عليها تلك المقالة ٤٢

مسألة التصريح بأسماء الذين ناقشتم في الكتاب ، وقد أشار إلى بعض الأصدقاء

بالكف عن ذكر الأسماء في المعاصرين ، نحتاج إلى شيء من الإيضاح والتمهيد
٤٢ - ٤٦ وليس : حق القارى' النصف أن يتوقع منى عند نقل الأقوال وضع
توطئة لعملية النقد تتضمن مدح أصحاب تلك الأقوال وإكبارهم ٤٤

وأمر ثان وهو أن البعض الآخر ممن قرأت عليهم من أصدقائى بمض أبحاث
الكتاب وجد فى أسلوب نقاشه شيئاً من الشدة والقسوة.. وجوابى عليه ٤٦ وماقسوت
فى القول إلا على الذين قست أقوالهم على أساس من أسس الدين أو علم من علومه
أو طائفة من علمائه ، وما فرطت فى جنوب من ناقشتهم وفيهم المفرطون فى جنب
الله والمستهينون بالعقل والمنطق ٤٦

القول بأن المعجزات من غير تأويل لا تتفق مع منطق العقل فتخرق العقل
والعادة معا ، ناشئ من عدم التمييز بين خارق المادة الممكن وبين خارق العقل
المستحيل ٤٨

نُقولُ عن « القول الفصل » منبهة على الفرق بينهما أغمض عنها الدكتور الطويل..
ولو كان الدكتور وغيره ممن يصرون على إنكار المعجزات واعتبارها شبهة لا حجة
مثل صاحب النار ، مصارحين بأنهم لا يأبهون بنصوص القرآن التى أحصيتها فى القول
الفصل ، لكونهم غير مخلصين أيضاً فى الإيمان بحجية القرآن - لهان الأمر وانتهى
الكلام

موقفى فى الكتاب ليس موقف الواعظ ، ولو كان كذلك لكان الرفق واللين
أوقع فى النفوس وأنجم ، وكان للوعظ أهل غيرى من أهل اللسان العربى ٥١ - ٥٢
وقد يحظر بيال بعض القراء أن كثيراً من المناقشات التى عُنت بها كان المحل
الأولى به الصحف والمجلات ٥١ ولقد رأيت كثيراً من كبريات الصحف والمجلات
الواسعة الانتشار ، واقمة تحت سيطرة كتّاب متأزرين فى السعى لإضعاف نفوذ الدين

في المجتمع متلاعبين بأحكامه وقواعده ، ولهذا لا تتسع صدور تلك الصحف والمجلات
لمقالات الذود عن الدين ٥٢ - ٥٦

مقالتي التي أبت الرسالة نشرها في الرد على ما انتشر فيها من مقالة الأستاذ فريد
وجدي بك المعنونة « الدين في معترك الشكوك » ٥٧ - ٧٠ المنطق الذي يستهين به
من يستهين من المصريين كالأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر ومعالى هيكل باشا معلمين
استهانتهم بأن يسموه المنطق الصوري أو التجريدي ، وهو المنطق العظيم الذي يجد
القارى أمثلة ونماذج هامة من عظمته وبراعته في أما كن مختلفة من كتابنا هذا ٦٩

إن لهذا الكتاب المروض على نظر القارى قصة تستحق الذكر ٧١ قول الأستاذ
محمد عبدالله عنان: « وإذا كان الإسلام لم يمتز قط بتركيا يوم كانت دولة قوية شاذخة،
فكيف يحاول اليوم أن يعتز بهذه البقية الضئيلة من تركيا القديمة » والرد عليه
بشهادات شهود من أهل الأستاذ وغيرهم ٧٢ - ٩٠

انظر قول المرحوم محمد فريد بك زعيم الحزب الوطنى المصرى وخليفة مصطفى
كامل باشا: « وقد مضى على الشرق أجيال طوال رأى أهله من أهوال الأحوال
ما تندك به الجبال فانفرط عقد بنييه وتشاغل كل بنفسه عن أخيه وذويه ، فأغار الدهر
بخيئه ورَجَله على الشرق ودوله فتفاسوا ما كان لهم من نغمة الاقتدار وأسكانوا
إلى المذلة والهوان صاغرين وقد أوشكوا أن يقضى عليهم الدمار ويكونوا عبرة لأولى
الأبصار .. لكن العناية الصمدانية تداركتهم فأضأت الأفق الإسلامى بظهور النور
العثمانى وأمدته بالنصر اللدنى والعون الربانى فقامت الدولة العلية بحياطة الدين وحماية
الشرقيين ٧٤ - ٧٥

كان الحاكم فوق الحكومة في الدولة العثمانية هو الإسلام... فإن كنت في ريب
من هذا فانظر قول (ا د . آنكلهارد) من سفراء فرنسا بتركيا في مقدمة كتابه عن

تاريخ إصلاحات الدولة العثمانية : « إن الإسلام الذي قد كان مؤسس الحكومة في الدولة العثمانية بق حاكما مطلقا فوق الحكومة ناظما » ٨١

وقال الأستاذ فرح أنطون صاحب مجلة « الجامعة » الذي ناقشه الشيخ محمد عبده وتحامل في نقاشه على المسلمين من غير العرب : « إن الأتراك قد حفظوا حياة الإسلام بقوة السيف » وقال أيضا إن ميراث العرب لولا الدولة العثمانية لم يبلغ هذا المقام ، بل ربما لم يثبت بعد أحماجه بضعة أعوام ٧٧

كان صلة الأتراك بالإسلام رغم الأستاذ عنان إلى حد أن لفظ الترك ظل يستعمل أجيالا طويلة على لسان الغربيين كمرادف المسلمين .. صرح به المرحوم علي الزيني بك عميد كلية التجارة بجامعة مصر في كتابه أصول القانون التجاري ٧٩

وانظر قول الأستاذ عنان أيضا إن مصر الإسلامية لم تعرف رغم ما توالى عليها في عصور الاضطراب والفتنة من الخطوب والمحن نكبة أعظم من الفتح العثماني ولم تعرف حكما أقسى وأمر من حكم الدولة العثمانية الذاهبة ٨٣

ثم اقرأ قول عبد الرحمن عزام باشا أمين الجامعة العربية : « لما وصل العثمانيون إلى شرق أوروبا وكلها سجون أبدية يتوالد فيها الفلاحون للعبودية ، فكسروا أغلال السجون وأقاموا مقامها صرح الحرية الفردية وتعلمت أوروبا الشرقية على يد محرريها سيادة القانون على الأحساب والأنساب ولم يكن فوز آل عثمان مستمدة من سيف وشجاعة ، بل ما هو أعظم منهما : احترام الحق والخضوع لسلطان القانون والشرع ٨٦

وقول صديق المرحوم شكيب أرسلان في « حاضر العالم الإسلامي » : احترام المعاهدات والعمل بموجب الكلمة المعطاة الذي يدور تاريخ العثمانيين كله عليه ناشئ من كونهم مسلمين حقيقيين ٨٨ وقوله في ديوانه يخاطب الأتراك العثمانيين ٨٧ :

أحبكم حب من يدرى موافقكم في خدمة الدين والإسلام من حقب
وكل غر يمارى في فضائلكم لا يعرف الحشف البالى من الرطب
مجدى بعمان حامى ملتقى وأنا لم أنس قحطان أصلى فى الورى وأبى

وأخر رد على الأستاذ عنان تولاہ کتاب «تاريخ أوروبا الحديثة» تأليف رتشارد لوج
وتمريب محمد عبد الله عنان ، حيث قال : « وصر نجاح الترك يرجع إلى استبسالهم فى
تضحية نفوسهم وهى عاطفة الجهاد التى غرسها الإسلام فى قلوبهم ، وكذا يرجع بالأخص
إلى حسن إدارتهم الدينية والحربية ٩٠

دامت عزة الإسلام إلى أن أخذ يطرأ الضعف على مصمصام الدولة العثمانية ، فعند
ذلك بدأ الإسلام يضعف يوماً بعد يوم ويسير جنباً لجنب مع ضعف شوكتها ٩٠ تجريد
الإسلام من قوة السيف - كما يسمى إليه كثير من حملة العلم والقلم بعصر - يصير
كتجريد الإسلام من غزوة بدر الكبرى ٩٠

ومن غريب المصادفات الهامة أن اكتشاف الآلات الجديدة الحربية الذى كان
مبدأ قوة الدول الغربية وضعف دولة الإسلام المجاهدة فى سبيله ، لا يختلف زمانهما
عن زمان رواج العلم الحديث فى الغرب ، ذلك العلم الذى يدور مع الحس والتجربة ولا يعتمد
بحجة العقل ، على الرغم من أنها كانت مستند أساس الدين طيلة قرون الإسلام التى
راج علم الكلام فيها واحتفظ برواجه مدة احتفاظ الأمم الإسلامية برواج الدين فيما
بينهم ٩٠ - ٩١

وزادت فى إضعاف المسلمين وإضعاف الرابطة الدينية فيما بينهم بل وفى ضعف
الإسلام فى قلوبهم ، بقدر ما أضعف السلاح الحديث والعلم الحديث من كل ذلك -
فتنة النزعات القومية الداخلة فيما بين الأمم الإسلامية تقليداً منهم للأمم الغرب وإغراء
من تلك الأمم بينهم بواسطة تلك النزعات .. فقد قرأت كتاب «حاضر العالم الإسلامى»

من ترجمته العربية ، فأحسست منه أن مؤلفه الأمريكي كتبته لتنفير المسلمين العرب من المسلمين الترك . وقد أدخل الإنجليز في برامج المدارس المصرية ، الدعاية ضد عهد الدولة العثمانية بمصر ٩١

المسلمون اليوم أقوام مختلفة أكثر من أنهم مسلمون ، فلا يمنع إسلام قوم أن يناوئهم ويتجرأ عليهم مسلمون من قوم آخر .. فهذا محمد عبد الله عنان العربي الذي ينكر إفادة الإسلام من تركيا يوم كانت دولة شاخنة ويرميها بأشد أنواع الحمجية والتخريب ٩١

ويقوم شيخ عربي نجدى قصيمى فينكر إفادة الدنيا من المسلمين أجمعين في جميع القرون ويرميهم بما رمى الأستاذ عنان به الترك ، حتى قال الأستاذ سيد قطب : «وليس المسلمون هم الأتراك فأجد عذرا ولكنهم أصحاب محمد بن عبد الله وعمر بن الخطاب .. بل القرآن الذي أباح التخريب والتمثيل ٩١

ويقوم شاعر عربي فيقول : ٩١

أليس قريشكم قتلت حسيناً وقام على خلافتكم يزيد
أصبحت لغة العرب بفضل القرآن واعتناء علماء الإسلام بشأنها من كل أمة، بذلك الفضل ، وقد وضعوا علم النحو الذي لا مثيل له في أي لغة الدنيا - أفصح جميع اللغات وأفضلها ٩٢ وفي الأيام الأخيرة أخذت نفمة جنونية تسمع في مصر من الكتاب المستصعبين لعلم النحو العربي ، داعية إلى إلغاء هذا العلم أو تعديله على وفق أهواء الجاهلين بالنحو ٩٢

ومن عجائب مصر المضحكات المبكيات أن واحداً من أكبر أعضاء المجمع اللغوى اقترح استبدال الحروف اللاتينية بالحروف العربية وحاول سد الفراغ الحاصل من وجود حروف في لغة العرب لا مقابل لها في الحروف اللاتينية ، بوضع حروف جديدة تُضحك

الشكلى ، نصفها لاتينى ونصفها عربى فأفسد الحروف العربية واللاتينية معا ٩٣

قتله سيدنا حسين من المسلمين العرب وفيهم عمرو بن سمعد بن أبى وقاص من
المشرة البشرين بالجنة.. رضى قتله ووضع جسده من البطن والظهر تحت أقدام الخيل،
فى مساومة بينه وبين عبيد الله بن زياد ابن أبيه والى الكوفة يؤليه قيادة جيش القتلة
وبعده أمانة رقة فيقبله الرجل لا بفضا لحمين ولكن حبا بالنصب ٩٣

والجواب على الشيخ القصيمى الطاعن قى المسلمين وكتابتهم أن الآبة زلت فى
رهنط من اليهود نقضوا العهد وكان رسول الله صالهم على أن لا يكونوا له ولا عليه..
وقد سبق فى تركيا وأنا لم أعادر البلاد أن كتب الدكتور عبد الله جودت صاحب
جريدة الاجتهاد المعروف بعزته اللادينية مقالة عاب فيها على النبي صلى الله عليه وسلم
ما فعله يهود بنى قريظة .. وكتبت أنا فى مقالة الرد عليه أنهم نقضوا العهد فى أخرج
وقت على المسلمين وانضموا إلى أعدائهم . ونالت مقالتي شكراً من السلطان المغفور له
وحيد الدين ٩٥ - ٩٧

ما وقع فيه معالى مؤلف « حياة محمد » من خطأ التوجيه لانتهاء حرب الأحزاب
بسلام على المسلمين ٩٦ - ٩٧

استمر تقهر الدولة التى تولت الجهاد فى سبيل الإسلام من استمرار نأب أعدائه
عليها واستمر معه تقهر مكان العلم القديم الذى تولى قرونا طويلة الحاجة لاتصار عقائد
الإسلام ، أمام العلم الحديث المبني على الحس والتجربة .. استمر تقهر المسلمين من
الناحيتين ، حتى إنه لما ختمت الدولة العثمانية أنقامها وانسلخت الدولة الهتلة مكانها
من صفتها الإسلامية ، استتبع هذا الانقلاب الخاص بتركيا انقلابات كثيرة فى البلاد
الإسلامية الأخرى أيضا ٩٧ - ٩٨

وبما زاد فى طين الضلال بلة انحصار لقب العلم عند المتأمنين العصريين فى العلم

الحديث الذى يتمرد على الأديان فيقذف بها جميعا إلى عالم الأساطير أو على الأقل لا يثبتها ولا ينفيها .. فهم لا يرضون بغيره من العلوم الدينية المعروفة عندنا علما .. وعلى هذا يكون سلام خارجا عن ساحة العلم كالتصراية وقد ادعاه الأستاذ فرح أنطون عند مناقشته الشيخ محمد عبده ٩٩

وهناك مسألة أخرى وهى أن هذا الشيخ الذائع الصيت بكافح الأستاذ الذى ضرب أساس الأديان بمعول التشكيك .. ثم تراه ومن تتلمذوا عليه ينكرون معجزات الأنبياء ويسعون لتأويلها، مع أن إنكار المعجزات ليس إلا رمزا لإنكار النبوات وأن أساس الدافع إلى هذه الإنكارات هو العلم الحديث الذى لا يقبل الخوارق ٩٩

إن مصر فى حاجة إلى نصر دينها الذى يوشك أن يتغلب عليه الإلحاد لقوة دعائه وانقسام العلماء المكلفين بحراسة الدين على أنفسهم ١٠٠ فهل لى أن أكون القائم بهذه المهمة على الرغم من شتات شملى وضعف صحى ؟ . هل لى أن أجد بين مفارقة الشباب ومفارقة البلاد والأحباب ما يعوضنى عن كل ذلك بما هو أعز من الكل وهو خدمة الإسلام ؟ ١٠٠

على أن بى ضعفا آخر كدت أنساه وهو ضعف اللغة مع ما كان فى طبيعتى من شدة الحرص على التعمق فى بحث المسائل، فكيف يكون لى الجمع والتأليف بين ضعف اللغة والتعمق فى معضلات الأبحاث ؟ . أضف إلى ذلك أن القارىء المصرى ينجذب فى الغالب إلى قوة اللغة وجمال الأسلوب . لسكنى أرجو الله تعالى أن يجعل ضمنى فى اللغة وما يؤدى إليه من معاناة الصعوبة عند الكتابة ، ثقلة للكتاب فى ميزانى يوم عرض الأعمال ، لا ثقلة على قارئه فى الدنيا . والله تعالى قادر على أن لا يخيب سائله ١٠١ - ١٠٢ انتهىنا من قصة الكتاب ، وقد فهم منها سبب تأليفه إجمالا .. لسكنا لا نكتفى بذلك ١٠٢ أصحاب الشكاية عن جمود الدين غير مخلصين فى نواياهم .. يبتغون الهدم لا التيسير ١٠٣

معالي هيكل باشا مستيئس من إحياء الفكرة الدينية في قلوب الناس مبتدئاً من إثبات وجود الله على الطريقة العلمية ١٠٥ مؤلف حياة محمد التجأ إلى سيرة نبينا ودل الناس عليها لعلهم يجدون فيها ما لا يجدون في العلم والعقل من طريق الوصول إلى الدين وواضعه جل شأنه ١٠٦ وقد يلاحظ في أسلوب معاليه بعض الشبه بإيمان المسلمين في عصر النبي ١٠٧

معالي المؤلف معاول العقلية بداء إنكار المعجزات غير معجزة القرآن ١٠٨ قوله لم يذكر التاريخ أن المعجزات حملت أحداً على أن يؤمن .. وجوابه ١٠٩ - ١١١ وانظر قول الإمام الرازي إن النبوة تنطوي على ثلاث معجزات ولا تكون النبوة بدونها نبوة ١١١

يجب على من يريد إثبات الدين أن يتشجع ويبدأ الأمر من إثبات وجود الله إن لم يكن بالعلم الحديث فبالعلم القديم ١١٢ أما ثلاث مسائل .. إثبات وجود الله ووجود منصب النبوة ووجود معجزة النبي ١١٣ ككتاب الأستاذ العقاد الحديث (الله) ١١٣ إثبات وجود الله أهم وأقدم من إثبات وجود رسل الله ، ودليل وجوده أقوى وأظهر من دليل وجودهم . وأنت تجد الكثرة الساحقة من الفلاسفة مؤمنين بالله والقليل منهم مؤمنين بالأنبياء ١١٤ والمذهب السائد اليوم في الأوساط المثقفة هو الاعتراف بوجود الله دون وجود الأنبياء ١١٦

أستاذ مجلة الأزهر يحاول إثبات وجود النبوة بوجود العبقرية ١١٧ - ١١٨ هذا الأستاذ له في مراحل خضوعه للعلم ، كلام يحاول ترويقه في سوق المساومة على وجود الله أسخف من كلامه في سوق المساومة على نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم .. مسألة وجود الأثير ١١٩ - ١٢٠

استهانة الأستاذ بالأدلة العقائدية المنطقية ١٢١ وإذا كان داء المرء في عقله ومنطقه فلا دواء له ١٢٤ مؤلف «حياة محمد» وضع جميع كتب السيرة والحديث تحت شبهة

الكذب لثلاثي يصدّق الروايات الواردة فيها عن معجزات نبينا الكونية ١٢٥
الدكتور شبلي شميل معرّب كتاب بوختر في شرح مذهب داروين ، يسمّى
الإيمان بالدين إيماناً بالمعجزة المستحيلة . ومن أخطاء الرجل الفاضحة أنه يرى في الإلحاد
سعادة الدنيا ١٢٦

النقاش بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون وقوله جواباً لنقد الشيخ
المسيحية بأنها لا تتفق مع العقل : « إن كل دين كذلك لا فرق فيه بين المسيحية
والإسلام لأن الدين هو الإيمان بخالق غير منظور ووحى ونبوة ومعجزة وآخرة وبعث
وحشر الخ وكلها غير محسوسة ولا معقولة » ١٢٧ ثم قال الأستاذ إن المدو الحقيق للأديان
في هذا الزمان لم يمد منها بل صار خارجاً عنها وهو المبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل .
وهذا الكلام يستهدف انتقادات واسعة في أمكنة مختلفة من هذا الكتاب ..
حتى أني قلت في أحدها إن الكتاب استئناف المناظرة التي جرت بين الشيخ محمد عبده
والأستاذ فرح أنطون . وسلفاً أقول هنا وأزيد على قول الأستاذ الذي تعزى بمعادة
العلم الحديث المادى للإسلام كمعاداته للمسيحية : إن ذلك العلم أضرّ بالإسلام أكثر
من المسيحية وإن كان الإسلام المتضرر لإسلام المتعلمين المحدثين .. وتوضيحاً لهذا رأيت
أن أنقل القسم الأول مما كتبت في التقرير المتقدم إلى وزارة الأوقاف ١٢٨ - ١٣٢

وكانت فيما ادعى الأستاذ فرح في مقالانه حاجة الأمم إلى فصل الدين عن الدنيا
وعن سياسة الحكومات وقد عازا رقى أوروبا إلى العمل بهذا الفصل كما رأى سبب
تأخر المسلمين في إهمال العمل به .. وخصمه الشيخ حمل تأخر المسلمين على جمود
علماء الدين ١٣٣

وبالنظر إلى اشتهاار اسم الشيخ وإكباره يُظن أنه الغالب في النقاش المذكور ،
لكن ما نراه اليوم في جو مصر الثقافي من غلبة فكرة الإلحاد على الإيمان يثبت
عكس ذلك .. فلو كان الفوز والغلبة في جانب الشيخ لما ارتكزت في نفوس الجيل التعلم

القريب العهد بزمان الشيخ ، عقلية اعتبار الدين في جانب والعقل والعلم في جانب آخر كما هو رأى الأستاذ معارض الشيخ ١٣٣

أما النهضة الإصلاحية المنسوبة إلى الشيخ نخلصه أنه زرع الأزهر عن جوده على الدين فقترب كثيراً من الأزهريين إلى اللادنيين خطوات ولم يقرب اللادنيين إلى الدين خطوة ١٣٣-١٣٤ حكاية تحديه مشايخ الأزهر في إثبات وحدانية الله تعالى نقلا عن كتاب الأستاذ محمد صبيح المسمى باسم الشيخ ١٣٤ - ١٣٨

ويقول هيكل باشا إن الشيخ محمد عبده وزملاءه لم ينجحوا في إحداث مزاعم المتعصبين على الإسلام من أبناء الغرب لكونهم لم يسلوكوا الطريقة العلمية في دفاعهم ولكونهم قد اتهموا بالكفر والزندقة ١٣٨

الطريقة العلمية التي عاب مماله الشيخ وزملاءه بأنهم لم يسلوكوها يلزم أن تكون الطريقة العلمية التي يفضلها الأستاذ فريد وجدي على الطريقة المنطقية ١٤٠ والشيخ ومن معه إما لم يفتنوا لمحال الضعف في دفاعهم عند الغربيين أو فطنوا لها ولم يقدروا على مجابهة الخصوم بإثبات القوة لما يستضعفونه وتبيين الخطأ فيما يدعونه ويتمسكون به من الانقلاب في نظام الاستدلال ، كما نفعله نحن إن شاء الله ١٤١

ما هو حقيقة موقف الشيخ من الدين ؟ هل هو صديقه الساهر أو عدوه الماكر ؟ وماذا سر أصرار الأقلام المصرية على إكباره ؟ مع عجزه عن إثبات وجود الله ووحدانيته رغم تبججه بأنه المثبت الوحيد ١٤٢ الشيخ يغلب علماء الأزهر والأستاذ فرح أنطون يغلب الشيخ ١٤٤

الشيخ جمال الدين الأفغانى لم يستطع أن يسحر علماء استانبول برسائله التي أنجحها في مصر فلم يدرها هاما في هدم الأزهر القديم ١٤٤

من أسباب شيوع الإلحاد بمصر عدم كون الكتب الفلسفية الهامة سهلة الدرس والمطالعة وكون الاهتمام بتدقيق المسائل وقتلها بحثا غير معتاد في الأوساط العلمية ١٤٥ وقد كان لإهراع من استطاع سبيلا من الناشئين إلى الغرب أثره غلهم من مناهله

غير مكثرين بالمحافظة على كيانهم الإسلامى ، أثرٌ فى تكون الجو اللادىنى بمصر ١٤٥
عصر الإلحاد فى فرانسة ، قال بول ثانه مؤلف تاريخ الفلسفة : « لم يؤأف فى
أى قرن ما أأف فىه من الكتب الكثيرة لإببات وجود الله » ١٤٥ قول الماديين :
الإنسان آلة ميكانيكية وجسم متحرك من غير إرادة . ورد مونتسكيو عليهم قائلا :
ما أبعد أن تكون قدرة عمياء خلقت ذوى العقول ١٤٦ - ١٤٧

أصحاب الفلسفة الإلحادية وبالتعبير المصرى الوضعية كانوا عاملين فى زيغ فرنسا إلى
الحكومة اللادىنية ولم تحلُ أقوال معالى هيكل باشا وأستاذ مجلة الأزهر عن التنويه بفلسفتهم
حتى قال الثانى إنها أدق وأصدق الفلسفات المصرية فى أصولها الأولية ١٤٧ - ١٤٨
قول هيكل باشا عن اتهام الشيخ محمد عبده وغيره من العلماء بالسكفر والزندقة :
« إنه كان عميق الأثر فى نفوس الشباب المتعلمين حيث شعروا بأن الزندقة فى نظر جماعة
من علماء المسلمين تُقابل حكم العقل ونظام المنطق وأن الإلحاد قرين الاجتهاد كما أن
الإيمان قرين الجود ١٥١ لذلك انصرفت نفوسهم عن التفكير فى الأديان وأخذوا يقرأون
كتب الغرب يلمسون فيها الحقيقة ، اقتناعاً منهم بأنهم لن يجدوها فى كتب المسلمين » ١٥١
ولم يكن معالى الباشا منصفاً فى اتهام العلماء بمناوأة حكم العقل ونظام المنطق ١٥٢
ذلك المنطق الذى يحمله معاليه تارة ويحتقره أخرى محترماً مطلقاً إذا كان منطق الغربيين .
وكان أبشع أقواله وأمسها بكرامة مؤلفى الإسلام وكتبهم وصفه لمؤلفى الغرب بصديق القصد
وخالص التوجه إلى المعرفة ابتغاء الحق ، مما لم يجدوه حتى فى كتب أئمة الإسلام الأقدمين ١٥٣
وقد أخذنى العجب كل الأخذ من قوله بعد المقارنة الظالمة بين مؤلفى الإسلام ومؤلفى
الغرب : « انصرفت نفوس الشباب المتعلمين عن التفكير فى الأديان وفى الرسالة الإسلامية
كيلا يثور بينهم وبين الجود حرب لائقة لهم بالانتماء فيها » والدكتور المؤلف المحارب
نفسه صعد إلى كرسى الوزارة وكذا مؤلف كتاب « الإسلام وأصول الحكم »
المفصول بسببه عن الأزهر ١٥٦

ولأن يكون معالى مؤلف حياة محمد قد جمع أخطاء جمة فى صفحة واحدة من مقدمة كتابه ، أننى فى مختم كلامه على المبدأ الغربى المتعلق بفصل الدين عن الدولة ١٦٢ مناقشى الأستاذ فريد وجدى على صفحات الأهرام لكونه ينسكز معجزات الأنبياء ويحمل الآيات الواردة عنها فى كتاب الله على التشابهات ١٦٥ - ١٨٦

قد أدهشنى عقلية الأستاذ فى زعم أن معجزات الأنبياء مستحيلة عند العقل وزعم أن الحكم باستحالتها مقتضى العلم كما أنه مقتضى العقل .. يعلنها على صفحات الأهرام ، ولا يقابلها رأى العام الإسلامى بالاستنكار حتى ولا إفشائه عن نوايغ البلاد الإسلامية من الكتاب والشعراء فى استبظانهم الإلحاد تماشياً مع العقل والعلم ، ولا يكون بين إعلان هذه العقلية عن نفسه وبين تعيينه مديراً ورئيس تحرير لـ « نور الإسلام » الأزهرية إلا بضعة أيام ١٧٣

مناقشة استاذ يكتب مقالة من باريس إلى لجنة المباراة الصحفية بالقاهرة ويكسب الجائزة الأولى ١٨٦ - ١٩٨ من مناقضات كاتب المقالة لنفسه الدالة على عدم إلمامه بالمباحث العلمية التى يتكلف التكلم فيها ، أنه قال بعد رضى علماء الكلام بعدم الفهم لقدرة الله أو تفهيمها للناس : إن النظام المطرد فى العالم وتسلسل الملل والمملولات أدل على قدرة الله اللامتناهية من ذلك التصور الركيك الذى يحمل من قدرته وسيلة لتغيير النظام الذى فطره وأبدعته ١٩١

الأستاذ يحمل من قدرة الله اللامتناهية وسيلة لإغناء الكائنات عن وجود الله ولا يرى ما فيه من الركاكة البالغة حد الاستحالة وهى قدرة الله على أن تجعل سلسلة الكائنات مستغنية عن الله ، فتجعلها أى الكائنات موجودة من غير حاجة منها إلى وجود الله ، فبالنظر إلى أن هذا الجمل من الله فالله موجود وبالنظر إلى وجود الكائنات من غير حاجة إلى وجود الله فالله غير موجود . فهذا تناقض ناتج من كلام الأستاذ فى مقالته ١٩٢

مناقشتي الأستاذة محمد أحمد الغمراوي ومحمد فريد وجدى وأحمد أمين بك ومحمد يوسف والشاعر إقبال ، دفاعاً عن علم الكلام والأدلة العقلية اللذين استهان بهما أولئك الأساتذة ١٨٦ - ٢٨٢

قول علماء الإسلام الأعلام مثل القاضى عضدالدين الإيجي صاحب المواقف والسيد الشريف الجرجاني شارحه والإمام القشيري صاحب الرسالة المشهورة ، في إكبار علم الكلام وسعة دائرته ٢٠٣ - ٢٠٥

أستاذ مجلة الأزهر لايمرف - لعدم معرفته بعلم الكلام - أن الحصول على الدليل للمعوس لإثبات وجود الله محال. وماذنب علم الكلام الذي يكرهه الأستاذ؟ ٢١٢-٢١٣ علماء الكلام الساكنين وعلمهم المغموط يطمئن فيهم ابن رشد الأندلسي وصدرالدين الشيرازي صاحب الأسفار الأربعة بمخالفتهم الفلاسفة اليونانيين والأستاذ الغمراوي بمواقفتهم ، وكذا ابن تيمية وابن قيم الجوزية ومن تابعهما ، ويماديهم المتصوفة أصحاب مذهب وحدة الوجود ٢٢٤

مقارنة الأستاذ أحمد أمين بين قوة العقل والمنطق وبين قوة القلب في تأييد الإيمان بعد مقارنتهما بالتجربة وتفضيلها عليهما وتبيين خطأ في المقارنتين وتمييز الفاضل والمفضول ٢٥٨ - ٢٦٠ هاجم رئيس تحرير مجلة الأزهر علم الكلام ، وكان صنيعة هذا اقتراحاً ضمنيّاً لإلغاء تدريس هذا العلم في الأزهر من غير إقامة علم من العلوم الإسلامية مقامه ، لكن الأستاذ أحمد أمين بك على الرغم من تسليمه برجحان براهين العلوم التجريبية لم يقع في سذاجة الاستجارة من التجارب الحسية لاكتشاف وجود الله .. وامتاز عن الأستاذ الأول أيضاً ، فذكر خلفاً لعلم الكلام وهو التصوف ٢٦١

قول الإمام الرباني مجدد الألف الثاني في تفضيل أقوال العلماء على كشف وإهام الصوفية ، لأن سندهم تقليد الأنبياء عليهم السلام المؤيدين بالوحي المعصومين عن الخطأ والغلط ٢٦٥ أما الإمام الغزالي فقد أتى فيما نقل عنه أحمد أمين بك بالعجيب المعيب

حيث يرفع الأمان عن شهادة العقل والحس وعالم اليقظة.. وفي تصوفه القائل بوحدة الوجود خطر كبير ٢٦٦ - ٢٦٧

إن تيار الإلحاد الغربى وجد السبيل إلى الشرق الإسلامى من أحد البايين : المادية والريبية ٢٦٩ ريبية الأستاذ أحمد أمين بك أشد من ريبية الغزالى ٢٧٠

وهناك أستاذ آخر من المدرسين فى الأزهر كتب مقالات فى « منبر الشرق » ودخل فى مسائل مهمة ثم خرج غير مؤث شيئاً منها حقه فى البحث.. وهو أيضاً يتهم علم الكلام بعدم إزالة الشكوك ويرى الخلاص منها فى الالتجاء إلى التصوف وتراه لا يبت فى أن الدين يسع حرية التفكير أو يحظرها ٢٧٠ قصة فى المقارنة بين العقل والقلب يخطئ فيها كاتبها ٢٧٤ - ٢٧٧ وخطأ المقارنة بين العلم والعمل ٢٧٧ - ٢٨٢ نحن ملتزمى الدفاع عن علم الكلام اهتماماً بعقائد الإسلام وصيانتها من اعتداء المعتدين ، لا نضيّق علينا موضوع الدفاع بأن نقصره على المسائل التى اعتاد المؤلفون فى علم الكلام أن يشتغلوا بتدقيقها ، بل نتوسع فندخل فى ساحة الاهتمام الناحية الاعتقادية الموجودة فى الأعمال الدينية ٢٨٢ - ٢٨٣

وباء السفور ٢٨٢ - ٢٩٤ هل يملك أولو الأمر تحريم تعدد الزوجات ؟ ٢٩٤ مسألة إهمال النص وترجيح العمل بالمصلحة ٢٩٤ - ٣٠٠

كاتب مقالتين فى مجلة الأزهر يطمئن على منطق أرسطو مع الطاعنين فى زعمه من المتكلمين ، أو يطمئن على المتكلمين لعدم اعترافهم بمبدأ التناقض من منطق أرسطو ٣٠٠ - ٣٠٦

فتنة الفن القصصى فى القرآن ومكافحة أبطالها الأساتذة خلف الله صاحب الرسالة المقدمة إلى كلية الآداب بجامعة فؤاد لينال الدكتوراه وأمين الخولى المشرف على الرسالة وتوفيق الحكيم المدافع عنهما بحرص وحماسة بالفتن مبلغ دعوة المرحوم النقراشى باشا رئيس الوزراء إلى الاستقالة إن لم يطفى ثورة الناشرين على الرسالة بدافع الفيرة على الاحتفاظ بكرامة القرآن ٣٠٦ - ٣٣٢

الأستاذ توفيق الحكيم يفض على مطران أنجليزى طعن في صدق المقائد المسيحية المتعلقة بحياة سيدنا المسيح بعد موته وفي عذرة أمه، ويحامي عن الطاعنين في صدق القرآن بجميع ما فيه ٣١٠ ويخطئ في قوله عن غاندى « إنه عاش كما عاش المسيح ومات مقتولا بيد عشيرته كما قتل المسيح » ثم يحق على كاتب يرشده إلى الحق والصواب ٣١١

ومن عجائب المحاباة من الأستاذ الحكيم أنه يحكى شكوى أستاذ الأدب في الجامعة الفاحص للرسالة ثم القائل برفضها ، من كون الجهات الرسمية منعت عن الكلام .. يحكيها ثم يملق عليها بما يخيل للقارى أن الجهات الرسمية منعت صاحب الرسالة من الكلام لا الأستاذ الفاحص ٣١٤

ثم من أعجب المجائب أن التهمين لصاحب الرسالة من الجامعيين وغير الجامعيين يقطعون التهمة في الرسالة والمشرف عليها ولا يمدونها إلى الأستاذ الإمام ، على الرغم من أن المدافعين عن الرسالة يستندون إلى أقوال الأستاذ الإمام المتفقة مع ما ورد في الرسالة وهاج الثائرين عليها ٣٢٠ وممن كتبوا في بحث رسالة الفن القصصى في القرآن الأستاذ سيد قطب وهو يمتاز عن غيره بحملاته على الطرفين من أصحاب الرسالة والثائرين عليها ٣٢٤ - ٣٣٠

نصوص كتاب الله على وجود طائفة من عباده تسمى ملائكة ٣٣٢ - ٣٣٦ المقالة التي كتبها جوابا على خطاب الأستاذ أحمد حمزة بك صاحب مجلة لواء الإسلام، ثم عدلت عن إرسالها ٣٣٧ - ٣٤٤ الأستاذ الإمام وكتاب الله في كفتي الميزان ٣٤٥ - ٣٥٢

الرد على الشعر المنشور في الأهرام بعنوان « النبي الجديد » ٣٥٣ - ٣٥٨ رأى العام العلمى السائد في مصر مسموم منذ نشوب النقاش بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون ٣٥٨ لم يبق مما أنكره ملاحدة الغرب الماديون إلا وأنكره هواة العلم الحديث بمصر ولو كان من علماء الدين .. فضيلة الشيخ شلتوت يفكر وجود الشيطان

لما لم تنتج المناقشة الجارية بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون غلبة الحق على الباطل وجب استئناف تلك المناظرة ٣٦٤ وإنى أردت أن أكون القائم بهذا الواجب الكبير مع عجزى وغربى بمصر وباللغة العربية ، وهو شكرى وخدمتى لمصر التى آوتنى وأسرتى والتى كانت لها سمة قديمة فى الإسلام ومكانة معروفة فى علومه ٣٦٦ فهذه وهناك مسألة وحيدة الوجود ومسألة فصل الدين عن الدولة ٣٦٦ - ٣٦٧ فهذه أربع مسائل يتكون منها موضوع الكتاب ، كما أن مسألة الإيمان بالقدر الذى يؤول إلى عقيدة الجبر عُتيت بتحقيقه مرة ثانية ٣٦٧

قول الأستاذ فريد وجدى «إن الشعب التركى الذى أشبهه الشعوب الحية فى دخوله أدوار الانقلابات الاجتماعية ليستحق منا كل الإعجاب وكل التشجيع ، فإننا سنمر فى كل الأدوار التى مرّ بها الترك متى جاء دورنا فى نهوض حقيقى صحيح» ٣٦٨-٣٧٠ سؤال مفروض أوردته على دفاعاً عن الأستاذ فريد وجدى ، ثم أجيب عنه ٣٧١-٣٧٨ انقلاب الأستاذ إلى مضادة العلم الحديث المادى بعد أن اتخذ سلاحاً هائلاً لهدم الدين ٣٧٩ - ٣٨٦ يكاد لا يوجد فى الدنيا مثال لمناقضة النفس أبلغ وأظهر مما ناقض الأستاذ بعد توليه الوظيفة الأزهرية ، نفسه قبل توليها ٣٨٣ بل لا يكاد يوجد مثل مشيخة الأزهر انتدبت لبناء الدين من سعى لهدمه .. ولا أدرى أى الموقفين أعجب وأمس بكرامة الواقف ، أموقف الذى احتاج إلى شخص الهادم لأمر البناء ، أم موقف الهادم المتولى بناء ما هدم ؟ ٣٨٤

وجد عجيب من الأستاذ تحوله ضد الفلسفة المادية ، لا من قبيل تصحيح الخطأ ولا من حيث لا يشعر .. بل من حيث لا يشعر ٣٨٥ الأستاذ عند التكلم عن الفلسفة وعلوم الغرب لا يتكلم بميزان يميز النافع للدين من الضار بل الحق من الباطل ٣٨٧-٣٩١ الأستاذ يضع الإيمان بالغيب فى مقابل الإيمان بالواقع ، كأن الإيمان بالغيب المُشَبَّه على أصحابه فى كتاب الله إيمانٌ بخلاف الواقع ٣٩٢ الحاصل أن الناظر المدقق يرى

الأستاذ في دورة دفاعه عن الدين أى في دورة البناء أيضا لا يُقْلَع ولا يتخلى عن الهدم..

كما أن دورنه المتقدمة المتحاملة على الدين كلها هدم ٣٩٣

ومحور تحييص البحث الذى تدور عليه أفكار الأستاذ وأقواله أن الدليل العقلى المنطقى الذى أقنع علماء القرون الماضية لا تُقنع المصريين .. ولكن المهم أن نعرف هل عدم اقتناعهم اليوم به من عيب فى الدليل العقلى نفسه أم العيب والتقصير فى الذين لا يقتنعون به ؟ ٣٩٤ - ٣٩٦

نعم ، يمكن أن يقال لا يستطيع كل أحد تمييز صحيح الدليل العقلى من سقيمه كما قال الأستاذ فعلا غلب الطمن فى هذا الدليل .. فالدليل التجبرى إذن - الذى يسميه المصريون الدليل العلمى - يكون دليل العامة ، والدليل العقلى المنطقى - الذى يمد منطقيا عند استجاءه لشروط الصحة - يكون دليل الخاصة .. والمولون عليه كالأخصائيين القادرين على تمييز الأحجار الكريمة الثمينة من زيفها ورخيصها ٣٩٦ - ٣٩٦

أذكر مثالا للدليل العقلى داخلا فى موضوع الكتاب ، وأتحدى به الذين لا يعمولون على الأدلة العقلية لاحتمال الخطأ فيها .. فإن كان فى استطاعتهم نقضه فليناقضوه ٣٩٦ وإذا لم يبن الأستاذ مسألة إثبات وجود الله على الدليل العقلى المنطقى فإن كان ينتظر إثباته تجريبيا من مستقبل البحوث النفسية فإنى أقول من غير انتظار لنتيجة تلك البحوث إن البحث النفسى ولا أى علم تجربى لا يعطينا بوسائله التجريبية دليلا على وجود الله ، وأعنى بذلك أنه لا يستطيع أن يعطيناه وهو أقل من أن يعطيه .. نعم إن دليل العلم التجربى لا يكفى إزاء عظمة المسألة ٣٩٧

مقالة كتبتها بمناسبة نقاش بين أستاذين ردا على تصور علاقة الدين بالبحوث النفسية ٤٠١ - ٤٢٢ الأستاذ المنقبادى ينتظر من مستقبل البشر أن يكشف لكل داء دواء ويتغلب على الموت ٤٠٤ أنا لا أرضى أن يكون ديننا مترجما من الغرب مع كل نبي مترجم عنه بمصر ٤٠٦

لا أقبل خصيصا قول الأستاذ اتباعا لما قررته الفلسفة الوضعية من أن كل معقول

لا يؤيده محسوس فلا اعتداد به .. بل أعده أكبر خطأ إن جاز صدوره عن قلم أحد فلا يجوز عن قلم رئيس تحرير مجلة الأزهر.. والمعجب أن الأستاذ يتمسك بذلك القول الذى هو دستور الماديين ، فى الرد على الأستاذ المنقبادى المادى ٤٠٧

إن التمسك بهذا القول يتناقض مع مصلحة من يدافع عن الدين لحدّ أن إثبات وجود الله الذى هو رأس الدين لا يمكن إلا بعد إبطال ذلك القول ٣٠٨ ماذا يتصور أن تكون نتيجة البحوث النفسية ؟ فلنفرض أنهم وجدوا الروح على الرغم من عدم اعتراف الأستاذ المنقبادى بذلك ، لكن أساس الدين لا يقوم على وجود الروح بل على وجود الله، ولا يلزم وجود الله من وجود الروح إلا بقدر ما يلزم من وجود أى موجود ممكن وجود موجود واجب ، ومنه الرجوع فى إثبات وجود الله إلى الدليل القديم العقلى ٤٠٨ - ٤٠٩ .

فإذا لم يبق للماديين بعد تلك البحوث النفسية التجريبية مجال لإنكار وجود الروح يُفتح لهم باب لإنكار وجود الله أوسع مما كان قبلها ٤٠٧ . إن وجود الله لن يكون موضوع التجربة ، فإذا أمكن إثبات وجود كل شيء بالتجربة فلا يمكن إثبات وجود الله بها ٤١٠

وكما لا تُثبت البحوث النفسية وجود الله لعدم كونه روحاً .. لا تثبت حتى وجود الروح، لثبوت وجودها قبل وجود الباحثين النفسيين وبحوثهم، والثابت لا يحتاج إلى إثبات ، بل يستحيل إثبات الثابت كتحصيل الحاصل . وقد نص الفيلسوفان الكبيران ديكارت وليبنز على أن وجود الروح قطعى أكثر من وجود الأجسام ٤١١ - ٤١٢ ومع عدم كون المذهب المادى مذهب التدريب الخالص لأن العلم حتى بوجود المادة لم يكن مؤيداً بالتجربة ، إذ المادة لا ترى ولا تلمس - فعدم الاعتداد بغير التجربة فى استيقان وجود أى شيء، يدفع الإنسان إلى إنكار البديهيات ٤١٦ إن لم يكن وراء هذا الجسم المتغير شيء، يستمر ولا يتغير طول عمره يعبر عنه بالروح أو النفس لم يوجد

هناك ما يصح أن يقال عنه (أنا) ضميراً للتكلم ٤١٧

وليس لمنكرى الروح ما يقولون جواباً عنه غير ما ادعاه الفيلسوف الحسبانى
داويدهيوم الذى يصوّر مانسميه الروح ونعتمد وجوده، كالحركة بمعنى القطع المعروفة
فى كتب المتكلمين والتي لا وجود لها فى الخارج ٤١٩ - ٤٢٠

من الواجب التصريح بتعجيبى من تخصيص الفريين اسم « العلم » فى الأعصر
الأخيرة بما ثبت بالدليل التجربى دون ما ثبت بالدليل العقلى وتقليد الشرقيين الجدد إياهم
من غير تدقيق كما هو دأبهم ، حتى ملأ المصريون كتبهم ومقالاتهم بحديث الطريقة
العلمية والأسلوب العلمى إلى حد ممل ٤٢١

إن مناسبة العلم بالعقل أقوى وأشد من مناسبة بالحواس لأن العقل والعلم كلاهما
من جنس واحد غير محسوس. قال كوزين « إن العلم إلى بالطبع » فكيف يكون
إذن هذا العلم مهنة ملاحظة الماديين والإبتائيين أو الوضعيين دون الحكماء الإلهيين ٤٢٢
ثلاث نظريات للأستاذين فريدوجدى وفرح أنطون وأضراهما من مقلدى الغرب
المادى تدل على ما هم فيه من عقيدة مضطربة فى موقف العقل والدين بعضهما من
بعض وفى موقف العقل من الحقيقة ٤٣٥ - ٤٤١

إثبات ما قلنا من أن الأستاذين يمتنعان فكرة إبعاد العقل من الدين الذى يستند
إلى القلب مع تأييد القلب ضد العقل .. تلك الفكرة المادية والمسيحية معا ... ٤٣٦
ما أعظم خطأ الأستاذ فريد وجدى الذى حمل سقوط الجيل الحديث من الأمم المتمدنة
فى الأخلاق والآداب إلى دركة الإباحة البهيمية ، على طغيان العقل بما بُذلت الجهود
الجبارة فى تربيته وتنميته وأهمل الاهتمام بالقلب ٤٣٨ - ٤٤١

المفسرون فسروا القلب فى قوله تعالى « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب »
بالعقل، على الرغم من قول الأستاذ : « ولم يقل لمن كان عقل » ومنشأ الفلط أن الأستاذ
كما التبس عليه الأمر فظن العلم عقلاً، فهو ظن طغيان الهوى طغيان العقل ٤٤١

نعود إلى مناقشة الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون: كان الشيخ قد حمل على الفصرائية بعدم ائتلافها مع العقل ، وخصمه لما لم يستطع الدفاع عن دينه ولم يجد ثمة للنيل من الإسلام، صوّب حملاته على جميع الأديان مدعياً عدم ائتلاف كلها بالعقل .. وهناك لم يوفّ الشيخ حق الدفاع عن الدين لاسيما الإسلام الذي لا تعارض مع العقل أصلاً في أصول عقائده، فافتتنت عقول الخاصة بدعاية خصمه ضد الأديان وإن كان الرجل قد غلطهم بوضع المحسوس مكان المقول واعتبار عدم الائتلاف بالعلم الحديث المبني على التجربة الحسية، عدم الائتلاف بالعقل .. وكان واجب الشيخ الذي عجز عن القيام به مكافأة هذا العلم ووقفه عند حده ٤٤١ - ٤٤٢

افتتن النقفون المعريون في الشرق الإسلامي بالعلم الحديث وأتبعوه العقل بغير حق فلم يبق من انتسب إلى العقل والعلم إلا واستبطن الإلحاد كما ذكره الأستاذ فريد وجدي وتذهبوا بمذهب الإثباتيين الذين نوه به هيكل باشا والأستاذ فريد وجدي باسم الفلسفة الوضعية، وجاء قاسم أمين فأعلن شعار المذهب وهو عبادة المرأة ٤٤٢

كان العربي الجاهلي القديم إذا بشر بالأنثى يتوارى من القوم من سوء ما يشر به والعربي الحديث العلماني يبدأ خطبته بقوله سيداتي سادتي ولا يتوارى من القوم عند ما خاصر قرينته رجل غيره وراقصها بين ظهرانيهم ، وهذا العربي أيضاً جاهلي ولكن من طراز آخر ٤٤٢ - ٤٤٣ قصة أستاذ أزهرى في حفلة جامعة بين الجنسين ٤٤٣

ذكرى قاسم أمين الثلاثين وادعاء ولده قاسم قسم أمين بأن والده قد سن سنة حسنة له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ٤٤٤ تأميل الثواب من الله لقاسم أمين من سفور النساء المسلمات كرر في قصيدة الشاعر على الجارم بك .. والقصيدة تتضمن الإشارة إلى أن للأستاذ الإمام أصمعا في تشجيع قاسم ، ومثلها خطبة السيدة هدى الشعراوى بمناسبة الذكرى ٤٤٥ - ٤٤٦

أمل عظيم في تأثير كتابي هذا في عقول الشباب الطرية غير الجامدة على الضلال

الحديث لا سيما جماعة المجاهدين المتسمين شباب محمد صلى الله عليه وسلم ٤٤٧
وقد وقع قبل بضع سنين أن قررت الجامعة المصرية على جعل شارات حراسها
رموزاً من صور آلهة المصريين القدماء ، فكتب المرحوم الشيخ عبد المجيد اللبان عميد
كلية أصول الدين في الجرائد يستنكر هذا القرار فلم تسمع له الجامعة والوزارة
وسكتت مشيخة الأزهر عن تأييد شيخ الكاية ، فاستقرت شارات الآلهة وشكر الله
وحده سعى الشيخ اللبان ٤٤٨

ومما هو جدير بالذكر هنا أنه كتب الدكتور طه حسين بك مقالة في الأهرام ندل
على أن وزارة المعارف عصر إن صادفت وزيراً يحترم شعائر الإسلام وآدابه استهدف
حملات ساعية لأن تجعله غريباً كالإسلام نفسه فقد سخر الكاتب في مقالته من مرسى
بدر بك لإلغائه الرقص التوقيعى فى مدارس البنات والبعثات منهن إلى البلاد الغربية
وشبه هذا الوزير بوزير المعارف الأسبق محمد حلمى عيسى باشا ٤٤٩ - ٤٥٢ وكتب
ضد قرار الوزير مرسى بدر بك أيضاً كاتب نحو النور فى الأهرام ٤٥٢ - ٤٥٥

وهناك مسألة عدم تدريس الدين فى مدارس المعارف أو عدم اعتبار دروسه من
المواد الأصلية ٤٥٥-٤٥٦ أما الأزهر فالباحث الحازم يتردد فى القول بأنه أحسن حالا ٤٥٦
هل يجوز الشك فى أن نبينا صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء وفى أن قوله تعالى
« ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبیین » يدل عليه دلالة
قطعية لا يمكن تفسيره بغير هذا المعنى ٤٥٦ - ٤٦٢

قصيدة الشاعر المرحوم شوقى بك التى مدح فيها مصطفى كمال وهجا السلطان
وحيد الدين قائلاً إنه أمير الطواغيت يدعى بأمر المؤمنين والى قلت عنها فى زمن
انتشارها على رأس الأهرام : إن الله تعالى وصف الشعراء فى كتابه بأنهم يقولون
مالا يفعلون لكنى وجدت أولى صفة لهذا الشاعر أنه من الذين يقولون ما لا يفعلون..
وكان معنى قولى ذلك أن ابتعاد الشاعر فى شعره من أفعاله نفسه لا يكون أفضل من

ابتماده عن العلم والشعور . ثم زاد الشاعر في طين الاعتماد عن الحقيقة، بلة لما قال في
تهنئة أنقرة عاصمة الجمهورية التركية اللادينية :

إن الدين بنوك أشبه نية بشباب خير أو شباب تبوك ٤٦٤
وبعد خراب البصرة يقول الشاعر مخاطباً للخلافة :

الهند والهة ومصر حزينة تبكي عليك بدمع سحاح
والشام تسأل والعراق وفارس أحما من الأرض الخلافة ماح؟
نظرة في كون مصطفى كمال بطل نصر الترك الحام في نهاية الحرب العالمية الأولى
٤٦٥ - ٤٦٧

وما قولك في حديث منشور لسعادة حافظ رمضان باشا في مجلة آخر ساعة :
« ما قولك في مصطفى كمال الذي كان فارا في الأناضول ؟ ألم ينشئ جيشاً تحت سيل
من قنابل الأعداء في وقت كان خليفة المسلمين يطالب فيه برأسه لقاء جنهات
ممدودات » ٤٦٧ - ٤٨١

ومن عجائب النكران للجميل ما يروى من بعض العلماء المتعلمين على الشيخ
محمد عبده أنهم كانوا يشكون على الكلام والفقه لحيلولتهما بين المسلمين وصلتهم
بالكتاب والسنة حيث يأخذون دينهم من الكتب الكلامية والفقهية ويهجرون
كتاب الله وسنة رسوله ٤٨٢ - ٤٨٤

نقض كتاب « تحرير المرأة » لقاسم أمين ٤٨٥ - ٤٨٦

موقف العقل والعلم والعالم

مِنْ رَجَبِ الْعَالَمِينَ

وَعِبَادَةُ الْمُرْسَلِينَ

تأليف

مُصطفى صَبْرِي

شيخ الإسلام والدولة العثمانية بقا

الجزء الثاني

الطبعة الثانية

١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

وَلَرُّ

لأحياء التراث العربي

بيروت - لبنان

(حقوق الطبع محفوظة للمؤلف)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البَابُ الْأَوَّلُ

في إثبات وجود الله تعالى

إثبات وجود الله - الذى هو رأس الدين وأساسه الأعظم وركنه الأول - عنوانه المعبر عنه في علم الكلام : إثبات الواجب ، لكون معنى وجود الله الذى يثبتته أهل ذلك العلم ، وجوداً من يجب وجوده في الموجودات موجود كذلك ونحن المؤمنين بالله نؤمن بهذا الوجود الواجب الوجود .. ونثبت وجوده من غير تعيين لذاته بغير هذا الوصف الذى هو وجوب الوجود ، ومرادنا من « الله » هو تلك الذات المتصفة بهذا الوصف كائنة من كانت . وليس في الموجودات ما يثبت وجوده من طريق وجوبه إلا الله ، لأن كل ما سواه موجود لا ضرورة لوجوده ولا استحالة لعدمه ويسمونه : « الممكن » والله هو الواجب ، فلا موجود أحق منه تعالى بأن يكون موجوداً ، فهو أحق بالوجود من مثبتيه ونفاته ومن كل ما يثبتته المثبتون . وليس في الدنيا أحق وأضل من نفاته أو الشاكين في وجوده ، إذ يمكن كل شيء أن لا يكون موجوداً أو يُشكَّ في وجوده ، لأنه ممكن يقبل الوجود والعدم ليس وجوده إذا كان موجوداً ، ضرورياً ولا عدمه إذا كان معدوماً ، ولا يمكن أن لا يكون الله موجوداً ، ولو فرض عدمه كان هذا فرض عدم من يجب وجوده ، وهو تناقض محال .

أما أنه لا بد في الموجودات من وجود موجود واجب الوجود فنحن نحكم به موقفين من دون أن نراه ، مستدلين على وجوده من وجود الموجودات الممكنة الوجود التي نراها ونشاهدها والتي لا يتسنى لها أن توجد لولا وجود ذلك الموجود الواجب الوجود . وهذا الباب الكبير من الكتاب مسوق لإيضاح هذا الاستدلال الذي توليناه بتوفيق الله وعنايته . وقبل الشروع في صميم الموضوع نبهت في مسألتين :

— ١ —

المسألة الأولى

هل للدين أساس من الصحة ، وهل يهم الإنسان درس ذلك ؟
وبعبارة أخرى : هل البت في مسألة الدين إثباتاً أو نفيًا واستيقان وجود الله الذي هو أساس الدين ، من المسائل الرئيسية الحيوية للإنسان ، بل في رأس تلك المسائل بأجمعها ؟

نحن لا نجعل عند ما ندعو كل من يمد نفسه من أهل التفكير إلى درس كتابنا هذا ، أن من المبادئ العصرية الحديثة أن يُقضى على فكرة الديانة الراسخة في أذهان الأمم منذ ابتداء تاريخها ، وأن القضاء عليها يُعدُّ من تمام تحرير البشر . ولأرب في كون هذا المبدأ المعادي لفكرة الديانة مبنياً على زعم أن الدين ليس له أساس من الصحة ولا لله تعالى وجود إلا في أوهام معتقديه^(١) غير أنه إن كان الله موجوداً والنشأة

[١] كما سمعت واحداً من العامة الذين كنا نحسب أن عقيدتهم الدينية أمتن ، فإذا بك تراها تزول بأسخف تشكيك من تشكك كما نبه عليه علماءنا في مسألة إيمان المقلد . . سمعته وهو من عامة تركي الحديثة . . يتأسف على ما مضى له من الزمان حال كونه مؤمناً بما ألقى رجال الدين في يومه من الأفكار التي اختلقوها ولا أساس لها من الصحة . على أن عقيدة الإنكار المأدبة في ذلك العاصي ملفاة أيضاً ، إلا أنها في دورته الجديدة ملقاة من أناس آخرين . فهو مقلد في حالتيه .

الأخرى واقعة مع ما فيها من محاسبة الإنسان على ما سبق له في حياته الدنيا، وجزائه عليه إن خيراً فبالخير وعلى رأسه الإيمان بالله الذي خلقه ، وإن شراً فبالشر وعلى رأسه الكفر والإلحاد... إن كان الأمر كما يعتقد المؤمنون وكان التوهمون هم المكذبين ، فلا يكون إذن حد لأهمية مسألة الدين وتبليغها... ولا يكون حد لضلال المنكرين ولا للويل الذي يجره عليهم إنكارهم^(١) وعليه فتكون هذه الحياة الحاضرة التي نعقد كل آمالنا عليها ونقف كل جهودنا على اجتناء سعادتها واجتناب شقتها ، كاللدر المدرسي الذي لا يقام لسعادته ولا لشقائه وزن إلا على قدر ما يفتح لمن يجتازه من باب السعادة أو الشقاء في الدور الذي يأتي من بعده .

ولا يزال شيئاً من خطورة المستقبل الكبير الذي ينتظر المرء في نشأته الثانية ما نسمع كثيراً من أبناء العصر أن ما يهم أهل هذا الزمان هو الحقائق المدوسة الراهنة دون ما قدر له من الوقائع الغيبية الآتية ، بعد أن كان أنيهاً مقطوعاً به من دون شك ينتاب عقيدة المرء الدينية ويخامرها الفينة بعد الفينة ، كما لا يزال شيئاً من خطورة الحياة التي تواجه الفتى بعد انقضاء الدور المدرسي أن لا تكون هذه الحياة

[١] بل ولا للويل الذي يجره شك الشاكين في دينهم عليهم ، لأن الدين لا يأخف مع الفك ويتطلب الجزم الحاصل . ولا يصح أيضاً إيمان المرء احتياطاً ، ليق نفسه من المذاب إن كان ما يعتقد المؤمنون حقاً وهو لا يزال على شك في صحة ما يعتقدونه .

وما ادعاه ابن الوزير البني في « إشار الحق على الخلق » ص ١٩ من كفاية هذا الإيمان الاحتياطي في إنقاذ صاحبه ، استدلالاً بآخر قوله تعالى « قالت الأهراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئاً إن الله غفور رحيم » فليس بغيره ، وكيف يصح إيمان من قال الله عنهم : « ولما يدخل الإيمان في قلوبكم ؟ » أما اعتراف القرآن بإسلامهم فذاك الإسلام بمعنى الاستسلام إذ لا يتصور إسلام بدون إيمان . وآخر الآية مقيد بشرط إطاعتهم مخلصين لا متظاهرين ، ليكن مع أولها . وليس بغيره أيضاً قياس المؤان البني هذا الإيمان الاحتياطي بإيمان المقلد عند الفائلين بصحته ، لأن الفائلين بذلك يشترطون كون المقلد جازماً بصحة ما يعتقد جزماً لا يشوبه بأدنى شك ولا يقصه إلا الاستدلال

أيضاً من الحقائق الملموسة الراهنة وهو في الدور المدرسي وسنّه ، إلا عند الشاب الغافل الذي تلهيه الأهواء عن واجب ذلك الدور . خطورة المسألة إنما هي في تحقق وقوع الحياة الثانية أو عدم تحققه ، ذلك الذي يُعنى به العاقل المفكر في المواقف والذي ندرسه في هذا الكتاب مقلّبين النظر فيه ومبتدئين من مسألة وجود الله مالك يوم الدين والدنيا . والذين ينكرون الحياة الثانية من غواية التجربة بحجة أنها ليست من الحقائق الملموسة فهم كما لم يجربوا وقوع تلك الحياة لم يجربوا عدم وقوعها أيضاً . والموت الذي كلُّ نفس ذاتقته وكل نفس تجربه كل يوم في أناس غيره يكفي العاقل حقيقة ملموسة رهيبة .. ومن مؤسسات المدنية الحديثة الغربية شركات التأمين على الحياة يراجعها الناس للتأمين على حياتهم . ولا معنى لهذا التعبير عن غاية تلك المعاملة ، فهل تكون حياة المقيد في تلك الشركات مضمونة ؟ كلا ، والمعنى الحقيقي للتأمين على الحياة الأبدية إنما يوجد عند الكاسبين آخرتهم في دنياهم .

ثم لا نجمل ماسيقولون اعتراضاً علينا من أن أناس هذا الزمان لا يجدون في خلال مجادلتهم الحياة الحاضرة القاسية التي لا تدر على الأكثرين غير العيشة الضنك ، فراغاً من الوقت ليستغلوا فيه بالأعمال الدينية ولا سيما بدرس وتحقيق ما يكون أساس تلك الأعمال من البت في مسألة وجود الله ، حتى يتوجه إليهم ما ذكرته آنفاً من التكاليف على تقدير أن يكون الدين حقيقة من الحقائق الهامة الحيوية للبشر إن لم يُسأل الإنسان عنها في الدنيا يُسأل في الآخرة .. وحتى يصبح تشبيه واجباته بواجبات السنين المدرسية التي تكتسب بها سعادة سنوات أخرى أهم مما قبلها وأطول .

أنا لا أجهل اعتراضهم هكذا بما يشبه إعراض أمة عن سماع دعوة النبي المبعوث إليهم وعن النظر في معجزاته للتثبت في نبوته .. لا أجهل حالتهم هذه وهم يجهلون جوابي عليهم بوجهين : الأول كيف يجد من يجد من الناس فراغاً وسعة من وقته المشغول

قبل كل شيء بالسعي في أمر المعيشة ومجادلة حوائج الحياة الضرورية ، للتوسع في أنواع العلوم والتمرن في شتى اللغات ؟ فإن كان هذا الصنف من الناس على كثرتة في هذا الزمان ، قليلا بالنسبة إلى الجميع ومنحصراً على الأكثر في الأغنياء وأولادهم ، فليكن المشتغلون أيضاً بتدقيق أمر الدين والتعمقون في درسه من تلك الفئة القليلة .. لكن على شرط أن لا يكون القيام بهذا الواجب مقصوراً على رجال الدين بل منتشرأ بين كل صنف من صنوف الخاصة ، وأن لا يبق الإسلام كأنه دين صنف المممين من المسلمين فقط وواجب الاهتمام به والدفاع عن حقوقه واجبههم ، وموقف غيرهم من الإسلام موقف المساوم المترخص !! وبعد مراعاة هذه الشروط يكون درس أمر الدين من الفئة المختصة مقبولا عند الجميع ، وماتقرر بين الدارسين معدولا به لدى الجميع كما هو الحال في سائر المسائل .

والوجه الثاني أنا لو صرفنا النظر عما يصيب منكرى الدين في يوم الدين من الولايات كما صرفوا هم أنفسهم ، فلا شك لهم ممي في لزوم الأخلاق لأى أمة تسمى أن لا تتأخر عن سائر الأمم في حلبة الحياة الدنيا وأن تقوم حق القيام بواجبها في الذود عن كيانها وكرامتها ووطنها واستقلالها فيه . فهل يسع المعترضين أن ينكروا الأخلاق كما ينكرون الدين ، أو على الأقل كما ينكرون سعة أوقاتهم للنظر في أمر الدين أم يمترون بإصابة شاعر مصر في قوله :

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت وإن هم ذهب أخلاقهم ذهبوا

ولاشيء يمدل الدين مما يعمد الأخلاق ، وإن كان الملاحظة يتبعون الاستغناء عن الدين بالعلم المقوم للأخلاق ، لأن وازع الدين أقوى من غيره .. حيث يكون تأثيره قانونيا ماديا مؤيدا بالمعقوبات الشاملة للظاهر والباطن ، في حين أن تأثير العلم أدبى بحث وتأثير القانون الحسكى لا يجاوز الظاهر . ألا يرى أن تعميم التعليم في الأمم الراقية

لا يفتنهم عن وضع قوانين زاجرة، مع أن تعميم الدين أسهل من تعميم العلم.. وقد نفي « إسبنسر » الأخلاق العلمية . وقال « هازرى بوشكاريه » فى كتابه « الأفكار الجديدة » : « ليست هناك أخلاق علمية ولن تكون، وإنما يكون العلم مساعداً للأخلاق بالواسطة » ورأى « فيخته » تلازماً بين الدين والأخلاق فقال : « إن الدين من غير أخلاق خرافة والأخلاق من غير دين عبث » .

ولم ير « كانت » ضماناً للأخلاق يوثق به غير الدين .. حتى إن هذا الفيلسوف انتقد جميع الأدلة المنصوبة لإثبات وجود الله كما سيأتى ، ثم بنى الإيمان به على دليل الأخلاق فأوشك أن لا يعترف بوجود الله لولا ضرورة الحاجة إليه لصيانة الأخلاق، ورأى أجدر وصف لمن يفكر وجود الله أن يقول : « إنه كافر بالأخلاق » وإن كان لنا كلام على رأيه هذا فى ترجيح دليل الأخلاق لإثبات وجود الله على أدلته المعروفة النظرية، يأتى إن شاء الله فى غلغله من هذا الكتاب . وخلاصة الجواب على اعتراضهم الأخير عدم التمويل على صلاح الدنيا أيضاً من غير استناد إلى الدين .

وأنا لا أجهل بعد هذا أيضاً أن المتظاهرين بالدين مع عدم الاعتراف به من صميم قلوبهم يعيشون فى التسليم بلزوم المحافظة على أخلاق الأمم بواسطة الدين ، وإنما يخالفوننى فى اعتقاد أن الدين حقيقة تستند إلى الواقع لا إلى قضاء حاجة اجتماعية فقط، فالدين عندهم يقبل على أنه ذريعة إلى الأخلاق وضرورة لصلاح المجتمع .. وإنى بعد التنبيه على أن هذا المذهب ليس مذهب « كانت » المار الذى ذكره عن أن يكون على مذهب هذه الفئة غير المؤمنة ، أنتقد عليهم هذه العقلية الزائفة ولا أرى فيها ضماناً معقولاً لصلاح الدين ولا لصلاح الأخلاق ، لأن معناها لو فكروا أن الدين كذوبة يتمسك بها ويتخذ أساساً تقوم عليه أخلاق المجتمع ، إلا أن هذه الكذوبة تعتبر بل تمتد صدقاً ليصبح اتخاذها أساساً للأخلاق، ولا تكون الأخلاق قائمة على

أساس فاسد فتفسد هي أيضاً ، وبعبارة أخرى لئلا يكون قد ارتكب في مبتدأ الأخلاق ومبتناها ما ينافيها من الكذب الذي هو رأس المفاسد والمساوى . ومعنى هذا المعنى بناء الأخلاق على التناقض ، لأن تحليل تلك العقلية أن المرء يكلف مع علمه يكون الدين خرافة أن يعتقده كأنه حقيقة وأنه أفضل ما تبني عليه الأخلاق وأمتنه ، فيخادع نفسه وغيره في دينه وأخلاقه . لكن الخرافة لا تكون حقيقة باعتبارها حقيقة والكذب لا يكون صدقاً باعتباره صدقاً ، وإنما يتضاعف الكذب ويرتق من الكذب البسيط إلى المركب كما هو الحال في قسمي الجهل البسيط والمركب ، مع كون المركب أشد القسمين وأسوأها . فلا مناص إذن ولا خلاص بعد بناء الأخلاق على الدين من أن يكون الصميمي في دينه هو الصميمي في أخلاقه وأن يكون زائف الدين زائف الأخلاق ومشبووه مشبوهاً^(١) . ومعنى هذا البيان أن كون الدين ضرورة اجتماعية كما يدعون ، يتوقف على كونه حقيقة من الحقائق ، وإلا فلا يكفي هذا الدين لتأدية تلك الضرورة ما تحتاج إليه حق الأداء ، فتكون دعوام مع ما يضيفون إليها من عدم الاعتراف بكون الدين من الحقائق الثابتة ، جمعاً بين النقيضين ناقضة لنفسها بنفسها . لم يبق بعد قطع كل طريق هكذا على محاولي الجمع بين الأخلاق وبين عدم الاقتناع بأساس الدين إلا أن يقولوا : لا نماريك في وجوب أن يكون العامة متدينين ومخلصين في دينهم . وليس هذا بمناع عن معرفة الخاصة بحقائق الأمور ، وإنما واجبهم أن لا يتظاهروا بهذه المعرفة وبحترموا عقائد الأمة^(٢) .

وأنا أقول : أي حقيقة هي التي يعرفها الخاصة ضد الدين ؟ أليست معرفتهم عبارة عن الجهل بالحقائق الدينية مع الإعراض عن درسها ونقاشها ؟ فإن لم يعرضوا عنه فإني

[١] لا يخفى أن كلامنا في هذا الباب محمول على الأغلبية التي يبني عليها الحكم . فلا عبرة بالنادر المقروض ممن لا دين له وهو مستقيم الأخلاق .

[٢] كما ذكره الأستاذ فريد وجدي عن نوابغ البلاد الإسلامية للمستبطين للحلاد .

أدعوم إلى مطالعة هذا الكتاب ومناقشتي فيه . أما اختلاف الخاصة عن العامة في العقلية الدينية فهذا هو الداء المضال المقام الذي أصيب به الغرب أولاً ثم قلده الشرق وأمن فيه أكثر من مقلده حتى حفر حفرة هائلة بين طبقات الأمم أعمق وأخطر مما بين الأغنياء والفقراء . وقضى على التواضع والتواضع .. فالعامة تلبى دعاة الشيوعية وتتهب أموال الأغنياء ومع هذا لا ينجو من الفقر ، وأمر الخاصة^(١) الذين يمتدحون مخادعة الناس من حقوق الأذكىاء لفقدان الدين الذي يدعومهم إلى رحمة الناس وإنصافهم ويؤسس بين طبقاتهم التفاوت في المال والعقل ، أخوة صادقة إنسانية . وتشخيص ذلك الداء على القاعدة التي انتهينا إليها مع القارىء من أن زائف الدين زائف الأخلاق البتة ومشبووه مشبوها ، أن يكون الخاصة المصريون اقتسموا الأخلاق بينهم وبين العامة فاختاروا لهم صميمها القائم على أساس الديانة واختاروا لأنفسهم زيوفها ومشبوهاها .

وأقول بمد كل هذا وذلك من السمات المقتنعة بلزوم الدين والإيمان بالله لمصلحة البشر في دنياه وآخرته : إن العلم إن كانت له عند الإنسان قيمة وخطورة لا يجوز معهما أن يشغله عنه شاغل ، فن الضروري أن يكون العلم بالله وبوجوب وجوده ، في رأس جميع العلوم والمعارف البشرية . من حيث أنه على تقدير وجوده تكون تلك العلوم مع العقول المتهتدة إليها كلها من خزائن جوده ، ويكون في عدم الاعتراف بوجوده أشنع ما يتصور وما لا يتصور من سوء الأدب ونكران الجليل .

والعقل الذي امتاز به الإنسان على غيره من طبقات الوجود الطبيعي — حتى قال « شاتوبريان » : « إن الإنسان حيوان ميتافيزيقي » — يتطلب من صاحبه أن لا يتفانى

[١] والرأسمالية التي كانوا يشكون من أسرها قبل البلشفة تتركز بعدها في الحكومة ثم يكون أسرها أشد وسلطانها على الفقراء المأسورين أوسع وأقوى بكثير من الرأسماليين الأولين المنقرضين .

في الطبيعيات بحيث تستغرق كل همه وكل شغله ، بل يفرض من أئمن أوقاته - مهما كانت مشغولة - قسطا للتفكير في منشأ ومصيره والمحيط الذي يتنفس من هوائه . ويشبع نظره من مدى أنحائه .. فلو وجد أحدا ناقسه على أرائه استيقاظه من نومه ذات صباح في صرح لم يره من قبل وهو أنخم وأبدع وأوسع ما يكون ، فلا شك في أنه يندهش ويكون أول ما يسأله ويفحص عنه مالك القصر^(١) فهل عظمة صرح العالم وسعة

[١] قال الأستاذ أحمد أمين بك في مقالة له منشورة في مجلة « الثقافة » عدد ٣٤٦ بعنوان « الحياة الروحية » : « بيت جبل تروعك عظمته وفخامته وقد أسبل عليه القدم جلالاته ، يسهدهم بالقدرة الفنية ، تدخله فتعجبك آياته كما أعجبك بناؤه قد فرشت كل حجرة منه فرشاً جميلاً متناسقا وزين البيت كله بأنواع الزينة وحلى بأنواع الطرف ، وكان حديث الناس في الإعجاب به ووصف جماله وجلاله يفيض المهندس في وصف بنائه والقنان في الإشادة بفنه والهاوى في الإعجاب بظرفه والأديب بوحى مناظره وكلهم متفقون على حسنه .

« ولكنهم يختلفون اختلافا كبيرا في أمر من أموره : فقوم يقولون إن في البيت كنزا مدفونا لنا نعلم مقره ولكننا واتقون من وجوده ، وهذا الكنز في غاية من عظم القيمة حتى إن البيت وما فيه لا يساوى شيئا بجانبه ، ومن وصل إليه أو نال شيئا منه كان ذا حظ عظيم . أما من اكتفى بمنظر البيت ومتاعه فلم يدرك من الأمور إلا ظواهرها .

« وقال آخرون إن هذا الكلام من صنع الخيال ، وليس في البيت إلا ما نحس وما نرى وما نلحس ، فهذا هو الحق وهو الحق وحده ، أما الكنز فلا نؤمن به إذ لا دليل عليه ، وإنما هي أقوال قالها السلف وتوارثها الخلف ، ولنا نؤمن إلا بالحق ، فإن شئتم أن نؤمن بالكنز فأرونا جهره .

« ولما خلا المؤمنون بالكنز إلى أنفسهم اختلفوا فيما بينهم على طريقة استكشافه . فقال قوم نطلق البخور ونقرأ التماثيل حتى يفتح الكنز ، وقال آخرون إنما يكون ذلك بسحر وضرب الرمل وهزى آخرون بكل ذلك وقالوا إن الوسيلة للوصول إليه صفاء النفس ورياضتها وتطهيرها وإرهاق مشاعرها حتى تصبح كالمرآة المجلوة تنعكس عليها صور الأشياء ومنها الكنز .

ثم قال : « هذا مثل الحياة المادية والحياة الروحية وهذا مثل الحياة الروحية بما فيها من حق وباطل . =

حدوده وارتفاع سمكه فوق ما يتصوره المتصورون، مغنيته عن أن يكون له مالك يفحص عنه؟ ثم إنه كيف ومن أى طريق أتى هذا الصرح ومن أتى به وأين كان قبل أن يأتيه؟ وهكذا يجيئه إلى هذه الحياة الدنيا من أتى به إليها؟ ومن أى طريق كان يجيئه؟ فهل كان يعرفه لو لم يسمعه من الناس في سن التمييز؟ ولماذا لا يندش عند ما سمع أنه خرج من بطن أمه؟ وطريق النطفة والتكوّن منها في بطن أمه ينبغي أن لا يقنعه فيغنيه عن التفتيش في مصدره، لكون ذلك التكوّن أعظم معجزة جديرة بأن ينكرها

= وختم الأستاذ مقالته هذه التي لا تخلو من مواضع تجلب الإعجاب والاستحسان، بقوله :
 « فقد أصبح الناس بين قائل يقول ليس في البيت كنز وقائل إن في البيت كنزاً يفتح بالخز والتماويل . وليس هذا ولا ذاك مما يدعو إلى اطمئنانهم . وهم ينتظرون من يهديهم إلى الكنز بما يتفق وعقليتهم وعواطفهم »
 وأنا أقول : أراد الأستاذ باختلاف سكنة البيت في وجود كنز لا يعلم محله من البيت أو عدم وجود شيء فيه غير ما يحسونه ويلبسونه ، اختلاف الناس في وجود موجود وراء هذا الكون المحسوس وهو الله الذي يعترف المؤمنون بوجوده، حينما ينكره ملاحدة الماديين والطبعيين . لكن المناسب للعقول في التمثيل عن الله أن يكون صاحب البيت المذكور الذي يتصرف فيه ويرافب أعمال الداخلين من غير أن يكون منظوراً لهم، ويعد الذين يرضى عنهم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت . . في بيت آخر أجل من هذا وأقبح ، لأن يكون كنزاً مدفوناً في محل مجهول منه . لأن الكنز مهما غلت وعظمت قيمته فلا يتصور له التصرف في البيت وسكنته ، وإنما يتصرف فيه صاحب البيت الذي يثابه أو يبي له غيره . والبيت يمكن أن يكون بلا كنز ولا يمكن أن يكون من غير مالك ولا بان . ثم لا ينفع المؤمن بمجرد الإيمان بوجود الكنز من غير وصوله إليه ، حين ينفع المؤمن بإيمانه بالله من وراء الغيب . فالتمثيل عن الله بالكنز غير ملائم من وجوه ، وإنما انجذاب العقول والأفكار في مصر إلى المال حتى في الحياة الروحية أكثر من أى شيء غيره ، آمال الأستاذ إلى ترجيح هذا التمثيل .

وأدعى ما في هذه المقالة إلى الاعتراض والانتقاد كون كاتبها قد حصر في موضعين منها وسائل الإيمان بالله من المؤمنين في خرافات المحترفين أو رياضات المتصوفين وأهل براهين علماء الكلام العقلية المنطقية ، وقد علم القارئ في مناسبة أخرى سبقت في مقدمة كتابنا هذا أن الأستاذ أحمد أمين بك من النامطين لعلم الكلام . والجواب عليه سابق في محله .

الأستاذ فريد وجدى بك، لاستحالتها لولا أن يكون له مكوّن قادر على كل شيء . ولا يمنع من إعجازها وإنكارها كثرة أمثالها ، بل كثرة الأمثال تكون معجزة ثانية وتكوّنه بنفسه من النطفة المهيّنة من غير مكوّن ومن غير شهور بذلك التكوّن. الحاصل من نفسه مستحيل عند العقل . فن كوّنه إذن وأنى به إلى صرح الكون ومن كوّن الصرح الذى أتاه ؟ ولعل مكوّن كل من الآتى والمأتى المعجبيين واحد لا شريك له !

فهذا التفكير كان يشغل حتما ذهن كل إنسان أكثر من أن يشغله أى شيء ، لولا أنه قدم هذا العالم طفلا ليس من شأنه الإدراك والتفكير فيه وفى موجدته . وعند بلوغه سن التفكير يكون قد تقادم عهده بالعالم ونفسه وتموّد عدم التفكير . فلولا ذلك لكان كل أحد ذى عقل لا يريحه عقله عن التفتيش فى موقفه العجيب المثير كمن وجد نفسه ذات صباح فى مملكة عظيمة مترامية الجوانب أو قصر عال لم يره من قبل كما قلنا . ومع هذا فبلوغه الحلم وانكشاف غريزته الجنسية يكون له بمثابة تولد جديد منه إلى العالم وقدم جديد . وعندئذ يجب عليه أن يفهم الدافع الخلقى القوى الذى دفع أبويه إلى العمل لإبقاء النوع الإنسانى من حيث لا يشعرون على أكثر تقدير ، وهما ليسا بموجدى هذه الغريزة فيهما بل وجداهما حاضرة لما جاء أوانها كما وجدها حاضرة فى نفسه ، فن الذى أوجدها وأعدّها فينا ؟ أليس هو الذى خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجمل بينكم مودة ورحمة إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون^(١) .

فهذا أعنى بلوغ الحلم أواز التفكير للإنسان فى وجوده وموجدته وبأنى صرح العالم الذى أتاه من غير إرادة منه ولا علم . ولهذا اعتبرته شرعة الإسلام مبدأ المكافئة . فن يأكل ويشرب ويمشى فى مناكب الأرض الذلول ويشغل نهاره فى معاشه وينام ليله مستريح الجسم وفارغ البال من دون فحش عن أصله ومنشأه ومُنشئه ويدعى استغناؤه

[١] لن يوجد قول عن موقف المرأة من الرجل أحسن وأبلغ وألطف من هذه الآية .

عنه واستغناء العالم الذى أتاه، بأرضه وسمائه ونجومه التى لا تعد وتصغر بجانب بعضها الشمس التى هى أكبر من كرتنا بملايين ، أو يعيش على شك فى أمره غير حاصل على بينة منه - فهو لقيط وإن عرف أباه وأمه ، وإن شئت فقل لقيط أبويه .

وجلة القول أن الدين الذى يشاطر العقل فى كونه أشرف مميزات الإنسان - حتى إن كثيراً من الفلاسفة الغربيين عرفوا الإنسان بأنه حيوان له دين -^(١) وعلى رأسه الإيمان بوجود خالقه والإذعان لسلطته عليه فوق كل السلطات ومدينيته له فوق كل المدينيات ؛ يمز على الكريم أن يكون موقفه من قلبه موقف المتطفل الذليل تبعده عنه شبهته فى صحته وتقربه إليه شفقة الوراثة عليه ، تفكيره فيه - إن كان يفكر - يجعله فى قلق واضطراب دائم لا يطمئن إلى الإيمان ولا يبحر بالكفر فيبيت بينهما حائراً أو يأوى إلى إقبال بحته وعدم الالتفات إليه كائناً ما كان أمره من الحقبة والبطلان... كمن يمرن نفسه من أناس المدنية الحديثة ويروضها على تعطيل حاسة الغيرة الجنسية على قرابته من النساء ، وإن كان المدرِّبون على التغاضى والتسامح ورحابة الصدر بشأنها، يماكسون الحقيقة فيسمونها الحرية . لكن الرجل رجل الكرامة والفطرة السليمة يبيت على الجمر ولا يبيت على مثل تلك العقليات الفاسدة المخدرة لما فى فطرة الإنسان من الفرائز السامية الحية المتعلقة بدينه ودنياءه ، ويمد مكافحتها من أشرف الجهاد .

[١] وقال « أجوست سبانيه » أستاذ الفلسفة بجامعة باريس فى كتابه « فلسفة الدين » :
« إن الديانة من لوازم الإنسان إلى حد أنه لا يستطيع أن يقلعها من قلبه إلا إذا حكم على نفسه أن يفضل عن نفسه وأن يلاشى فى ذاته كل خصائص الإنسانية . »

المقارنة بين الإسلام والنصرانية

المسألة الثانية من المسألتين اللتين قدمنا البحث فيهما على الدخول في صميم الباب الأول : أنا نقارن بين الإسلام والنصرانية بمض المقارنة ، مع عدم كون هذا البحث من موضوع الكتاب ، وذلك لأن الشيخ محمد عبده سلك في مناظرة الأستاذ فرح أنطون - التي جعلنا هذا الكتاب استثناءً تلك المناظرة ، وقد ذكرناه من قبل - طريقَ الحجة على النصرانية ، ففتح السبيل لأن يقول خصمه :

« إن المدعو الحقيقي للإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية والقونفوشيوسية والوثنية في هذا الزمان لم يعد منها بل صار خارجاً عنها ، فهو عدو جديد أخرجته التمدن الجديد . وهذا العدو اللدود تطربه أصوات تنازع الأديان بعضها مع بعض ويتلج صدره سروراً كلما رآها يكفر بعضها بمضاً ويظلم بعضها على بعض . وهذا العدو الذي يهددها على السواء والذي إذا استطاع هدم واحدة منها هدم معها الباقيات بلا مراء ، هو المبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواء » .

وأنا ما كفتُ أريد أن أدخل في هذا البحث لولا أن دخلني الشيخ وأدخل خصمه الذي عاب على مناظره الكلام على النصرانية وأشار إلى العدو الحقيقي لجميع الأديان في هذا الزمان . ثم ما لبث أن اشترك مع ذلك العدو اللدود وهاجم الأديان كلها وفيها دينه ودين مناظره .. وكان السبب في انقلابه إلى جانب العدو كون دينه النصرانية التي لا يمكن الدفاع عنها ، فكأنه لما عجز عن مناصرة دينه أراد التعمزى عنه بتعميم البلية .

ثم إن الأستاذ المناظر عدل عن المدالة حين ساوى بين الأديان في كونها عرضة لخطر الانهدام بالمبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل ، لأن تلك المبادئ إن كانت

كما قال مبنية على البحث بالعقل فلا يخافها الإسلام . أما إذا خرجت المبادئ المذكورة عن حدودها المقولة فهي تختلف عندئذ لا مع الإسلام فقط بل مع العقل أيضا والإسلام لا يخافها في هذه الحالة أيضا .

نعم هناك دين يخاف كل شيء مبني على البحث بالعقل وهو النصرانية . فمع أني ما كنت أريد أن أحمل عليها وأتبع أثر الشيخ محمد عبده في ذلك عند استئناف المناظرة الجارية بينه وبين خصمه ، لا أرى اليوم مندوحة عن الكلام على النصرانية لسببين أولهما أن الأستاذ مناظر الشيخ المتظاهر بالمحافظة على كرامة الأديان عامة ، لم تمنعه نصرانيته عن انقلابه ضد الأديان بسلاح المبادئ المادية التي جبل منها عدواً لدوداً لها ، فاستوجبت هذه التسوية بين الأديان من الأستاذ أن تثبت الفرق بين النصرانية وسائر الأديان لاسيما الإسلام . وثانيهما أن النصرانية أضرت بالمسلمين خاصة والبشر عامة .. ذلك أن القدر شاء أن تكون للغربيين في الأعصار الأخيرة قوة وغلبة على أumm العالم ، وصادف أنهم كانوا من قديم الزمان اعتنقوا المسيحية ديناً ... فلما أخذوا يرتقون في العلوم والصناعات رأى عقلاؤهم أن دينهم لا يتفق مع العقل والعلم ، وعز عليهم أن يبحثوا لهم عن دين آخر أو شغلهم عن البحث مشاغلهم الكثيرة ، وخصوصاً أبعثهم عن الإسلام ودرسه الدعائيات المتواليه ضده لعداوة راسخة ترجع إلى أزمنة زحف الصليبيين إلى بلاد الإسلام ثم زحف العثمانيين إلى بلاد النصارى^(١) .

ولما رأوا عدم ائتلاف دينهم بالعقل والعلم وزعموا أن كل دين كالفصريانية فعند ذلك خرج بعضهم على الأديان ودعا الناس إلى الإلحاد وكثير منهم اتخذوا لهم ديناً فلسفياً مبنياً على العقل المحض^(٢) .

[١] والقليل من النصارى الذين درسوا الإسلام كالمستشرقين درسوه بأعين كلها بغض الإسلام وعقول شوشها منطق النصرانية .

[٢] قاتهم أن الدين يكون مقولاً ولا يكون عقلياً أى من موضوعات العقل ، لأن الدين =

وقتلوا مسألة الألوهية بحثاً من غير تعرض لمسألة النبوة والوحى - كما قال العالم الكبير مترجم كتاب بول ثرانه إلى التركية - فأوشكوا أن يتفقوا على القطع بوجود الله مع الاختلاف فى حقيقته . وملاحظة الماديين سبجوا فى مشكلة بعد مشكلة لإيضاح الكائنات، ووقفوا فى حيص بيص عند تفسير الحياة والعقل والإرادة بالأسباب الطبيعية.. وفضلا عن هذه الموجودات العالية فإنهم لم يفهموا على الرغم من كونهم ماديين ماذا يفرق بين الأجزاء الفردة للمادة وبأى مبدأ يوضح ما بينها من المناسبات والمواصلات الحركية وغير الحركية ؟ والذين فهموا ذلك من الماديين اعترفوا باستناد المادة إلى الله الذى يمسك السماوات والأرض أن تزولا .. فما من مانع عن القول بأن فكرة الإله الواحد هى السائدة الناجحة اليوم بين علماء الغرب ، وفيها تصديق الأنبياء عليهم السلام فى دعوتهم الناس إلى التوحيد من دون تصديقهم فى نبوتهم كما نهىنا عليه .

وكان مقلدى الغرب فى الشرق سهل عليهم اتباع النفاة من الغربيين سواء كانوا نفاة الإله أو نفاة الأنبياء، لأن هؤلاء المقلدين لا يعرفون الإسلام بالمرّة ولا يدرسون^(١)

= الذى هو إلهى بالطبع يجب أن يأتي من عند الله . ولذا قال بول ثرانه فى «المطالب والمذاهب» : « إن الدين يتميز بثلاثة أشياء النبى والكتاب المقدس وثالثها نجيته إلى ما وراء الطبيعة والأخلاق . وقال « أجوست سباتييه » : « إن الديانة الطبيعية تقصر عن أن تكون ديانة ، ذلك لأنها تحرم الإنسان من الصلاة فتدفع الله والإنسان بعيدين أحدهما من الآخر فلا تكون بينهما صلة صحيحة ولا مخاطبة باطنية ولا مبادلة بينهما ولا عمل إلهى فى الإنسان ولا رجوع من الإنسان إلى الله . وإذا تعمقت فى جوهر هذه الديانة وجدتها جزءاً من الفلسفة ولدت على عهد سلطان المذهب العقلى « الراسيوناليزم » وهو مذهب فلسفى ينكر الوحى ويدعى تمثيل كل شىء بالعقل . وأصولها الثلاثة ليست إلا مواد تغلية لأرواح فيها بقيت فى قاع البوتقة التى ذابت فيها جميع الديانات المادية . [١] ومن الأسباب المؤثرة فى ذلك أن بعض العلماء بمصر بث عداوة علم السلام فى قلوب الناس ، وقد جاءت عداوته أسهل على هؤلاء العلماء والذين اتبعوهم ، من دراسة ذلك العلم كما هو حقها .

ويعرفون من فلسفة الغرب ما وصل إليهم من غير طريقها ومن غير تثبت في اختيار الكتب المؤلفة فيها ومن غير تفرغ وتعمق بعد الاختيار ، في درسها .. وخصيصاً لا يوجد فيهم استقلال الفكر في تمييز الحق من الباطل عند دراستها . وإنما يوجد فيهم ما قاله الأستاذ فريد وجدي بك عن الشرق الإسلامي - لما اتصل بعلوم الغرب ورأى دينه مائلاً في الأساطير - : « إنه لم ينبس بكلمة ورأى الأمر أكبر من أن يحاوله » . وأصل البلية كون دين الغرب النصرانية التي لا تتفق مع العقل والعلم وانهماك الشرق في تقليد الغرب . ففي الغرب نزاع وجدال بين العلم والدين ناشئ من خصوصية دين الغربيين ، وليس في الشرق المسلم هذا النزاع والجدال إلا في قلوب متلدى الغرب الذين لا يعرفون من الإسلام على الرغم من أنه دينهم إلا الاسم ، فهم يُحدثون هذا الجدال في الشرق تقليدياً لموقف الغربيين من دينهم .. فإذا تكلم أحد هناك ضد الدين كلمة فلا يُحجم المقلدون عن تكلمها بعينها ضد الإسلام ، حتى إن استبطن الإلحاد في الشرق الإسلامي الذي أبان عنه الأستاذ فريد وجدي بك إنما وقع تقليداً أعمى لأولئك الغربيين الذين وقفوا على اصطدام دينهم أعني النصرانية بالعقل ، ولم تسع درايتهم (أي انقلدين) أوجراءتهم أن يصعدوا إلى مصاف أحد الفريقين اللذين ذكرناهما من العلماء الإلهيين والمجاهرين بالإلحاد ، فاستبطنوه .

يجب تفريق النصرانية إلى صفتين : النصرانية التي جاء بها سيدنا المسيح عليه الصلاة والسلام من الله تعالى . وهي كالإسلام لا تخالف العقل والعلم ولا المبادئ المادية الصحيحة ، ولا مناوأة بين الإسلام وبين هذه النصرانية أصلاً ، ولا كلام لنا معها غير ما جاء به القرآن يصِفُنا نحن المسلمين بقوله : « الذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك » ولا مع الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده في شأنها ، عدا ما يجيء في الباب الثالث من هذا الكتاب عند الكلام على المفاصلة بين الإسلام

والمسيحية واليهودية التي خاض فيها الشيخ رشيد رضا صاحب المنار في كتاب
« الوحي المحمدي » .

والصفحة الثانية النصرانية المبتدعة بعد سيدنا المسيح ، وفيها التثليث وإصعاد
المسيح فوق مرتبة النبوة . فالإسلام يناوئ هذه النصرانية ويناؤها العقل والعلم
وتناؤها النصرانية الأولى الحقيقية ، وليس من المقول عدّها من الأديان المنزلة الإلهية .
وأجلى دليل على ذلك أن الفلاسفة الغربيين مع كونهم مسيحيين لم يتصدوا للنظر
في النبوة ولم يمتدروها مطلباً من المطالب الفلسفية كما اعتبروا الألوهية وأفاضوا في بحث
وجود الله فأثبتته من أثبت ونفاه من نفى ، ولم يتكلموا في وجود النبي وعدم وجود النبي
كلمة في حين أنهم تكلموا أيضاً في الحياة الآخرة وجعلوها مطلباً من المطالب . فإذا
تفهمون من إعغالهم الكلام عن النبوة ؟ وهل سبب ذلك كما قال العالم الكبير التركي
مترجم « المطالب والمذاهب » إلا أن يكونوا مسيحيين وإلا أن تكون نبوة المسيح
التي توارثوها نوعاً من الألوهية أي شيئاً لا يقبله العقل والعلم للبشر . وليس معنى هذا
أن العقل يقف دونها ويعترف بالعجز إزاءها بل معناه أنه يعجزها ويرفضها . فبما أن
يتخلى الإنسان عن عقله أو عن الاعتراف بهذه النبوة .. وقد تخلى المسيحيون عن
عقولهم فعلاً : فهذا الأستاذ فرح أنطون ادعى عند مناقشة الشيخ محمد عبده الذي جعل
للإسلام فضلاً من الاستناد إلى العقل .. فادعى الأستاذ في رده على الشيخ أن عدم
الائتلاف بالعقل بعم جميع الأديان ، ثم احتج إلى دفع هذه التهمة عنها فقال مغالياً إن
الدين فوق العقل !!

وأنا أقول : كما أن دعوى الأستاذ الأولى القائلة بأن جميع الأديان مخالفة للعقل
لا تصح ولا تسلم بالنسبة إلى بعض الأديان مثل الإسلام ، فكذلك لا تصح مطلقاً دعوى
كون الدين فوق العقل ولا يلتفت إليها ، والمسيحي الذي يرى عدم ائتلاف دينه مع

العقل فيقول تمليلاً لنفسه : إن الدين فوق العقل ، لا ينال بدعواه هذه من كرامة العقل وإنما يكون مستهيناً بالدين الذى لا يقبله العقل ، كما لا يكون مكبراً لثبته من يضيف إليه شيئاً من الألوهية وإنما يكون معتدياً على الله ومحترقاً لقامه جل وعلا . وكل من يدعى لنفسه العلم والفلسفة مع الدين من المسيحيين بتورطون في هذه الغلظة الكبيرة . فلما صار العقل عديم مسلوب الكرامة ومخفوض الصوت إزاء الدين سهل عليهم أن يستهينوا به في غير المواقف الدينية أيضاً ، فيجتأوا الأدلة العقلية محلاً دون الأدلة التجريبية ، وتبهمهم أصحاب الثقافة المصرية من المسلمين المقلدين للغرب المسيحي والغرب اللاديني .. حتى قال أستاذ مجلة الأزهر : « لم يمد للمنطق سلطان على الإنسان » وهذا خلاف مسلك الإسلام وعلمائه البانين عقيدة وجود الله الذى هو أعظم مطلب علمي وفلسفي على دليله المعروف والمبتهجين غاية الابتهاج من كون ذلك الدليل عقلياً منطقياً .

ولم تقتصر نسكبة الاستهانة بالعقل والمنطق في سبيل محافظة الديانة المسيحية على الإسلام خاصة وعلى الأديان عامة وفيها المسيحية أيضاً ، ضرورة احتياج كل دين سماوى إلى الدليل العقلى في إثبات وجود الله الذى هو غير منظور كما قال الأستاذ فرح أنطون . ولذا انتشر الإلحاد بين عقلاء البلاد ، ومنهم نوابغ الكتاب والشعراء في الشرق الإسلامى الذين أفضى أستاذ مجلة الأزهر عن استبطانهم الإلحاد ..

انتشر الإلحاد بين عقلاء البلاد بعد سقوط العقل من أوج سلطانه على الأرض وداسه أولئك العقلاء بأقدامهم .. فلم تقتصر نسكبة سقوط العقل عن صدارته في دولة العلوم ، على الأديان ، بل تأثرت منها الفلسفة نفسها فاستخف أولاً بفلسفة ما وراء الطبيعة القريبة الصلة بالدين ، ثم استخف بالفلسفة مطلقاً . فلم تمتد من العلوم وتحرف اسم العلم عن مسماه واحتسرك فيما لا يستحقه أكثر مما يستحق .

ولم يلبث الاستخفاف بالعقل في مرحلة من مراحل النكبات إلى أن تسود الربية في ساحة العقولات والمحسوسات حتى سىء بفهم فلسفة ديكارت الذي هدم الربية قائلا : «اشك فأدرك فأنا موجود» . ولم يهدمه إلا بعقله وفضل عقله .. سىء بفهم فلسفة ديكارت وجعل له منهج الشك في كل شيء ، فإن أريد به الشك في كل شيء لم يبق عليه برهان فلا اختصاص له بديكارت ، بل هو منهج كل عاقل ، وإن أريد به الشك في كل شيء مطلقا حتى ولو قام عليه برهان كما يدعيه الربيون فذلك الفيلسوف هادم مذهب الشك بنفس الشك، كما ذكرته آنفا وسيأتى توضيحه في عمله إن شاء الله .

عود على بدء : فلما لم يمكن الفلاسفة الغربيين البحث في هذه النبوة البعيدة عن العقل القريبة من الألوهية ، بل الملتبسة بها ، وهي النبوة في دينهم المتصورة لسيدنا المسيح ، أباطوا الكلام عن سائر النبوات المنسوبة إلى الأنبياء في غير دين النصرانية أيضا . وهذا شيء عجيب ينم على عدم تخلص الفلاسفة الغربيين في البحث والنظر عن المحاباة والتفريص ولو من حيث لا يشعرون ، فإن نقل إنهم لا يؤمنون بالإسلام ونبوة نبيه صلى الله عليه وسلم ، فاذا نقول في نبوة سيدنا موسى مثلاً ؟ إذ لا بد للمسيحيين أن يعترفوا بها ... وكيف لا ، والدين المسيحي يستند إلى التوراة والإنجيل معاً .

وحق القول أن الفلاسفة الغربيين لا يؤمنون بالنبوة مطلقاً بسبب عدم إيمانهم بنبوة سيدتنا المسيح الملتبسة بالألوهية عند المسيحيين^(١) وكون هؤلاء الفلاسفة أيضا مسيحيين إنما هو بحسب الظاهر أو بقدر الاحترام بما في وصايا إنجيل على لسان المسيح من الفضائل كما سيظهر ذلك من كلمات الأستاذ فرح أنطون ، ولا يخلو من الدلالة على

[١] نعم قد شذ عنهم الفيلسوف « هيجل » فخذ التناقض الحاصل من اتحاد الواحد والثلاثة

الذي في التثليث المسيحي وسيجيء تفصيله .

ما قلنا قول هذا الأستاذ أيضا : « إن العقلاء من الفلاسفة ينادون بإبعاد العقل عن الدين » ومعنى هذا أن العقل لا يقبل الأديان عند أولئك الفلاسفة العقلاء فيلزم أن يكون قبول القائلين إياها، من غير نظر إلى عدم قبولها من جانب العقل .. وعندى أن قولا كهذا في حق الأديان لا يكون قولا في مصلحة الأديان ولا في مصلحة هؤلاء الفلاسفة القائلين أنفسهم . ومن هذا كان ضرر النصرانية بالأديان عقليا وبالإسلام خصوصا وبالفلاسفة أنفسهم أيضا ، حيث حالت بينهم وبين النظر في النبوات التي ترتكز عليها الأديان . فبقى الفلاسفة بميدين عن نفوذ الدين الذي أنزله الله على أنبيائه ، في قلوبهم^(١) وبقى مكان الدين في قلوب المعجبين به من قريب أو بعيد محاطا بظلام الشكوك . ثم احتاج أولئك الفلاسفة اليائسون من مسألة النبوة مع اضطرابهم إلى الإيمان بالله أن يبحثوا لأنفسهم عن دين فلسفي عقلي^(٢) ومنشأ الكل عجزهم عن تأليف المسيحية بالعقل ، حتى إن بعضهم تمصبوا وهم هاملتون وتأنسوا ل من التأخرين وكيليوم دو ككام ومونتنييه وشاردون من القدماء فحاولوا هدم الفلاسفة بالحسبانية اللاأدرية ليقيموا بعدها النصرانية التي هي مضادة للفلسفة أى العلم والمقل كما في « الطالب والمذاهب » ص (٦٥) و (٢٩٥) من الترجمة التركية ؛ وفاتهم أن الدين لا يبنى على الجهل المطلق كما قال استوارت ميل ص (٢٩٥) . ولهذا المناسبة بين النصرانية والحسبانية ترى فلسفة علماء الغرب على طول تاريخها قد تسلطت عليها الحسبانية التي ابتدأت من عهد الحكماء اليونانيين والتي سفكت عنها ما يفي بحاجة قراء هذا الكتاب في آخر الطالب الأول من الباب الأول ، ولم تستطع إنقاذ نفسها من تسلطها إلا في العصر الأخيرة ، ولما تنقذ تماما . وفي مقابل هذا ترى فلاسفة

[١] وقد أعجب بموقفهم هذا الأستاذ فريد وجدى القائل بأن أجلة العلماء الفلاسفة مستفنون عن اتباع المرائع المبتذلة لكونهم أنفسهم وضاع المرائع والمذاهب .

[٢] وقد عرفت أن الدين لا يكون بغير نبي .

الإسلام وأعنى بهم المتكلمين من أول عهدهم بعلم أصول الدين ، لا يترددون في إبطال الحسابية مصدرين متونهم الكلامية بقولهم : « حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافاً للسوفسطائية » مجمعين على ذلك . والسوفسطائية الذين يعبر عنهم بالحسابية أيضاً يفكرون وجود العالم وينكرون العلم بوجوده ولا يثقون بالحواس وبكل شيء من أسباب العلم وينكرون وجود الله طبعاً لانعدام الكائنات عندهم التي نستدل من وجودها على وجوده . وهذه الحسابية تذكر بالطبع النصرانية أيضاً وآلهتها الثلاثة ، إلا أن المتعصبين للنصرانية أخذوا من الحسابية ما يستخدمونه لهدم العلم الذي يناوئ دينهم وغضوا الأبصار عما وراده .

ولما كان تعارض الحسابية بالحواس التي هي العمدة في الاعتراف بوجود الكائنات أشد من تعارضها بالعقل وكانت الحسابية قبل تقدم العلوم المادية المبنية على الإحساس والملاحظة ، قد تساير العقول وتغالطها ، أصبح تقدم تلك العلوم الذي كان الضربة القاضية على الحسابية أثر شديداً في قيمة العقل أيضاً وتولدت منها أضرار وأغلاط جديدة لا تزال تفصلها عن ذلك مناسبة تتيح لها في هذا الكتاب .

فهنا أمور ثلاثة : الإيمان ، والعقل ، والملاحظة بالحواس والتجارب والأمر الرابع العلم المبني على العقل المحض أو مع الملاحظة . فالإيمان في النصرانية يفترق عن العقل وعن العلم المبني على العقل المحض وعن العلم المبني على العقل مع الملاحظة . والإيمان في الإسلام يجمع كل ذلك حتى العلم المبني على الملاحظة كما سيأتى تفصيله . فالإسلام لا يخالف العلم بجميع أنواعه ولا يحتاج إلى هدم العلم وإنكار المحسوسات لتثبيت نفسه ، بل يُعنى بإبطال الحسابية المعادية للعلم المنكرة للمحسوسات .

نعم إن في فلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين من جعلوا الإيمان مقابلاً للعقل واعتبروه فوق العقل ، حتى إن « كانت » من كبار فلاسفة القرون الجديدة الغربيين

ينفى العلم بوجود الله مع إثبات الإيمان به ويقول : « إن الإيمان على الأكثر يكون أقوى من العلم » في حين أن علماء الإسلام قائلون بأن الإيمان غير المستند إلى العلم أى الدليل عرضة للترنزل بتشكيك مشكك .

ففي علماء الغرب من يختارون جانب العلم وينكرون الله وفيهم من يعترفون بالله مستخفين بالعلم وفيهم من يعترفون بالله من غير اعتراف بالأنبياء والحياة الآخرة وفيهم معترفون بالله والحياة الآخرة من غير اعتراف بالأنبياء . وليس في علماء الإسلام من ذهب مذهبا من أمثال ذلك ولا الإسلام بغامط شيئا مما ذكر من العقل والعلم والتجربة والإحساس حقه ، وليس الإسلام ديناً فلسفياً أى موضوعاً من قبيل العقل بل موضوعاً من قبيل الله ، لكنه دين له فلسفة واتصال بالعقل . وليست للنصرانية فلسفة . قال العالم الكبير مترجم « المطالب والمذاهب » في تاريخ الفلسفة « إبولر »^١ : « إلى التركية في المقدمة القيمة التي وضعها في صدر ترجمته .

« إن رقي أوروبا ابتدأ بسميها لإنقاذ العقل من الانطفاء إزاء تعبد النصرانية ووقفها في حدود عاطفتها القلبية . وهذا السمي حصل لأوروبا بتأثير الوجدان الحادث فيها بعد التحكك بالإسلام ، فذهنية أوروبا مدنية منصعدة متباينة العقل والعاطفة^(١) وهذا الانصداع أعظم ثلثة لأوروبا حرمة الكمال الإنساني .. وربما يجيى وقت تهدم بنيانها الحاضر ، فيجب علينا أن نرتمد خوفاً من هذه الثلثة بينما نحن غاطلون للأوربيين » .

فلو كان دين الفلاسفة الغربيين الإسلام بدل النصرانية لما رأينا دينهم في واد وفلسفتهم في واد ولما سادت فوضى الأخلاق والاجتماع في بلادهم مؤذنة بانتهاء مدينتهم إلى الدمار والانهييار . وزيادة على ذلك - وهو المهم عندنا - لما ألد العصريون منا

[١] وهذا التباين قد رآه القارئ ظاهراً في عقلية الأستاذ فريد وجدى الفتيبة من أوروبا عند ما نقلنا فيما سبق كلمة من مقالاته في مجلة « نور الإسلام » .

الذين فقدوا الانسجام الإسلامى بين عقولهم وقلوبهم بتقليد العقليّة الغربيّة المسيحيّة . ثم لو كان دين علماء الغرب الإسلام لوجدوا فى فلسفته ما ينير لهم سبل الحقيقة ، فأصبحت فلسفتهم أرق وأقوم من حالتها الحاضرة وأصبح علم أصول الدين فى الإسلام أترى بانضمام خدماتهم إليه ، وهم فى حالتهم هذه خدموه بمضى الخدمة وأيدوه بعض التأييد وإن حصل ذلك من غير قصد منهم . وأنا سأستفيد من أقوالهم فى هذا الكتاب بصدد تقرير حجتي وتعزيز قضيتي قضية الإسلام قضية دين التوحيد كما اطلع القارى على بعض نماذج من هذه الاستفادة .

يقول الأستاذ فرح أنطون منشىء مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده فى باب الردود من كتابه « فلسفة ابن رشد » ص (١٨٩) :

« ربما كان الغرض من القول بأن النصرانية دين عجائب وغرائب وأن الإسلام دين العقل ، الإشارة إلى مذهب التثليث فى الأقليم ومسألة بنوة المسيح لله ، فإذا كان هذا الظن فى محله فهو جدير بأن لا يقابل إلا بالابتسام ، لأننا نعلم أن العقلاء من إخواننا المسلمين قد عرفوا أن مسألة التثليث ليست سوى مسألة شعرية تصويرية . وأى نصرانى جاهل يقول اليوم إن الله ثالث ثلاثة ؟ بل هم يشبهون الألوهية بالشمس وما فيها من التثليث أى ذاته وحرارته وضياؤه . ولا ننكر أن هذا التشبيه يخالف مذهب الفلاسفة لأنه يقتضى أن يكون « الواحد الأحد » كثرة ، ولكنه ما العمل ؟ فإنه كما أريد تمييز صفات الخالق جاءت الكثرة .. تلك الكثرة التى صمق بها الغزالي فلاسفة العرب ، ولذلك كان المعتزلة وهؤلاء الفلاسفة ينفون الصفات عن الخالق كاستحالة إثبات العلم والإرادة والقدرة له . ومتى صبح هذا فقد نفى التوحيد عن كل أمة وكل ملة ، ولزمهن الشرك جميعا لأن جميعهن يثبتن للخالق صفات عديدة متناقضة (!) فالخلاف الأساسى إذن على نفى الصفات وإثباتها . وبما أن المايين المسيحيين والمسلمين

واليهود متفقون على إثباتها فلا فرق بعد ذلك بينهم قطعيا . إذ قال بعضهم روح الله وكلته وقال بعضهم يمين الله وعرشه وكلامه أو غير ذلك . ذلك أن كل هذه الصفات مجازية تصورية وهى ضرورة لعامة الناس الذين لا يفهمون الدين إلا من قبيل التخيل كما قال ابن رشد (ص ١٠ سطر ٩) ولأن اللغة البشرية قاصرة . فمسألة التثليث إذن ليست إلا مسألة شعرية تصورية من هذا القبيل وقد شهد بذلك كثيرون من إخواننا المسلمين منهم كاتب فاضل كتب فى مجلة « الوسوعات » منذ بضع سنين قولنا نقلناه فى الجزء الثانى عشر من السنة (يعنى من الجامعة) وهذا نصه : « النصرانى يقول بالأب والابن وروح القدس وإن كان لا يرى فى الحقيقة غير إله واحد » .

« هذا ما يقال فى مسألة التثليث وبه تزول عقبة بين عقلاء الفريقين . بقيت العقبة الأخرى وهى بنوة المسيح لله ^(١) .

« ولو لم تكن « الجامعة » قد نشرت فى هذا العام كتاب « تاريخ المسيح » بقلم « رنان » للزمنا أن نذهب بهذا الموضوع . أما وقد نشرنا هذا التاريخ وعرفنا صداه بين المسلمين والمسيحيين فى الشرق والغرب فقد صار الكلام عن بنوة المسيح لله من قبيل تحصيل الحاصل . وحقيقة المسألة أن الإنجيل يسمى البشر « أبناء الله » كما يسميهم

[١] لا تنحصر العقبات بين الإسلام والنصرانية فى هاتين العقبتين اللتين سندرسهما تفصيلا بل هناك عقبة بارزة لم يفكر فيها الأستاذ فرح مع كونها بسيطة سهلة الإدراك . ولذى أرى من الواجب هنا التنبيه عليها فى اختصار استدراكا للنقص ، وليكون جوابا لأناس بين قراء هذا البحث يحتمل أن يجدوا فى نقده إنباء للمسيحيين . وهذه العقبة أنا نحن المسلمين نؤمن ببنوة سيدنا المسيح ، وهم لا يؤمنون ببنوة سيدنا محمد صلوات الله وسلامه عليهما . وهى عقبة بين المسلم والمسيحى لاتنطليها المحاملات اللغوية من الجانب الذى لا ينصف ولا يعترف بالحق ، ولا يبادل أذاها أى قول مؤذ من الجانب الآخر ، لا سيما إذا كان القائل لا يقصد به إلا النصيح والإرشاد إلى الحق . فإذا كان المسلم ينفى الألوهية أو البنوة لله عن سيدنا عيسى فلا ينفيها ليثبتها لسيدنا محمد . فى حين أن المسيحى لا يثبت لسيدنا محمد ما تثبته لسيدنا عيسى

القرآن « عباد الله » على سبيل الاصطلاح ، وإذا وجه اعتراض على تسميته « أبناء الله » التي وردت ألف مرة في الإنجيل « فعباد الله » لا تسلم من الاعتراض أيضا . ذلك أن الإنسان لا يريد أن يكون عبداً لأحد وإذا كان الله قد خلقه ليَجعل عبداً له فقد ظلمه .. أجل إن الإنسان الذي يحمل في داخله روح الله من حقه أن يطلب أن لا يكون عبداً بل حراً . ومن ذلك يظهر أن كل تسمية لا تسلم من الاعتراض وأن هذه الاصطلاحات يجب التسليم بها كما هي لأنها لا تخرج عن أن تكون اصطلاحات . « فإبناء الله » إذن لا يقصد بها غير المعنى المجازي وكل إنسان صالح فيه روح الله يكون من هؤلاء الأبناء وهم يعتبرون أن أكبر هؤلاء الأبناء ذلك الابن الذي اجتمع فيه من روح الله ما لم يجتمع في سواء وهو الذي تنحنى له اليوم تيجان القياصرة والملوك والرؤساء في جميع أنحاء العالم ، وما عدا هذا فالقرآن يشهد للمسيح بأنه روح الله فهل ترك هذه الشهادة وتمسك بتسمية عامية مجازية تأييداً لحجتنا وإبقاء للنزاع والنفار ؟ إذن فكل مسلم عاقل يعرف في هذا الزمان أن اعتقاد عقلاء النصارى بالمسيح موافق لشهادة القرآن .

« فمن كل ما تقدم يتضح ثلاثة أمور .. الأول أن القول بأن الدين دين عقل قول مناقض لكل دين وكل عقل لأن العقل مبني على المحسوسات ولا تعرف نواميس غير نواميسها والدين مبني على الغيب^(١) .. الثاني أن الخلاف بين المسلمين والنصارى بشأن التوحيد والتثليث ولاهوت المسيح خلاف مقطوع لدى عقلاهم لأن الفريقين متفقان على الحقيقة المؤيدة بكتايبهما ولا يروج هذا الخلاف منهم أحد إلا من كان له مصلحة خصوصية في ترويجه .. الثالث أن تفاضل الأديان وتنافسها يجب أن يكون مبنياً على ما فيها من الآداب والفضائل لأن هذه هي أساس الشرائع والأديان وفيما

[١] إن الأستاذ فرح أنطون أصاب في استعمال « الغيب » الذي ينبئ عليه الدين ، مقابل المحسوسات في حين أن الأستاذ فريد أخطأ خطأ عظيماً فاستعمله متابلاً للواقع (راجع الجزء الأول ٣٩٢)

عدا هذه الفضائل والآداب لجميع الأديان متشابهة لأن مبادئها وأصولها مشتركة وهي غير معقولة » .

نقلنا كلام الأستاذ فرح أنطون بنصه على طوله لتظهر للقارىء عقليته في شأن الأديان مطلقاً حال دفاعه عن النصرانية . والآن نشرع في نقد ما يحتويه من مواضع النظر غير مقيدتين في ترتيب النقد بترتيب كلامه :

(١) نرى الأستاذ يحاول ملافاة ضعف النصرانية تجاه البحث والمناظرة العلمية، بتيجان ملوك العالم وقياصرته ورؤسائه الأقوياء المسيحيين . ونراه قد نسى ما كتبه في ص ١٦٦ من كتابه وهو : « إن الملوك والرؤساء في أوروبا عادوا لاستعمال الدين في أغراضهم لا تدبيراً لأرواح رعيّتهم بل محاربة للمبادئ الاشتراكية والجمهورية التي يحشون على عروشهم منها . وإذا كان الآن للدين موضع في قصور الملوك في أوروبا - أولئك الذين يخالفون بأعمالهم كل سطر من إنجيلهم - فما موضعه إلا هذا الموضع ولا ريب عندنا أن الدين يفقد شيئاً كثيراً من كرامته ووظيفته إذا اتخذ آلة للإنفاذ الأغراض ولم يطلب لذاته وفضائله » .

فنرى العجب أن الأستاذ قائل هذا القول يريد أن يكسب^(١) الدين المسيحي كرامة من تيجان أولئك الملوك المسيحيين غير المخلصين في دينهم . وقال في ص نفسها أيضاً : « إن أوروبا تتخذ الدين آلة لما ذكرنا فهي تبني الدين على السياسة لا السياسة على الدين » .

وقال في ص ١٧٠ : « فالدين إذن ليس إلا آلة في أوروبا في هذا الزمان ولكن حاشا لنا أن نطلق القول إطلاقاً عاماً وإنما نريد هنا بالدين الدين المقرون بالحكومات والنازل في قصر الملوك » .

[١] من كسبته مالا فكسبه ولا يقال أكسبته .

وأنا أقول زيادة على ما قاله الأستاذ : لا شك في أن الملوك ورجال حكوماتهم يلاثم أهواءهم الدين الذي يخلى لهم الجو ويقول كما في ص ١٨٧ من كتاب الأستاذ : « لا تقاوموا البشر بل من لطمك على خدك الأيمن فحوّل له الآخر » وكما في ص ١٩٣ : « إن الرجل المسيحي يعلم أن السعادة محال في هذه الدنيا ولذلك يقبل أى حاكم كان ولو كان رومانيا وثنيا » لا الدين الذى لا يقبل أن يحكم عليه الملوك بل يريد أن يكون هو حاكما عليهم والذى يقول كتابه : « فن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله » . ويقول : « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تمتدوا إن الله لا يحب المعتدين » ويقول نبيه : « لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق » . ويقول : « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » .

ولما أن الإسلام يأبى الذل والعبودية للبشر فلا تأمن الدول على مستعمراتها التي يسكنها المسلمون وتضيق عليهم الخناق أكثر من غيرهم وتخاف القرآن وتضمر للإسلام عداوة تجعلها تسمى لإزالة آثاره من وجه البسيطة . وقول الوزير الإنكليزى « غلادستون » في القرآن معروف .

ثم إن الحكومات الغربية مسيحية بالاسم ولادينية في الباطن ورجالها لادينيون لأن العقلاء الذين يكون رجال الحكومات منهم لا يقبلون الدين الذى لا يقبله العقل ، ولذا اختاروا فصل الدين عن الدولة . ومقلدوا عقلاء الغرب في الديانة الاسمية من المسلمين الذين يجهلون الإسلام فيقيسونه على دين الغربيين في عدم المقولية، يجهلون الحكومات في بلاد المسلمين مفصولة عن الدين كما في الغرب لو استطاعوا ، ولو أن الإسلام يتفق مع النفاق .

ومن أهم الأسباب التي تستميل بحكومات أوربا إلى النصرانية وتنفرها عن الإسلام - وتنفر حكومات البلاد الإسلامية الجديدة المقلدة أيضاً ، موقف المرأة في المجتمع

الأوربي لأن الإسلام يقيم حاجزاً بين الجنسين ويمنعهما من الاختلاط المكشوف الذي تنجذب نفس الإنسان إليه طمعا وتصعب عليها مقاومة ذلك الانجذاب لاسيما بعد أن تموّد الإنسان الاختلاط الحرّ ونشأ في أحضان تلك العادة ، في حين أن أوربا المسيحية تحلّ السبيل على الرجل والمرأة للاستمتاع من هذا الاختلاط حتى في الكفائس وتراه المسيحية ولا تمنعه .

وقد قلت في كتابي المسمى « قولي في المرأة » ص ٢٥ : « إن احتجاب المرأة كما يكون تقييداً للفوضى في المناسبات الجنسية الطبيعية ويضاد الطبيعة من هذه الناحية ، فهو يتناسب مع الغيرة التي جبل عليها الإنسان ويوافق الطبيعة من الناحية الأخرى . إلا أن الغيرة غريزة تستمد قوتها من الروح والتحرر من القيود في المناسبة الجنسية غريزة تستمد قوتها من الشهوة الجسدية فهذه تغري بالسفور والاختلاط وتلك تقيّد على الابتعاد ، وبين هاتين القوتين تجافٍ وتحاربٌ يجريان في داخل الإنسان . فالمدنية الغربية انحازت إلى الطبيعة الأولى وقررت أن لا تحرم المنتسبين إليها التمتع الجاذب الخلو في سفور النساء واختلاط الجنسين في الأندية ومحافل الأنس والمهر وضجّت بالطبيعة الثانية في سبيل ذلك التمتع ، فالرجل الغربي يخاطب نساء الناس ويقبل أيديهن - نيابة عن خدودهن - ويخالسهن بل يخاصرهن سافرات ونصف عاريات ، مقابل التنازل من غيرته على زوجته وأخته وبناته فيخالطن غيره ويخالسهن ويخاصرهن ، ويرى أن عدد ضحاياه قليل بالنسبة إلى مكسوباته وربما لا يوجد من يضحي فيخلص له الربح ، والحفلات الراقصة التي هي من لوازم المدنية الاجتماعية في الغرب ليست إلا تأييدا علنيا للممارسة المحتلطة وتقريباً لأحد الجنسين من الآخر تقريبا جسمانيا ، وقضاء على الغيرة بين ظهرائي من يتوقع منهم التحمس لها ، فكأن تلك الحفلات أفراح القران العام .

« والقضاء على الغيرة بلغ عند مدنية الغرب مبلغ اعتبارها من النقائص الخلقية

على الرغم من شعور الإنسان بفطرته أنها فضيلة » .

وقلت في ص ٤٥ « ومن العبث الواضح بالمقول ما قرأته في جريدة «الأهلام» نقلاً عن مقال مكتوب في مجلة غربية « ريدرز ديجست » تمد فيه الصفات التي يجب أن يتحلى بها الشاب المصري : « كذلك يجب أن يتعلم الشاب الرقص لأنه بجانب كونه رياضة بدنية فهو فن يُنمى فيه روح الفضيلة ويعوّد النظر إلى الجنس اللطيف بعين مجردة عن الخسة والشهوات » .. يفهم من هذا أن المدنية الغربية تواضعت مع التمسكين بها على أن تباع الرذيلة في سوقها باسم الفضيلة . وسبب نفاق هذا البيع أنه يتضمن لذة مادية للمتبايعين فيُهتَك في سبيلها الحياء ويسمى الاعتقاد والإيمان على قضاء الشهوات وعلى الأقل شهوة ضم النساء الكاسيات العاريات إلى الصدر ، فضيلة وتجرداً عن الخسة والشهوة ، ويقال في المرأة فتُغاب على الإسلام فضيلته المانعة من سفور النساء واختلاطن بالرجال الأجانب والتصاقن بهم ، حتى يحتاج الإسلام من هذه الناحية إلى دفاع عنه يمتد على طول اعتداءات المباشين ، في حين أن الحضارة الغربية القاضية على الفضيلة . البنية على أساس قضاء الشهوة سالمة عن التنديد والآهام . وهذه الماكرة بالحقائق تروج بفضل تعصب الغربيين لها ينسب إليهم من التقاليد وضلال أبناء المسلمين صراطهم المستقيم . ولو لم يكن وراء الحياة الخليعة المختلطة ما يؤيدها من قوة الغرب وشوكته ، لكفت أن تعد سواد وجه لأي قوم اختارها . ولهذا كانت مسألة المرأة أعظم حازز بين الإسلام والمدنية الغربية^(١) فالاسلم لا يقبل الحياة العارية المختلطة مادام إسلامه يصح له والغربي لا يرى كحجاب النساء أكبر مانع في اختيار الإسلام ديناً له .. وربما لا يشك في كونه أحق الأديان بالقبول ، لكنه

[١] لا يظن القارئ من قولنا بأن المدنية الغربية لا تقبل احتجاب المرأة ، أن المدنية نفسها توجب عدم قبوله ، فقد رأينا متبذري الهند أيضاً البعدين عن التمدن لا يريدون حجب نسائهم على تقدير اعتناقهم الإسلام ديناً .

يصعب عليه فراق ما تموّده من الحياة المختلطة بالنساء وفيها حظ عظيم للنفس الأمازة بالسوء» .

واليوم أقول إن مسيحية الغربين وأغنى المسيحية الموضوعة بعد سيدنا المسيح اثبتت بهذه الحياة المختلطة الخليعة وتساحت معها^(١) فهذا الدين الذي يقال عنه دين السلام والمحبة وسع التحابّ العام بين الجنسين أيضاً . لكن الإسلام الغيور على أعراض الناس المقومها كأرواحهم لا يأذن للنساء المسلمين أن يتبرجن إلا لأزواجهن ، ولا يسمح لأحد غيرهم أن يلامسهن فيقضى بعض شهواته منهن حتى ولو سمحوا هم أنفسهن ، لفساد غريزة الغيرة فيهن... لا يسمح لهم بذلك مادامت البلاد بلاد الإسلام ورجالها الآمرون والناهون بها رجاله ، كما لا يسمح أن يقضى تمام شهوته . وشرعة الإسلام على مذهب الإمام أبي حنيفة تحكم بالمسة بين الرجل والمرأة الأجنبية من لمسات الحياة المختلطة المنطوية حتماً على الشهوة ، بالمصاهرة بين الطرفين فتحرّم أصول أى منهما وفروعه على الآخر .

(٢) يقول الأستاذ فرح أنطون : « إن القول بأن الدين دين عقل قول مناقض لكل دين وكل عقل لأن العقل مبنى على المحسوسات ولا يعرف نواميس غير نوااميسها والدين مبنى على الغيب » .

ونحن نقول إذا قال مسلم يباهى بدينه إن الإسلام دين العقل فراده أنه دين يتفق مع العقل ولا يناقضه كالتصراية وليس مراده أن الإسلام دين اخترعه العقل حتى يناقض ذلك القول كل دين وكل عقل . أما حصر ما يبنى عليه العقل في المحسوسات

[١] ومن المؤسف أن الإسلام أخذ هو الآخر أيضاً يتسامح مع هذه الحياة السافرة المختلطة الشائعة في تركيا ومصر الجديدين . ولم يبق فرق التسامح الجنسي بين الإسلام والمسيحية في هذه البلاد إلا أن المسلمين والمسلمات المتبرجات لا يصاون بعد في المساجد جنباً إلى جنب كما يصلى النصارى في كنائسهم مع المصليات المتبرجات .

وحصر نواميسه في نواميسها فالعقل لا يقبل هذا الحصر وهذا التضيق ، وإلا يلزم أن لا يتخطى العقل إلى ما وراء المحسوس فلا يبقى فرق العقل والحس بمضهما من بعض ، مع أن دائرة العقل أوسع بكثير من دائرة الحس^(١) وإن الإنسان يمتاز عن البهائم بعقله لا بحواسه ، بل الإحساس في البهائم أقوى منه في الإنسان . وقد عرفوا الإنسان بأنه حيوان مستعد للاستدلال العقلي وبأنه حيوان له دين ، فالعقل والدين من خواص الإنسان . وهل يعقل في خواص الشيء أن يتزاحم بمضهما مع بعض ؟ قال « ا. رابو » في كتابه « دروس الروحانيات » : « إن الأخلاق والصنعة والدين لا تجتمع في غير الإنسان ، وذلك لأن العقل من خواصه » لكن قول الأستاذ فرح بحصر مبنى العقل في المحسوسات يجعل العقل في حكم المدم ويجعله لا يعترف بوجود ما لا تراه الميرون أو تلمسه الأيدي ، ومن هذا الأصل الفاسد يستنبط عدم وجود الله عند العقل لكونه غائبا عن الحس .. وبطلانه ظاهر ، حتى إن الأستاذ فريد وجدى بك مع اشتراكه هو والأستاذ فرح في عدم الإيمان بالغيب لا يدعى أن العقل لا يعترف به ، وإنما يدعى عدم كفاية اعتراف العقل .

فمسألة كون الدين مبنيا على الغيب المشار إليه في قوله تعالى « ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب » أوقعت كلاما من الأستاذين في الخطأ مع الفرق بين خطأيهما . فخطأ الأستاذ فريد أنه اعتبر الغيب خلاف الواقع فجعل الإيمان بالغيب إيمانا بخلاف الواقع وجعل كتاب الله يُدنى على الإيمان بخلاف الواقع .. وهذا خطأ فاحش من رئيس تحرير مجلة الأزهر . لأن المراد من الغيب ما غاب عن الحواس ولا يتناهى

[١] فهل الأستاذ لا يصدق وجود عقله بعقله ؟ لكون العقل عنده لا يصدق غير المحسوس وإنما يصدق بعقله كما فعله بالدين ، حيث أخرجه من دائرة العقل وخصه بدائرة القلب وسيجيء أنه .

كونه حقا وواقعا . والأستاذ فرح ما أخطأ في فهم معنى الغيب حيث جعله مقابل المحسوس كما جعلنا ، لكن أخطأ في جمل الغائب عن الحواس غائبا عن العقل أيضاً . ولا يكون الإيمان بالغييب الذي هو الإيمان الديني غائبا عن العقل ومناقضا له حتى نعلم هذه الناقضة لجميع الأديان كما ادعاه الأستاذ ، وإنما يناقض الدين العقل بانطوائه على عقيدة إلهية لا يقبلها العقل ككون الإله الواحد بالذات ثلاثة بالذات .

يقول الأستاذ مستمرا على خطائه : « إن جميع الأديان متشابهة فيما عدا الآداب والفضائل لأن مبادئها وأصولها مشتركة وهي غير معقولة » .

وأنا أقول : « إن ربي جميع الأديان في أصولها ومبادئها المشتركة بعدم المعقولة طعن عظيم في الأديان يعدل إبطالها .. فليتنظر القارىء من الأستاذ الدافع عن النصرانية ، سوء نظره في الأديان كلها ، وماذا حاجته إذن إلى تأويل ما في دينه مما لا يقبله العقل كالثلثية والأبوة والبنوة ، بعد اعترافه بعدم معقولة الأديان في مبادئها وأصولها المشتركة التي هي مبادئها وأصولها الرئيسية ؟ ومنه يعلم أن الأستاذ نفسه غير مقتنع بكونه رد دينه غير المعقول من أساسه إلى المعقولات بتلك التأويلات . والذي نعلمه نحن أن نقاط الاشتراك بين الأديان الحق السماوية كالإسلام واليهودية والنصرانية يلزم أن تكون أقوى مافيهما وأخلفه وأسلمه من النسخ والتعديل والتأويل ، كسألة التوحيد وإنزال الكتب وإرسال الرسل وتأيدهم بالمعجزات والبعث بعد الموت والحساب والثواب والعقاب .. وكل ذلك معقول كما سننتبه في هذا الكتاب ، وإن لم يكن معقولا على مقياس عقول بعض الناس مثل الأستاذ فرح مناظر الشيخ محمد عبده ، لعدم كونه محسوسا . إذ لو لم يكن معقولا كان محالا ولم يكن حقا وواقعا .. إلا أن الأستاذ فيه مرض الأستاذ فريد وجدى بك وعقليته التي تزعم استحالة معجزات الأنبياء والبعث بعد الموت عند العقل ، وإلا أن عدم المعقولة الذي يلزم المسيحية ليس يعيب في نظره أى الأستاذ فرح . فن هذا يحاول أن يرى به جميع الأديان فيخفف عن المسيحية

بهذا الاشتراك.. وستعرف الفرق الواضح بين الإسلام والمسيحية في هذا الشأن المهم. فإن كان عدم المعقولية عيباً فافعله الأستاذ من رعى الأديان كلها به إهانة للأديان عظمية، وإن لم يكن عدم معقولية الأديان يعدّ عيباً عليها عند الأستاذ فهذا استهانة بالعقل أية استهانة .

ويقول الأستاذ ص ١٢٢ : « إن العلم يجب أن يوضع في دائرة العقل لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان وأما الدين فيجب أن يوضع في دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب المقدسة من غير فحص في أصولها ». ويقول في ص ١٨٢ : « إن الدين متى صار عقلياً لم يعد ديناً بل أصبح علماً^(١) إذ ما هو الدين ؟ هو الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحى ونبوذة ومعجزة وبعث وحشر وحساب وثواب وعقاب وكلها غير محسوسة ولا مقولة ولا دليل عليها غير ما جاء في الكتب المقدسة^(٢) . فمن يريد فهم هذه الأمور بعقله ليقول إن دينه عقلى ، ينتهى إلى رفع ذلك لاحتمال . وهذا هو السبب في قسمتنا الإنسان في الجزء التاسع من « الجامعة » إلى عقل وقلب ، تلك القسمة التي رد عليها الأستاذ (بمعنى مناظره الشيخ محمد عبده) في رده الرابع دون أن يقنعنا . ولا يمكن أن يوجد

[١] سيأتى منا أن أساس الدين في الإسلام ما هو بعيد عن العلم إن لم يكن العلم نفسه .

[٢] ماذا يكون جواب الأستاذ لو سألناه : بأي حق يسمى تلك الكتب ، الكتب المقدسة ما دامت لا دليل على ما جاء فيها ؟ فإن قال لأنها جاء بها الأنبياء عليهم السلام ، قلنا لا نبي عندك ! لأن العقل لا يقبل النبوة لكونها غير محسوسة ولا مقولة ولا دليل على وجود الأنبياء غير ما جاء في كتبهم أنفسهم . وإن قال إن نبوتهم ثبتت بالمعجزات التي ظهرت على أيديهم ، قلنا لا معجزة عندك والعقل لا يقبلها ولا دليل على ظهورها في أيديهم غير ما جاء في كتبهم . بل يقال للأستاذ : من أرسل هؤلاء الرسل وأنزل عليهم تلك الكتب ؟ فإن قال : الله ، يقال وجود الله غير معقول عندك لكونه غير منظور ولا دليل على وجوده غير ما جاء في كتب الأنبياء الذين لا دليل على كونهم أنبياء ولا على كون تلك الكتب كتباً إلهية مستندة إلى وحى من الله لأن الوحى أيضاً غير معقول عندك ، لكونه غير منظور ولا دليل على وقوعه غير ما جاء في تلك الكتب نفسها . .

في العالم دين عقلى إلا إذا كان ذلك الدين يُثبت بأدلة عقلية مبنية على الامتحان والتجربة والمشاهدة نفس الإنسان الخالدة والآخرة وبعث الأجساد والثواب والعقاب والوحي والحق سبحانه وتعالى. ولذلك كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين في كل ملة (!) ينادى بإبعاد العقل عن الدين ، أما عقلاء الفلاسفة فإنهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس وذلك للضرر من جراء هذه المقاومة ، وأما رجال الدين فللفراز من برهان العقل الذى يهدم كل شيء لا يقع تحت حسه .

أقول : إن الأستاذ أنكر عقله مرة أخرى وأنزله منزلة الحس وهدم أسس الأديان قاطعاً علاقتها بالعقل ... فالذين عنده حتى القول بوجود الله لا يقبله العقل ولا العاقل مع أنه يدعى كونه مسيحياً صمياً^(١) فهو ينكر الدين ولا يدري أنه ينكره ، وهل

[١] قال في ص ٨٧ : « إن الدين في غنى عن دفاعكم (يخاطب مناظره) ودفاعنا ونحن ننزه الأديان التي هي سلم مدنية الشعوب وروح حياتها الأدبية عن أن يحتاج إلى دفاع ، لأن ذلك بمثابة الدلالة على ضعفها متى أصبح الدين ضعيفاً فإذا يفيد دفاعنا أو دفاع غيرنا ؟ »

أقول الأستاذ يتكلم بالنظر إلى النصرانية التي هي دينه ودين الأمم المتغلبة اليوم على الأرض. فإذا كان دين لمتغلبة القوة والغلبة المالية هكذا يأخذ الدين قوة من قوتهم ولا يحتاج إلى قوة الحججة والبرهان كما قال الأستاذ وصدق بعض الصدق ، لكن الإسلام والمسلمين في زماننا على العكس ، فهم ضعفاء في الأرض على الرغم من كون دينهم أقوى الأديان حججة وبرهاناً . ثم إن هذا الدين القوي يمتريه وبالأأسف ضعف من المسلمين حيث لا يستفيد المسلمون قوة من قوة دينهم لكون الشيطان استولى على قلوبهم زيادة على استيلاء الغالين على كياناتهم . وإن في موقف يذوب له القلب من كمد حيث أطل إزاء استنفاء الأستاذ عن الدفاع عن دينه المحتاج إلى الدفاع ، في حاجة ملحة إلى الدفاع عن ديني الفنى عنه ، لا في حاجة إلى الدفاع عنه تجاه الأستاذ فرح أنطون فقط ، بل أكثر منه تجاه المسلمين المتقنين المصريين الذين انجذبوا إلى التبريين الأقوياء ولكنهم لم يقتبسوا قوة من قوتهم وإنما اقتبسوا ضعفاً دينياً من موقف دينهم الضعيف المحتاج إلى الدفاع .

وقال في ص ١٤٢ : « ليس بهم عقلاء المسيحيين أن يخال كل ما يقال في دينهم كما أن عقلاء المسلمين لا يهمهم كل ما يقال في دينهم أيضاً لأن الفريقين يملكان أن هذه الأقاويل كلها ليست سوى هباء منثور في الهواء » =

يكون إنكار الدين أكبر من اعتباره مما ينكره العقل وبأباه.. مع أن ما ينكره العقل يكون محالاً باطلاً فضلاً عن أن يكون مخالفاً للواقع. ولا يجدى بعد هذا أن يجحد الدين مسنداً ومتكناً من القلب ، لأن العاقل لا يتبع ميوله القلبية غير المقولة ويمتبرها أهواء وضلالات ، وحسب الأديان سقوطاً وإفلاساً أن لا يكون مخاطبها العقل وأنصارها ذوى المقول .

أقول : ما للعلاء والأديان لاسيما الأديان القوية بالثبات التي ذكرها الأستاذ ؟ أما يكفيهم عقولهم هادمة لأديانهم ؟ أليس هذا تنافضاً من الأستاذ مع ما ادعاه ونقلنا قريباً عنه من أن برهان العقل يهدم كل شيء لا يقع تحت حسه ؟

وقال في ص ١٥٠ : « إن الدين صار يشك بنفسه وصار رؤساؤه يتخذونه آلة لكبح جماح الشعب وقضاء أغراضهم العمومية أو الخصوصية ولذلك خدعت وأسفاهت تلك الحماسة الدينية اللطيفة التي كانت أضواء العالم في صدرى المسيحية والإسلام . لذلك لم تعد ترى أناساً يسيرون عند سمعهم وعظ الإمام أو الكاهن من على المنبر كما كان يحدث في صدر الإسلام أو المسيحية ، اللهم إلا النساء اللاتي هن مثال الرقة والطف في الأرض وحافظات الدين القلبي فيهما ولذلك أيضاً ضمت آداب الشعوب وانحطت أخلاقها بارتخاء تلك الفضيلة السامية » .

واقراً قول الأستاذ أيضاً ص ١٦٨ ثم انظر هل يلتئم مع أقواله السابقة النقل : « إنا نعتقد أن خاصة الأمة يمكنها الاستغناء عن رجال الدين بكل سهولة لأنها قادرة على أن تعبد الله مباشرة وليست في حاجة إلى واسطة بينها وبينه » فالرجل المذهب العقل الذكي القلب كلما أشرق الصباح ورأى بهاء النور . كلما أسمى المساء وشاهد جمال السماء في الظلام . كلما رأى نباتاً ينمو وعصفوراً يفرد وندى يترقرق على أوراق الشجر تحت أشعة الشمس ... كلما رأى ذلك يشكر الله تعالى على آلائه ونعمه[*] . وهذا الشكر من أحسن أنواع العبادة ، ولنا نقول أنه لا عبادة سوى هذه العبادة فإن للعبادة مع الجماعة في الكنائس والجوامع أي الصلاة فيها معهم من الجمال والعظمة إذا كانت مستوفاة شروط الرزانة والوقار والأدب ، ما تحرك له كل نفس تعرف الخالق معرفة حقيقية . ولنا نقول إن خاصة الأمة المذهبة نفوسهم وعقولهم في غنى عن الذهاب إلى الجامع أو الكنيسة

[*] الرجل المذهب العقل الذكي القلب إذا شكر الله تعالى لزمه أن يشكر بقلبه وبأبائه بعقله الذي لا يمتدح على قول الأستاذ بوجود ما لا يدخل تحت حسه ولا يعنى الشكر لما لا وجود له .

وقد علمت أن دافع الأستاذ إلى القول بعدم معقولية الدين كون دينه الذي هو النصرانية إنما يستند إلى العاطفة وليس له مستند من العقل ولا اتفاق معه . لكن لا يلزم من عدم معقولية النصرانية أن يكون كل دين كذلك . فإقرار الأستاذ ضد الأديان حجة قاصرة على دينه ، وإنا أقول إن الإسلام دين معقول تألف عقائده بالعقل

لاستشارة الشيخ أو الكاهن أو الصلاة وراءها لأن مشيهم هو العقل المدرج[*] والقلب الطبيعي البسيط ، وقد قال المرنى إن خير المشيرين وكنيستهم وجامعهم ما هذه الطبيعة العظيمة الواسعة التي خلقها الله ، أكبر وأعظم من كل الجوامع والكنائس ، وما دام خاصة الأمة في غنى عن أناس يدبرون أرواحهم لأنهم قادرين على تدبير أرواحهم بأنفسهم فقد بطل نصف حجة الأستاذ (يريد الشيخ محمد عبده) ولم تبق إلا أرواح الشعب المحتاجة إلى إرشاد وتدير .

أقول : مراده من استثناء الخاصة عن رجال الدين وعن الكنائس والجوامع استغنائهم عن الدين ذاته كما لا يصعب فهم هذا المعنى من خلال سطورهم مع أن رجال الدين الذين خاصة الأمة في غنى عنهم يدخل فيهم الأنبياء عليهم السلام أيضا نظر إلى كون المستغنيين قادرين على تدبير أرواحهم بأنفسهم . وهذا القول يذكرنا قول الأستاذ فريد وجدي إن علماء الغرب الكبار في غنى عن الاهتداء بهدى المراتع المنزلة لأنهم أنفسهم وضعة الفرائع والمذاهب .

وفكرة التفريق بين الخاصة والعامة في الامتثال بأوامر الدين أخذها الأستاذ فرح أنطون في غالب ظني عن الفيلسوف ابن رشد الحفيد الذي يقترح في كتابه « مناهج الأدلة » دينين ديناً للخاصة وديناً للعامة والذي ألف الأستاذ كتابه في فلسفته . فإن كان هذا الفيلسوف كما قالوا معلم الفريين الأول في الفلسفة فهو أيضا معلم النفاق والثناية في الدين ، وظنى أيضا أن فلسفة الرجل لم تكن مضمورة ولا نافقة بين علماء الإسلام حتى أدخلها الأستاذ فرح أنطون في مصر فكان لها أثر في تشويش الرأي العام العلمى الدينى بها وإفساده في الشرق بعد الدرب . ولما كانت شرائع الأديان قوانين إلهية وضعت على أن تكون مطاعة لا مباد فيلزم أن يتساوى أمامها الخاصة والعامة ، كما لا تفريق ولا استثناء في قوانين الحكومات . قال خضر بك من علماء عهد السلطان محمد الفاتح أستاذ المحقق الخيال في منظومته الكلامية النونية :

وليس مرتبة للعبد مسقطه تكليفه كمجانين وصيانت

[*] ما هذه المتناقضات من الأستاذ ؟ والعقل في مذهبه لا يشير إلى العاقل بتصديق الدين ولا باعتقاد وجود الله ، ذلك العقل الذى يهدم كل شئ لا يقع تحت حسه .

وتستند إلى المعقولات، والمستحيل عند العقل مستحيل في الإسلام ولهذا الدين فلسفة مبسطة في علم الكلام علم أصول الدين وترى في هذا الكتاب إن شاء الله ما يحتاج المتعلمون إلى معرفته في هذا العصر من تلك الفلسفة ، فالإسلام كأنه علم من العلوم من حيث اهتمامه بالعقل، فهو كما قال الأستاذ : « لو كان الإسلام ديناً عقلياً لأصبح علماً » وليس كما قال بدمه « فإذا أصبح علماً خرج من أن يكون ديناً » لأن العلم لا ينافي الدين كما أن العقل لا ينافيه . وحسبك شاهداً لمبلغ الإسلام في احترام العقل تصريح علمائنا الذي ربما لا يدريه الأستاذ فرح منشى^١ مجلة « الجامعة » ، بأنه إذا وقع تعارض بين الدليل العقلي والدليل النقلى يرجح الأول ويؤول الثانى . واهتمام المسلمين بالعقل وإيثارهم العاطفة بالغ إلى حد أنه أضرّ بمصلحة الإسلام ، فالنصرانية تعيش ما عاشته العواطف وإيقاد جنونها في قلوب النصارى ، في حين أن المسلمين أهملوا بعد تدوين علم الكلام تربية العواطف الدينية في قلوبهم مغترين باستناد دينهم إلى أساس العقل والعلم فأمسوا في دينهم كأناس لهم علم وليس لهم عمل .

أما أن العقل كيف يقبل الأمور المعتقد في الدين والتي عدّها الأستاذ زاعماً عدم معقوليتها لعدم محسوسيتها ، فأنا أفهم معقولية كل ذلك إجمالاً بمعنى أن العقل يعترف بإمكانها جماء عدا الله تعالى ، أما الله تعالى فالعقل لا يكتفى بالاعتراف بإمكان وجوده بل يراه واجب الوجود ومستحيل عدم كما سيجىء إثباته^(١) وإذا ثبت وجود الله

[١] والمعجزات أيضاً لا يكتفى العقل بالاعتراف بإمكانها بل معترف معه بوقوعها في أزمنة الأنبياء تحت مشاهدة الناس المعاصرين ثم انتقال أخبارها إلينا انتقالاً لا يقل قيمته من قيمة انتقال وقائع تاريخية مشهورة . فلماذا إذن تثق بتلك الوقائع ولا تثق بوقوع المعجزات بعد الاقتناع بإمكانها ؟ والذين يشكون في صحة وقوع المعجزات حين لا يشكون في صحة الوقائع التاريخية المشهورة البعيدة عنا فإنما يخلطون مسألة وقوع المعجزات بمسألة إمكانها التي يحتاجون فيها إلى دليل آخر غير دليل الوقوع لسكونها من الحواري ولا يحتاجون إلى مثله في إمكان الوقائع التاريخية المادية . =

يكون إثبات إمكان ماعداء من الأمور المذكورة من أمهل الأمور. والذين يستصعبونها يستصعبون من أجل أنهم لا يؤمنون بوجود الله وإلا كان إنكار إمكان تلك الأمور مع الإيمان بوجود الله الذي خلق السماوات والأرض ، حماقة محضة ، فאלله تعالى يبعث من في القبور مثلاً إذا جاء وقته ويخلقهم ثانياً كما خلقهم أول مرة وكذا الحال في أمثاله^(١) وقد وفينا حق الكلام في إثبات إمكان معجزات الأنبياء عند العقل في أول الباب الثالث من هذا الكتاب المنشور قبله باسم « القول الفصل » .

ثم لا يخفى ما في سياق كلام الأستاذ فرح أنطون هنا من الاضطراب وهو حسب القارئ علماء بأن الأستاذ لا يتكلم عن علم وإحاطة بما يحاول أن يرى به الأديان ، فلا يتعين تماماً ولا يتبين أنه يرميها بمخالفة العقل أو بمخالفة الحس أو بمخالفتها مما . ولا يمكننا أن نعدّ العقل والحس شيئاً واحداً تكون المخالفة لأحدهما مخالفة للآخر ، فبمخالفة أيهما يرى الأديان؟ وكان أصل دعواه ومنشأ اختلافه مع خصمه الذي يناظره أعني الشيخ محمد عبده ، أن الدين لا يكون عقلياً أي لا يتفق مع العقل لأن أساساته كلها غير معقولة ، لكنه عند إثبات هذا المدعى خلطه بمخالفة الحس لئلا تبقى تهمة

= وبعد انضمام دليل الإمكان الذي ذكرناه إجمالاً (وسوف نذكره في محله مفصلاً) إلى دليل الوقوع فلا محل للشك في صحة أنباء المعجزات .. ولا فرق بينها وبين صحاح واقعات التاريخ المادية في دليل الوقوع ، بل إن دليل الوقوع في المعجزات أقوى منه في الماديات لكون روايات الناس في المعجزات مدعومة بنصوص الكتب المقدسة .

[١] وأما قول الأستاذ : « فنريد فهم هذه الأمور بعقله ليقول إن دينه عقلي ، ينتهي إلى رفع ذلك لا محالة » . فجوابه أن المراد من فهم هذه الأمور بالعقل كون العقل يفهم إمكان وقوعها إجمالاً بالنسبة إلى قدرة الله الذي يخبر بوقوع تلك الأمور ، وليس يلزم أن يفهم العقل كيفية وقوعها تفصيلاً ، لكن الأستاذ لا تميز عنده بين كون الشيء ممكن الوقوع عند العقل وبين كون العقل يفهم كيفية وقوعه ، فهل عقل الأستاذ يفهم كيفية خلق الله إياه أول مرة في بطن أمه وأنه كيف قدر عليه ؟ ومع هذا فالله تعالى خلقه وخلق عقله هذا ناقص التمييز .

عدم المعقولية خاصة بالنصرانية التي هي غير معقولة حقيقة بل يتهم معها جميع الأديان، مع أن عدم المعقولية شيء وعدم المحسوسية شيء آخر. فإن كان الأستاذ رجع عما ادعاه أولاً من عدم معقولية أساسات الدين إلى دعوى عدم محسوسيتها فتغيير الدعوى ممنوع في قانون المناظرة ومعدود من إخماد المدعى، مع أن في رمي أسس الدين بمخالفة الحس نزولاً إلى مرتبة جهال بنى إسرائيل الذين قالوا لنبيهم « يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » وإن كان الأستاذ ثابتاً فيما ادعاه من أن أسس الدين تخالف العقل فنحن لا نسلم به وسنجيب عنه بما يقنع القارىء إن شاء الله . وإن كان يريد إثبات عدم معقوليتها بعدم محسوسيتها فنحن لا نسلم به أيضاً إذ لا يلزم من كون الشيء غير محسوس أن يكون غير معقول ، ولا قائل بين ذوى العقول بأن العقل والحس شيء واحد وآلة واحدة . نعم في أعداء الدين من يعتمد على الحس لعدم شهادته للدين ولا يعتمد على العقل لشهادته له.. وهذه مسألة تفضيل الحس على العقل التي لا ينفع الأستاذ التمسك بها وهو في صدد إثبات مخالفة العقل للدين ، بل يضره كما قلنا من أنه تغيير الدعوى الذي يعتبره قانون المناظرة المدون في علم آداب البحث والمناظرة، إخماداً للمدعى . ثم إننا نقول رداً على هؤلاء المفضلين الضعاف العقول إن الإنسان يمتاز على سائر الحيوان بالعقل لا بالحس ، فإن كان الأستاذ ينحاز إليهم ويستعين بالعقل تحقيقاً لخصومة الدين بأى طريق أمكنه فيدعى دعوى جديدة بمد إخماده في دعواه الأولى، فعند ذلك يكون الأستاذ خصماً للدين وللعقل معاً وقد كان ابتدأ محاصمته للدين بادعاء أنه غير معقول أى بإيجاد الخصومة بين الدين والعقل فانتهى به سعيه إلى محاصرة الأستاذ نفسه للعقل وهو الأحرى أن يكون غير معقول لا الدين. فإن اعتذر ممتذر عن الأستاذ وعن هؤلاء المفضلين بأنهم لا يفضلون الحس ولا يستعينون بالعقل وإنما يشترطون في التمويل على العقل استناده إلى الحس وتأييده به ، فالجواب أن هذا استهانة بالعقل لجمعهم الثقة دائرة مع الحس ، وليس تفضيل الحس على العقل شيئاً غير هذا ، بل تفضيل شهادته المنفية

على شهادة العقل المثبتة . وكفى موقف الأستاذ سخافة وركاكة أن يحتاج إلى الاستهانة بالعقل بينما هو يعيب الدين بعدم استناده إلى العقل ؛ فالأولى به وبأمثاله مادام موقفهم ينتهي إلى هذا الانحراف أن يهدأوا الكلام ضد الدين بدعوى عدم استناده إلى الحس ويقللوا بالمرّة عن التشديق بدعوى عدم معقوليته . وهذا هو تمام تحليل المقام اقطع جميع طرق الفرار على خصماء الدين ومن الله التوفيق .

(٣) يقول الأستاذ : « ربما كان الفرض من القول بأن النصرانية دين عجائب وغرائب وأن الإسلام دين العقل الإشارة إلى مذهب التثليث في الأقاليم ومسألة بنوة المسيح لله ، فإذا كان هذا الظن في محله فهو جدير بأن لا يقابل إلا بالابتسام الخ » . وأنا أقول : إن صنيع الأستاذ فرح أنطون في حل مشكلة التثليث المعروف الذي تمسكت به النصرانية وعجز العقلاء عن حله وفهمه ، برده إلى تصور شعري وتمثيله بما في الإسلام وغيره من وصف الله تعالى بثلاث صفات أو أكثر كالعلم والإرادة والقدرة ، وكذا تشبيه قول النصارى ببنوة المسيح لله بما جاء في القرآن من تسمية الناس بمباد الله .. إن صنيع الأستاذ هذا هو الذي يجدر بأن يقابل بالابتسام لا قول ناقدى النصرانية في امتناع تأليفها بالعقل من جراء تينك المسألتين . فأقول أولاً إن الأستاذ يجتهد عبثاً في تأويل المسألتين المذكورتين وتقرّيهما إلى العقول والأفهام بعد أن أخبرنا عن رأيه في الأديان وعقائدها أنها لا تأتلف مع العقل وأن ذلك ليس بعيب عليها ، فهل حالة عقيدة التثليث وبنوة المسيح لله أشد وأبعد من عدم الائتلاف بالعقل حتى يرى نفسه في حاجة إلى تأويلهما ؛ أو أن الذى في الأديان - على قوله - من عدم المعقولة في مبادئها وأصولها المشتركة لا يقبل شيء منها التأويل والاعتذار سوى ما في النصرانية من التثليث وبنوة المسيح لله ؟ ..

وأقول ثانياً : إن هاتين المسألتين أعظم من المثزلة التى أنزلها الأستاذ إليهما، فمسألة

التثليث أعظم من أن يقاس باختلاف أهل السنة والمعتزلة من المسلمين في صفات الله إذ لا استحالة في اتصاف الواحد بالذات بمدة صفات، لكن التثليث المعتقد في النصرانية تثليث في ذات الله وتخليطها بذوات أخرى ، ولذا عبروا عن أركان هذا الإله المثلث بالأقانيم التي هي بمعنى الأصول لا بمعنى الصفات وحدودها بالأب والإبن وروح القدس، فهذه الذوات الثلاث تتكون منها الأسرة الإلهية فيكون المجموع إلهاً واحداً وكل واحد منها إله مستقل أيضاً لا جزء من الإله. فالله عندهم ثلاثة وواحد معا ، ففيه تعدد الله وتركبه من ذوات مختلفة، وفيه كون الواحد ثلاثة والثلاثة واحداً.. ففيه الجمع بين الإشراك والتوحيد لا بمعنى التأليف والتوسط بينهما بل بمعنى الجمع بين النقيضين ، وفيه كون المسيح إلهاً مستقلاً مع ما ينافيه من كونه داخلاً في أركان الألوهية باسم الإبن على الرغم من كونه حادثاً ، فتكون أقانيم الألوهية قبل حدوث المسيح كما قال العالم الكبير مترجم «المطالب والمذاهب»^(١) ناقصة وبمحدوثة اكتملت عناصرها . فهذه هي العقيدة النصرانية وليست لها مناسبة بالتصور الشعري إلا من ناحية قولهم «أعذب الشعرا كذبه» مع كون مناسبتها بذلك القول في شطرا لا كذب فقط لافي الأعذب.. ومن الظلم الفاحش تشبيه قول النصارى بأن ذات الله مركبة من ثلاث ذوات هي الأب والإبن وروح القدس ، بقول المسلمين ان الله متصف بصفات الكمال مثل العلم والإرادة والقدرة .

ونحن إذا لم نوافق الأستاذ فرح أنطون على تلقى عقيدة التثليث النصرانية كأنها شعر من الأشعار المبنية على التخيل لا عقيدة من العقائد الراسخة ، فلسنا مفترين على النصرانية . ألا ترى كيف يتصورها علماء هذا الدين وكيف يحاولون تقريبها من

[١] كتاب جليل في تاريخ الفلسفة جمع فيه إلى تاريخ الفلاسفة تحليل فلسفة كل واحد منهم ونقدتها ، وتتل قسم ما وراء الطبيعة منه إلى اللغة التركية أحد علماء الترك الأعلام ومشايخها العباقرة مع تعليقات قيمة من عنده .

الأفهام والمقول . وهل ما قالوا عنها يشبه قول الأستاذ فرح وتأويله ؟ قال الفيلسوف الفرنسى « بول ژانه » فى « المطالب والمذاهب » ص ٢٢٠ من الترجمة التركىة نقلا عن « سنت أوجوستن » من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين :

« ما من شىء فى العالم إلا وله ثلاث جهات واعتبارات : وجوده وكونه شيئاً فلانيا أى صورته التى يقوم بها ودوامه على ما هو عليه من الحالة . فالوجود من الأب والصورة من الابن والدوام من روح القدس » .

فهو يمشى التثليث فى الخلائق أيضاً ويجعل كل واحد من الأمور الثلاثة المذكورة التى توجد فى كل مخلوق ، أثر واحد من الإله المثلث المؤلف من الأب والابن وروح القدس ، فهم شركاء فى خلق الأشياء يخلق كل واحد منهم ما يختص به من كل شىء . « فسنت أوجوستن » يتصور فى كل شىء واحد جهات ثلاثاً ويمثل به الإله الواحد مع أقانيمه الثلاثة . لكن المخلوق فى تصويره واحد بالذات وثلاثة بالاعتبار بخلاف الخالق فإنه ثلاثة بالذات أعنى الأب والابن وروح القدس ، والإشكال فى كونه هؤلاء الخالقين الثلاثة أعنى خالق الوجود وخالق الصورة وخالق دوام الوجود واحداً بالذات ، لا فى كون المخلوق الواحد بالذات ثلاثة بالاعتبار .

وقال أى « بول ژانه » ص ٢٠٨ عند بيان الفلسفة الإلهية للمدرسة الاسكندرانية التى أسسها « بلوتن » الملقب بأفلاطون الثانى : « إن هذه المدرسة تقبل إلهاً مثلثاً ، إلا أن بين هذا التثليث وتثليث النصارى فرقاً أساسياً لأن الأشخاص الثلاثة التى تطلق عليها الأقانيم « هبوستاس » متساوية فى تثليث النصارى ، وتلك الأقانيم تشكل فى الأشخاص الثلاثة إلهاً واحداً بيمينه . والأقانيم الثلاثة فى تثليث المدرسة الاسكندرانية منزلة من الواحد إلى العقل ومنه إلى النفس » .

وقال فى ص ٦٤ نقلاً عن « سن طوماس » من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين :

« إنه لا يقبل كون العقل الطبيعي مثبتاً للحقائق الإلهامية كالتثليث والذنب الفطرى ويقول إنها غير منافية للعقل وإنما هي فوق العقل ومن أجل ذلك موضوع الإيمان »
والحال أن التصورات الشعرية التي يحاول الأستاذ فرح أنطون أن يردّ تثليث النصارى إليها لا تكون فوق العقل وفهمه ، وخصيصاً لا تكون حقائق .

وقال « الكساندر باين » النطقى الغربى المشهور : « إن النصرانية تحبذ التناقضات التي يفرّ منها العلم . فكأنها ترى فيها صنعة الطبايق الشعرية » مع أنه ليس في الصناعات الشعرية صنعة التناقض فكأنه شبه التناقض بصنعة الطبايق . ثم إن الصناعات البديعية يلزم أن تتضمن فائدة معنوية أو لفظية ، ولا يوجد في تناقض التثليث أعنى كون الآلهة الثلاثة إلهاً واحداً سوى المبالغة في تحقق معنى الألوهية الكاملة التي تقتضى الوجدانية ، في كل منها ، فكأن كل واحد منها وحيد في الألوهية ولا إله غيره ، فليس معنى كون الآلهة الثلاثة إلهاً واحداً أن كلا منها جزء الإله والإله الحقيقي هو مجموع الثلاثة ، بل معناه أن كلا منها إله حقيقى تام الألوهية حتى إنه متصف بالوجدانية اللازمة للألوهية الحقيقية . وهذا التوجيه يرجع إلى دفع التناقض بحمل الوجدانية ادعائية مبالغاً فيها والثلاثية حقيقية ، أى أن الإله ثلاثة في الحقيقة لا واحد وإنما المراد من كونه واحداً أن كلا من الآلهة الثلاثة إله بتمام معنى الكلمة وكأنه لا إله غيره مع أن معه إلهين اثنين ، فلو كانت الوجدانية أيضاً حقيقية لبقى التناقض مع الثلاثة على حاله .
تفلاصة التثليث إشراك بالغ معنى بكون كل من الشركاء الثلاثة إلهاً . وهذا التأويل الدافع للتناقض يهدم تأويل الأستاذ فرح الذى أراد التوسل به إلى التخفيف عن شناعة مسألة التثليث ، من أساسه لكونه متضمناً للاعتراف بالشرك البالغ المعنى به في النصرانية . وإذا لم يلجأ إلى هذا التأويل الدافع للتناقض فالتناقض نفسه يكفى في هدم نفسه وهدم عقيدة التثليث معه ، وإن كان « هيجل » الذى يمدّه القاوون

من كبار فلاسفة المصور الأخيرة أجاز التناقض على الرغم من فرار العلم - بل العقل أيضا - منه وأدخلت نظريته في فلسفة الغرب المنتهية إلى الربينة بهذه الصورة وسيجيء بحثها . وكان أساس ضلاله أنه أعجب بالتناقض الحاصل من اتحاد الواحد والكثير الذى فى عقيدة التثليث النصرانية كما فى « قصة الفلسفة الحديثة » ص ٣٨٦ فكيف يصح إذن تأويل الأستاذ فرح أنطون إياها بالتصور الشعري غير المحمول على حقيقة وقد اتخذت أساسا لفلسفة « هيجل » المنكر لاستحالة التناقض ، فله حقيقة مقصودة بدرجة أن كبيراً من فلاسفتهم يسعى لتطبيق العلم عليه ولا يبالي بكونه سمياً للإفساد العلم بالتثليث بمد إفساد الدين به .

وقال العالم الكبير مترجم « المطالب والمذاهب » : « عقيدة التوحيد التى كانت تعتقد فى فلسطين منشأ النصرانية لما رُفضت فى مجلس الرهبان بازيك^(١) لعدم اقترانها بأكثرية الأصوات ، قرروا على قبول عقيدة التثليث المركبة من الإشراك والتوحيد ، وهى عقيدة النصرانية الحاضرة المؤدية إلى خلاف دائم فى الغرب بين العلم والدين يجعل العلم مستخفا بالدين والدين مستخفا بالعلم » .

وأنا أضيف إليه قولى : فإذا تقولون فيما فعله سفهاء متعلمى الشرق الإسلامى من نقل فكرة المناوأة بين العلم والدين الخاصة بالغرب النصرانى إلى الأوساط العلمية الحديثة فى بلاد الإسلام المسكينة التى نشأ فيها العلم والدين متساندين ممتزجين لحما ودما حتى صعبَ تعلم الدين فى الأزمنة الأخيرة على كسالى المسلمين تعلمَ العلم .

هذه مسألة التثليث ومنها تعلم خطورة مسألة بنوة المسيح الذى هو أحد الأقانيم الثلاثة ، لا كما قال الأستاذ فرح أنطون من أن الأمر عبارة عن كون الإنجيل يعبر عن البشر بأبناء الله كما أن القرآن يسميهم عباد الله ، فالمسألة لا تتجاوز أن تكون اختلافاً

[١] لازنيك بكسر الهمزة اسم بلدة فى غرب الأناضول .

بين الكتابين في الاصطلاح الذي لا مُشاحّة فيه !! وهل يظن الأستاذ أنه يقدر على نفي عقيدة النصارى في المسيح عليه السلام غير المتفقة مع بشريته ومخلوقيته ؟ أليس هو ابن الله حقيقة ؟ وإلا فمن هو الابن الداخل في أركان الألوهية الثلاثة ؟ وأى عبد من عباد الله - على قياس ابن الله هذا أدخل في أركان الألوهية في عقيدة الإسلام ؟ كلا، بل لإبعاد كل إنسان عن المرتبة التي أصعد النصارى المسيح إليه ، سُمى عبد الله . ثم أليست سيدتنا مريم عند النصارى والدة الله ؟ وإلا فإذا الكتاب المسمى « أمجاد مريم البتول والدة الله » المطبوع في روميه سنة ١٨٢٩ والذي يباع اليوم بخمسة جنيهات ؟ ثم لماذا اتخذ الصليب الممثل للمسيح رمزاً للمعبود في النصرانية إن لم يكن المسيح الله أو على الأقل ابن الله ؟^(١) ولماذا كان صلبه افتداء كافياً في العفو عن ذنوب البشر ؟ مع أنه عليه السلام ليس بأول من قتل ظالماً في سبيل الله من الناس ولا من الأنبياء إن كان المسيح قتل كما قال النصارى .

والأستاذ يقول : « إن كل مسلم عاقل يعرف في هذا الزمان أن اعتقاد عقلاء النصارى بالمسيح يوافق لشهادة القرآن » يعنى أنه لم يكن ابن الله ولا متجسداً فيه الله.

[١] فكيف يقاس ما صنعه النصارى من اتخاذ شكل المسيح المصلوب رمزاً للمعبود بما ورد في القرآن من يد الله وعرشه من التعميرات المكنية من قدرة الله وسلطانه ؟ وهل صنع المسلمون تمثالاً ليد الله هذه وعبدوه كما عبد النصارى تمثال المسيح المصلوب ؟

أما تريض الأستاذ لتعبير القرآن عن المسيح « برسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » فالمراد من كون المسيح كلمة الله أنه محمول كلمة « كن » من الله على خلاف سنته في حصول الولد من نطفة أمه . وليس في كون المسيح روحاً من الله ما يشبه تصديق النصارى في القول بأنه ابن الله أو الله نفسه أحد الأقانيم الثلاثة الإلهية . ومن في « منه » لاجتماع الغاية لا للتبعض . فلو استفيد من لفظ « روح منه » امتزاج المسيح بالله كان مثله وارداً في حق سيدنا آدم الذي قال القرآن عنه « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » بل وارداً في كل ما في السموات والأرض بالنظر إلى قوله تعالى « وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه » .

وفيه أنه إذا كان عقلاء النصارى لا يُصمدون المسيح في اعتقادهم عنه إلى مرتبة الألوهية ولا النبوة لله فلماذا تركوا عاصمتهم على اعتقادهم الباطل ولم يُفهموا الحقيقة ؟ وماذا يكون قول القائل في دين يختلف في أصول عقائده خاصة متدبنيه عن عاصمتهم ؟ إلى حد أن يكون الإله المعبود عند أحد الفريقين غير ما عند الفريق الآخر ؟ فهذا اعتراف صريح من الأستاذ بمدى صحة قياس النصرانية بالإسلام الذي لا يقبل مثل هذا الاختلاف الفاحش في العقيدة الإسلامية بين خاصة المسلمين وعاصمتهم سوى ما شذ فيه ابن رشد في نفى الجسمانية والجهة عن الله فلم ينفهما رؤىً للتسهيل على العامة . وليس في التثليث تسهيل بل التصميح كله .

ومما يؤيد كثيراً مما ذكرنا في هذا المقام ، وخصائصه عدم جواز قياس النصرانية بالإسلام في التمشي مع العقل والعلم وعدم إمكان الدفاع عن عقيدة النصارى في ذات المسيح — أن الدكتور « ما كسوه ل » قال في أوائل كتابه « الحوادث الروحية » : « كثيراً ما يذكر الخلاف والجدال بين العلم والدين ، إلا أن ما ذكر دون الحقيقة وهي أنى أرى شبوب حرب عوان بينهما مفضية إلى الموت ، ومن السهل تعيين المغلوب منهما ، بل بدأت سكرات الموت تظهر في عقيدة الدين المسيحي . ومن ذا يكرر اليوم قول « سنت أوجوستن » المشهور الذي كان يعلم الناس أن يؤمنوا من غير حاجة إلى أن يفهموا ، على أن يكون هذا هو الخاصة المميزة للإيمان : « أومن به لأنه عبث ! » فإن كان الله موجوداً أليس عدم استعمال العقل الذي هو أتم مواهبه لنا في تدقيق وظائفه نحونا ونحو غيرنا ، أعظم احتقاره ؟ ومع هذا فالذي يطلبه منا المذهب الكاثوليكي الاستسلام المطلق والإيمان الأعمى بكل ما تلقنه الكنيسة ، وإنى لأيرانى جديراً بالقبول أن يكون إله الكاثوليكين يستحسن التساهل لهذا الحد . والمقلاء حاثرون في تجسد الله وموته تضحية بنفسه في إنقاذ البشر الذي لا يستحق هذه التضحية » .

أفرايم أن عقلاء النصارى ليسوا مثل الأستاذ فرح مناظر الشيخ محمد عبده ، منكرين وجود مسألة تجسد الله في المسيح في العقيدة النصرانية .. بل حائرين في تلك المسألة الموجودة فيها وفي مسألة موته أى موت الله تضحية بنفسه . فالقول هو المسيح الله لا المسيح الرسول ، ولذا كان ثمنا كافيا لإنقاذ البشر ، وإلا فقد قُتل غير واحد من الأنبياء كشعيا وذكريا ويحيى عليهم السلام فلم يدع أحد أن الله قد ضحى بنفسه في موت هذا النبي أو ذاك النبي لإنقاذ البشر من عذاب جهنم فكان موته مغفرة لذنوبهم .

ثم إنه يمكن أن يقال على هذه العقيدة النصرانية : من يفر المذنبين بمسد تضحية الله بنفسه ؟ بل من يذنبهم لو لم يفر لهم ؟ ومن يعيد الحياة إلى الله بعد موته ؟ لأن الله الذى يقدر على أن يحيى الموتي مات في هذه المرة ! فإذاً يلزم أن يكون العفو عاما بالرغم من قصر رجال الكنيسة ذلك على الذين يعفون عنهم من النصارى ^(١) يلزم أن يكون عاما حتى لقتلة المسيح أو بالأصح قتلة الله في المسيح ^(٢) .

وبمناسبة العقيدة النصرانية في العفو عن الذنوب مقابل تضحية الله بنفسه ، يحسن بنا أن نلفت إلى أن العفو عن ذنوب البشر لمن يشاء الله منهم إنما يتوقف في عقيدة الإسلام على شرط واحد هو الإيمان بالله الواحد ورسله وبما جاء به رسله منه من غير حاجة إلى تضحية الله بنفسه ولا برسول من رسله حتى ولا إلى تضحية المذنب بنفسه كما قال الله تعالى في كتابه : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك

[١] ويلزم أن يكون رجال الكنائس هم العافين عن الذنوب لا الله ، كأنهم الله بالنيابة .

[٢] بل يلزم أن يكون قتلة المسيح قد فعلوا فعلا لم يفعل مثله أحد في مصلحة البشر فيكونون آمن الناس على الناس وعلى الأهل على النصارى إن كان العفو عن الذنوب خاصا بهم وبالذين اعترفوا بذنوبهم أمام القوس . وكل هذا على فرض وقوع القتل كما هو زعم النصارى

إن يشاء » ومن غير حاجة إلى الاعتراف بالذنب أمام أحد من الناس كما يعترف النصراني بذنوبهم أمام القسوس ليعفوا عنهم .. نلفت إلى هذا ثم نذكر هذه العقيدة الإسلامية مثالا بليغا لسمو نظر هذا الدين في معاملة المذنبين حيث لا يضطرم إلى أن يخرجوا أمام المافين من الناس ، ثم نذكره مثالا أبلغ في اعتناء الإسلام بالعلم ، إذ يكون الذي ينجى الإنسان من عذاب جهنم أو الخلود فيه على الأقل ويضمن له السلامة الأبدية ، عبارة في عقيدة الإسلام عن الإيمان بالله ورسله وما جاؤا به منه .. عبارة عن التصديق الذي يمكننا أن نسميه العلم بقضية واحدة ، لأن التصديق الشرعي الذي هو الإيمان بالأمور المذكورة المحددة إما متحد مع التصديق المنطقي الذي هو العلم كما هو رأى العلامة الفتازاني ، أو مركب منه وما لا يمتاز عنه بسهولة كربط القلب بتلك القضية أو الإذعان والانقياد لها كما هو رأى غيره . فالإنسان ينجيّه علم واحد نجاة الأبد ويهلكه جهل واحد هلاك الأبد .

ولا يشترط في العفو عن الذنوب بعد الإيمان بالله ورسله وما جاؤا به منه ، أن يكون المذنب تائباً عن ذنوبه - وإن اشترط اعترافه بحرمة الذنوب المحرمة لثلا يناقض إيمانه بما جاء به الرسول من الله - فإن كان تائباً فالعفو مطلق غير مقيد بمن يشاء الله من عباده .. ولا يشترط في التوبة الاعتراف بالذنب أمام رجل من رجال الدين ، بل لا يجوز ذلك ويكون تحديث أحد لآخر بذنبه ذنباً آخر . وإنما التوبة هي الاعتراف بالذنب فيما بين التائب وبين الله مع الندامة عليه ندامة ناشئة من خيفة الله لا لسبب آخر كما ضرار الذنب بصحته أو بماله ، ومع العزم على أن لا يعود إليه . فإذا صح منه هذا العزم عند التوبة فلا يمنع العفو المترتب عليها ما اقترفه من ذلك الذنب مرة ثانية أو ثالثة .

هذه طريقة الاستغفار من الذنوب في الاسلام هل تشبه طريقته في العقيدة النصرانية؟

أما تسمية البشر في الانجيل بأبناء الله فإن صح ورودها في الانجيل المنزل على

سيدنا المسيح فنحن نسلّم به محمولا على معنى مجازى معقول ، لكن مذهب المسيحية المبتدعة بعد المسيح لا يرضى بنوة المسيح بهذا المعنى المجازى الذى رضىناه نحن فى بنوة البشر عامة بل يحملها على حقيقتها ويحملها ميزة للمسيح أى ميزة . وكتاب الفيلسوف « رنان » « تاريخ المسيح » الذى هو سند الأستاذ فرح أنطون فى تأويل بنوة المسيح بمعنى مجازى معقول ، يقول عنه الفيلسوف الإيطالى « جيوفانى باينى » مؤلف « حياة المسيح » ص ٦٤ من الترجمة العربية للاشمندريت انطونيوس البشير البستاني :

« الذى كتبه الاكريكي الجاحد « رنان » الكتاب الذى يكرمه كل المسيحيين الحقيقين للطريقة التى صاغه بها كاتبه الذى كان يطلى تهكمه وتحامله بطلاء الشناء لخدع السليمى النية البسطاء .. الكتاب الذى يحقره كل مؤرخ صادق » .

وقال المترجم فى الحاشية التى كتبها لترجمة « رنان » : « إن آراءه المودوعة فى كتابه « حياة يسوع »^(١) المطبوع سنة ١٨٦٣ أثارت الرأى العام ضده فعُزل من منصبه وكان أستاذ اللغات العبرانية والكلدانية والسريانية فى كلية فرنسة .. وقد أحدث طبع هذا الكتاب ضجة عظيمة فى أوربا كلها » .

ومن الغريب أن يقول الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده عن هذا الكتاب الذى أثار ضجة عظيمة فى أوربا كلها : « لو لم تكن « الجامعة » نشرت فى هذا العام كتاب « تاريخ المسيح » بقلم الفيلسوف « رنان » للزمنا أن نسهب فى هذا الموضوع (موضوع بنوة المسيح لله) أما وقد نشرنا هذا التاريخ وعرفنا صداد بين المسلمين والمسيحيين فى الشرق والغرب الخ » .

الحاصل أن العقيدة النصرانية سواء كانت فى ألوهية المسيح أو بنوته لله على الوجه الذى يخرج من حد المعقول ويخل بشأن الألوهية ، مشهورة لا تقبل التغطية بأى تأويل .

[١] تاريخ المسيح وحياة يسوع كتاب واحد لرنان ، والاختلاف فى اللفظ من المترجم .

وحسب الأستاذ فرح شاهداً ضد ما ادعاه على خلاف المشهور المشهود للعالم في عقيدة النصراني قوله قبل كلامه عن هذه الدعوى الجريئة بصفحة وهو يطرى خطبة المسيح على الجبل : « ويصبح » شاتو بريان « في كتابه « روح المسيحية » ليقم دليلاً على ألوهيتها : « وهل يمكن أن يصدر من البشر الضعفاء كمال كهذا الكمال » .

(٤) وأما قول الأستاذ فرح أنطون : « وإذا وجد اعتراض على تسمية أبناء الله التي وردت في الإنجيل ألف مرة فعباد الله التي وردت في القرآن لا تسلم من الاعتراض أيضاً . ذلك أن الإنسان لا يريد أن يكون عبداً لأحد ، وإذا كان الله قد خلقه ليحمله عبداً له فقد ظلمه » .

الجهالة لا تجاريها جهالة واستكبار يفوق استكبار إبليس لأنه أبى أن يسجد لآدم لا أن يسجد لله ويمعبه وبالأولى أن يكون عبداً له . وكل من يعبد الله لا يمز عليه أن يكون عبداً له لأن العبادة فوق العبودية في الدلالة على الخضوع ، بل يمكن الإنسان أو الشيطان أن لا يعبد الله ولا يمكنه أن لا يكون عبداً له فيصبح خارجاً عن سلطانه وهو الذي يحببه ويميته ويهيمن عليه في كل لحظة من لحظات عينه وفي كل نبضة من نبضات قلبه ويمده في كل نفس يتنفسه .. فتكون دعوى حرية الإنسان أو أي خلق من المخلوقات بين يدي ربه دعوى مضحكة جداً ، دعوى من سيفه نفسه ولم يقدر من ييده ملكوت السماوات والأرض قدره .

وأنا ما كنت أظن أن يكون الأستاذ فرح منشي " مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده جاهلاً لهذا الحد .. ولا أدري هل هذه الجهالة أتت من عدم اعتقاده الدين وكونه من المستبطين للإلحاد ، فلا يقدر الله حق قدره كالأستاذ فريد وجدي الزاعم بمعجز الله عن خلق المعجزات وبعث الأموات .. أم أتت من النصرانية القائلة بالإله المصلوب المفلوب ، فيقيس ألوهية الله بالوهية المسيح وسيادته بسيادته فيمز عليه أن يكون عبداً له .

هَذَا ، والله تعالى يقول : « لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعاً » .

ويقول أيضاً : « إنَّ كلُّ من في السماوات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً » وهو سبحانه وتعالى يُدخل من يصطفيه من الناس في عباده تشریفاً له فيقول : « يا أيُّهَا النفس المطمئنة ارجى إلى ربك راضية مرضية فادخلى في عبادى وادخلى جنتى » ويقول : « ووهبنا لداود سليمان نعم العبد إنه أواب » لكن الأستاذ فرح لا يدري ما في العبودية لله من العزة ولا يقدِّر قول الشاعر المفتخر بمبوديته لحبيبته :

لا تدعنى إلا بعبادها فإنه أشرف أسماي

فإذا كان هذا موقف الإنسان من حبيبته فإذا يكون قولك في موقفه من خالقه وخالقه حبيبته ؟ ولقد أحسن القاضى عياض حيث قال :

ومما زادنى شرفاً وتبها وكدت بأخصى أطأ التريا
دخولى تحت قولك يا عبادى وجعلك خيرَ خلقك لى نبيا

(٥) وآخر قولى فى الأستاذ منشئ « الجامعة » المدافع عن النصرانية : إنه لا يدافع عنها مؤمناً بأنه يدافع عن الحق ، ولهذا يجتهد على الأكثر فى مساواتها بالإسلام الذى لا يعتقده فيحكم عليهما معا بمنافاة العقل والعلم ، فهو يحاول إسقاط الإسلام بل الدين مطلقا فى نظر العقل والعلم ولا يتجنب فى سبيل إسقاطه إسقاط النصرانية أيضا ، إذ لا حراء فى منافاتها العقل والعلم . فوقف الأستاذ الحقيقى موقف الحامل على الإسلام لا المدافع عن النصرانية التى لا تقبل الدفاع . ومع كون الأستاذ لا يسمه التنسكب عن موقف الدفاع عنها بالرة ، فالظاهر أن جل همه تعيب الإسلام وتنزله منزلة النصرانية فى منافاتها العقل والعلم .

وأكبر دليل على ماقلته من مرام الأستاذ الملقب ، اقتراحه على مناظره الشيخ محمد

عبدہ التصالح على أن يختاراً بعض الآيات من الإنجيل والقرآن فيعضاً عليها بالنواجذ ثم ينهض ما بقى بعد ذلك من الكتائين وراء ظهرهما . وإليك قول الأستاذ :

« وما لنا ولهذه التأويلات في الإنجيل ؟ نحن لا نعرف منه غير خطبة المسيح على الجبل النشورة في الامحاح الخامس والسادس والسابع من إنجيل متى . فالخطبة على الجبل هي عندنا الديانة المسيحية كلها » .

ثم كتب ترجمة تلك الخطبة في صفحة ونصف صفحة من كتابه ، وفيها قول المسيح المشهور : « من لطمك على خدك الأيمن فقول له الآخر » وقوله : « ما جئكم لأقول اعفوا عن أعدائكم بل لأقول أحبهم ! » ثم قال الأستاذ :

« وبعد أن يقول « رنان » مثل ذلك ^(١) يصيح في كتابه « تاريخ المسيح » بأعلى صوته : هذه هي الديانة الأبدية ! وإذا كان في الأجرام السماوية أجرام مأهولة فإن ديانتهم لا تكون أرق منها مهما بلغوا من الارتقاء في سلم الكمال . ويصيح « شاتوبريان » في كتابه « روح المسيحية » ليقم الدليل على الوهيتها : « هل يمكن أن يصدر من البشر الضعفاء كمال كهذا الكمال » .

« فإذا كان الأستاذ (يعنى الشيخ محمد عبده مناظره) يدعو هذه الدعوة إلى دين أبدى معقول ليس فيه معجزة ولا سيف ولا نار ، بل كله إخاء عام وعبة مطلقة لجميع بني آدم ^(٢) حتى الأعداء (كما أوصى به المسيح في خطبته

[١] يعنى أنه لا يعرف من الإنجيل غير خطبة المسيح على الجبل كالأستاذ فرح . ومنه يعرف أن الذين رموه أى رنان بالجحود ما رموه بغير حق

[٢] لا تسمعوا لأقوال الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض ، عن الإخاء العام والمحبة المطلقة ، على أنهم جادون صادقون : فهم على الرغم من كونهم يمينون الدين وأهله بسيف الدنيا ونار الآخرة لا تجد عندهم إلا ولا ذمة ولا شفقة على عباد الله . وهذه الألفاظ المسولة التي تملوها من الماسونية العالمية قولهم بأفواههم لا يعاير حاجتهم . فإن كانت معاني هذه الألفاظ موجودة فإنما

على الجبل) ^(١) فنحن نواقفه كل الموافقة ، ولكن ذلك يقتضى الاعتماد على صفحتين أو ثلاث صفحات من الكتاب وعدم الاعتماد على ما بقى ^(٢) ونحن نعلم أن أخواننا المسلمين ليسوا بأقل حرصا على قرآنهم من أخواننا المسيحيين على إنجيلهم ، كما أن

= توجد في أهل الدين والإيمان ، فقد وقع أنى لما كنت قبل مجيئى إلى مصر في المرة الأخيرة مقبلا في تراكميا الغربية اليونانية التي فيها سكان مسلمون ، ذهبت إلى أثينا . وفي أثناء تفرجى على أنحاء المدينة مررت بحى المهاجرين من تركيا على طريق المبادلة بمسلى اليونان وأكثرهم من أروام الأناضول . وبينما أنا أمضى في شوارع الحى رأتنى امرأة واقفة على باب أحد المنازل وأنا في زى إسلامى معمم ، فصاحت في دهشة وحسرة على ما مضى من عهدها بوطنها القديم في الأناضول مع المسلمين الترك ، قائلة : « من أين بدوتم يا أناسا رحاء ! » وإنى لألسى مدة حياتى ماشرت به من الفخر والابتهاج من خطاب هذه المرأة الرومية التي ما كانت تترقى ، وإنما تخاطب في مسلما أو رجلا دينيا إسلاميا . فإن كانت تخاطب في الترك بالنظر إلى لغة خطابها وأعنى بهم الترك القدماء المحافظين الذين جاورتهم هذه المرأة في وطنها السابق ، ففضل ذلك أيضا يهود إلى إسلامهم .

[١] لو عاش الأستاذ لرأى الدنيا يتقلص عنها ظل الأديان وتم الحروب بدل الاخاء والحب العام المنتظر . والإنكليز الذين هم أرقى الأمم الغربية وأوسعهم في دعوى المدنية والإنسانية ، لا يوثق بحجهم لأسدقائهم فضلا عن أعدائهم . وربما يقال إن الإنكليز يول على أخلاقهم باعتبارهم أمة وإن كانوا باعتبارهم حكومة شر الماكرين . لكن الحق أن الأمة لا يكون لها مثل أسدق من حكومتهم ، فهى أنطق بجيتهم . . المهم إلا أن تكون حكومة قائمة على رغبة الأمة ، وهذه الحالة لا تتصور في حكومات الإنجليز .

[٢] ما أشبه هذا بإلغاء الأستاذ فريد وجدى بك آيات المعجزات والبث والحساب والعذاب بنار جهنم الشديدة من القرآن باعتبارها متشابهات غير مفهومة ولا مطلوبة الفهم ، وحصر الأهمية فيما بقى بعد ذلك منه . ولم أقل عينا أن رأى العام العلمى بمصر بعد المناظرة الجارية بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون انحاز إلى جانب الأستاذ واقتنع بأرائه المضادة للأديان ، فما هو الأستاذ فريد يقول بعين ما اقترح الأستاذ فرح على مناظره في تنقيح آيات القرآن . . ولما الفرق بين القولين أن الأستاذ فريد سكت عن آيات السيف لعدم كونها من نوع آيات المعجزات وأحوال الآخرة التي لا يتعرف الأستاذ بمنطوقها لاستعماله في فطر العلم الحديث . ومعنى هذا أن سكوت الأستاذ عن إلغاء آيات السيف نشأ من كونها خارجة عن موضوع الكلام الذي جرى عليه البحث والنقاش بينى وبينه فيما مضى على صفحات الأهرام .

رجال الدين من المسيحيين خصوصا المتعصبين منهم ينكرون على أصحاب هذه الدعوة دعوتهم إلى بضع صفحات فقط واعتبار ما بقى وجوده وعدمه سيان .. فكذلك ينكر رجال الدين الإسلامى هذا التخصيص أشد الإنكار ، ولذلك نقول إن الدين المقول لم يوجد إلا عند القائلين بهذا التخصيص وهم من أنصار الفضيلة فى الأرض لا من أنصار الديانات .

وقال فى ص ٢١٧ : « وإذا كان يرجى فى المستقبل وصول البشر إلى محجة الكمال وتأليف وحدة لهم فإن هذا الوصول لا يكون إلا بالعلم وبوضع الدين جانبا ، ونعنى بوضع الدين جانبا العمل بفضائله وتعطية ما بقى بستر مقدس » .

وأنا أقول فهذه ديانة الأستاذ فرح منشئ مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده ! وهذا مبلغ صداقته لكتاب النصرانية وكتاب الإسلام ! فهو يعترف من الإنجيل ببضع صفحات ويكتفى بها ويقترح على مناظره الاكتفاء بمثلها من القرآن ليتفقا فيما بينهما على آيات متفقة من الإنجيل والقرآن ويعتبراها الإنجيل كله والقرآن كله ، ثم يتخذها لهما من تلك الآيات المختارة دينا أدبيا معقولا لا معجزة فيها ولا سيف ولا نار جهنم بل كله إخاء عام ومحبة مطلقة لجميع بنى آدم حتى الأعداء ، ثم يعتبر ما بقى من الكتابين وهما أكثرهما وجوده وعدمه سيان .. وإن أنكر هذا التخصيص والاختيار كل من أهل الكتابين . لكن الأستاذ يقول إن الدين المقول لا يوجد إلا عند القائلين بهذا التخصيص وهم من أهل الفضيلة المفضلين على أصحاب الديانات . ولكون الأستاذ عارفا بأن هذا الدين الصناعى المنحوت لا يكون دينا ، قال فى آخر كلامه : إن أنصار هذا التعديل فى الكتابين هم أنصار الفضيلة لا أنصار الديانات وسجل على نفسه بهذا القول أنه هو أيضا ليس من أنصار الديانات وأصحابها .

فالأستاذ أضاف فى هذا المكان من كتابه إلى ما يدعيه دائما من تنافى الأديان مع

العقل والعلم ، تنافيتهما مع الفضيلة أيضا في كثير من أحكامهما ، فلا النصرانية ولا الإسلام ولا غيرهما في رأيه دين الفضيلة كما أنها ليست دين العقل والعلم ، وكتبا الله الإنجيل والقرآن خليطان مما هو جدير بالأخذ ومما هو جدير بالنقد وهو أكثرهما . لكن أهل الكتابين المعتقدين أنهما كتبا الله إلى عباده على تعبير القرآن وأبنائه على تعبير الإنجيل ، لا يرضون طبعاً هذا التفريق وهذا التقسيم في آيات كتابيهم . ولا يلزم من عدم رضاهم أن يكونوا متعصبين مغالين كما زعم الأستاذ ، بل يكفي أن يكونوا جادين في اعتقاد أن الإنجيل والقرآن كتبا الله . وخصوصا المسلمون لا يتنازلون عن القرآن بكلمة ولا يقبلون خلو آية من آياته عن حكمة وفضيلة ، لأن آياته كلها وكلماته كلها تنزيل من حكيم حميد لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه نزل على محمد صلى الله عليه وسلم وبقي محفوظا كما نزل لم تمس به يد البشر ، وهذا الانتقاء الذي يقترحه الأستاذ نوع من أنواع العبث تأباه محفوضية القرآن التي وعدها الله في القرآن نفسه .

وإذا تكلمنا على الإنجيل فنسأل الأستاذ : هل المسيح عند إلقاء خطبته على الجبل غيرُ المسيح عند تبليغ سائر آيات الإنجيل ؟ في ألوهية الروح التي احتلته على قول النصارى (وقد صرح به شانوريان كما سبق نقله من الأستاذ) أم إن الأستاذ معترف بعدم سلامة الإنجيل من التحريف وقائل بأنحصار السالم المحفوظ في خطبة الجبل ؟ وكيف يجمل الإنجيل إذن مقيساً عليه للقرآن المحفوظ ، في تجويز الحذف والاختصار منه ؟ وتلخيص السؤال هل يجوز أن يشتمل كلام الله بشرط أن يكون كلام الله الذي لم يطرأ عليه أى تبديل ، على ما يستحق الأخذ وعلى ما يستحق النبذ ؟ والأستاذ فرح يحتاج إلى إثبات ألوهية الروح التي احتلته نفسه كألوهية روح المسيح حتى يسلم مقياس الحكمة والفضيلة إلى يده فيمتحن به آيات القرآن والإنجيل ككلام من هو مثله أو دونه في ألوهية الروح .

وما أشبه تقسيم الأستاذ لآيات كتب الله إلى مأخوذ ومنبوذ بقول الملاحدة الماديين المنكرين للنظام والانسجام في أجزاء الكون ودلالتهما على علم صانعها وقدرته وإرادته، لاسيما ما يوجد منهما في المواد العضوية كما فصله علماء وظائف الأعضاء وسماه الفيلسوف جوستاف لوبون المنطق البيولوجيائي ، فيحاول أولئك الملاحدة إنكار هذا النظام والإحكام مستنديين إلى بعض ما يوجد في الكون ولا يتيسر تمليله بالحكمة والعلة الغائية كما يأتي ذكره مع الرد عليهم في مبحث « دليل العلة الغائية » وإن كان التقسيم في آيات كتب الله أظهر خطأ وخطرا من التقسيم في أجزاء الكون .

وجملة القول في الأستاذ إنه لا يؤمن بالقرآن لكونه مسيحيا ، وأما الإنجيل فهو لا يؤمن به أيضا لكونه مسيحيا في الظاهر ولادينيا في الحقيقة . ولهذا لا يعجبه كل ما ورد في الكتابين ولا يعترف به على أنه كلام الله . فهو كما قال القرآن من الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض ، أو يؤمن بالإنجيل ويعرف أن ماورد النصراني من نصوصه التي أتى بها المسيح من الله غير موثوق به وغير منقول عنه نواترا كما نقل القرآن الكريم . فخسارة الحذف والاختصار والاختيار التي يقترحها الأستاذ في الإنجيل والقرآن إنما يتأثر بها القرآن ويكون تأثيرها في الإنجيل كتحصيل الحاصل . ولهذا يسوتغهما في الكتابين على السواء كرجل عدل يعامل صاحبه بالأمانة والمساواة فيجب له ما يجب لنفسه ! هذا في الظاهر ، وفي الباطن إضرار بصاحبه في ضمن هذه المساواة .

ولا يحسبني القارئ أقسو على الأستاذ تجاهه تطفنه بالإسلام حيث يقول ص ١٨٢ : « هذا سبيلنا في الرد الوعر على الأستاذ (يريد الشيخ محمد عبده) فهو سابعه الله يدافع ويضائل عن مذهب بالخط من شأن مذهب آخر وأما « الجمامة » فإنها تكسر قلبها ولا تدخل في هذه الطريق التي لا يصنع الداخل فيها شيئا غير إيذاء عواطف

فريق من إخوانه بنى الانسان بصدوم معتقداتهم المجهولة باحتمهم وعظامهم وإثارة التعصب في صدور البسطاء الجهلاء . فكلامنا إذن في هذا الموضوع على من يحكم على الإسلام والمسيحية حكماً مجرداً عن كل شهوة وغرض غير غرض الفضيلة المقدسة ، ولم نقل الحقيقة لأن الحقيقة هي الله وحده والأديان كلها مستمدة منه » .

إن الأستاذ يقصر الحقيقة على الله فهو يعلمها وحده لأنه الحقيقة نفسها . وأما الفضيلة فلعل الأستاذ يزعم أنه أعلم بها من الله حيث يتجرؤ على عملية الانتقاء في كتابي الله الإنجيل والقرآن فما يراه من آياتهما موافقاً لمبدأ الفضيلة يبقيه وما يراه على خلافه يلقيه . ورأينا أنه تعالى أعلم بكل شيء من كل من عداه . وليس بمناف للفضيلة أن تكون عند الإنسان حقيقة يعتقدها على قدر نصيبه من إدراك الحقائق وعلى قدر توفيق الله إياه لإدراكها . وليس عليه من حرج إذا دافع وناضل عن مذهب لاعتقاده حقاً لالكونه مذهباً ، فلكونه حقاً يدافع عنه وهو واجبه ولكونه حقاً اختاره مذهباً له .. أليس للأستاذ مذهب يدافع عنه ؟ بلى ، له مذهب خارج عن الأديان وهو مذهب اللامذهبية . ألا ترى أنه لا يعتقد مذهباً حقاً^(١) وإنما يعتقده فضيلة ويرى غيره ولو كان كلام الله ، خليطاً من الفضيلة وخلافها ، ويرى معظم آيات الإنجيل والقرآن خليطاً للنهذ والاطراح ، فهو يؤذى عواطف المسلمين والمسيحيين جميعاً ويحط من شأن مذهبى الفريقين حين يناضل عن مذهبه اللامذهبي وحين يلجئ لمناظره على أنه يناضل عن مذهب فريق ويحط من شأن مذهب فريق آخر ، فهل فرق مذهب نفسه عن مذهبي الفريقين بأنه مذهب أدبي ومذهب كل من الفريقين ديني ، بخوّل الأستاذ امتياز التمدح لمذهبه بأنه معقول والخطأ من شأن مذهب غيره بأنه غير معقول ؟ وهل تتفق هذه الدعوى اللادينية مع ما ذكره آتفا من أن الحقيقة هي الله وحده وأن الأديان كلها مستمدة منه ، وهل دين اللادينية أيضاً مستمدة من الله ؟

[١] لأن الحقيقة على ما ذكره هي الله وحده .

ويقول الأستاذ : « وإذا كان يرجى في المستقبل وصول البشر إلى عجة الكمال وتأليف وحدة لهم فإن هذا الوصول لا يكون إلا بالعلم وبوضع الدين جانباً » .
وأنا أقول : لينظر القارىء كيف يرى الأستاذ بعد أقواله المختلفة الكاشفة بالتدريج عما أخفاه تحت لسانه ، كيف يرى في النهاية عن قوس الشاعر محمد إحسان المحامى القائل مدحا للعلم وقدحا في الدين :

قام في الناس نبي إنمّا	شأنه ليس كشأن المرسلين
وحدّ الناس وقد فرقهم	كافة الرسل على مرّ السنين
إلى أن قال :	

آمنوا بالعلم ديناً وهدى ليس بعد العلم للأفهام دين

... أو بالأصح كيف يرى هذا الشاعر عن قوس الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده قبل أكثر من ثلث قرن ؟ وقد أوردنا تمام الشعر فيما سبق مع الرد عليه .
ومن توافق المرامي هكذا في رميات طائشة عصرية لادينية ، ينجلي كيف استجالات الأنظار ضد الدين من أدياء العلم ، بعد أن شهد الناس تلك المناظرة التي نادى في أثناءها الأستاذ فرح بمتابعة العلم ووضع الدين جانباً .

ومن الحزى للنصرانية وللأستاذ فرح النصراني منشئ « الجامعة » أن يقوم هذا بمناصرة دينه في مناظرة شيخ من كبار مشايخ المسلمين ثم ينتهي الأمر إلى أن يقول الأستاذ : « إن وصول البشر إلى عجة الكمال لا يكون إلا بوضع الدين جانباً !! » وفي هذا يذهب حتى ما أبقاه الأستاذ في أقواله السابقة من مختارات الإنجيل والقرآن المتقلصة في بضع صفحات ، أدراج الرياح !! ومما يرد على الأستاذ أنه إذا كانت الحقيقة هي الله وحده والأديان مستمدة منه كما قال هو نفسه فكيف بوضع الدين جانباً ؟ فهل لا يكون هذا في المعنى وضع الله جانباً ؟ أو وضع الحقيقة جانباً ، وماذا يجمدى بعد هذا التمسك بالعلم ؟

ويقول الأستاذ في ص نفسها : « ليس لنا أمل بعد الله إلا فيك أيها العلم المقدس »
وقوله « بعد الله » يناق ما سبق آنفا من تعليق الوصول إلى محجة الكمال بالعلم
ويوضع الدين جانبا . فالعلم الذي يحتاج إليه الإنسان في الوصول إلى محجة الكمال
ولا يحتاج إلى الدين بل إلى وضعه جانبا ، يلزم أن تكون له المنزلة الأولى قبل الله
في إسناد الأمل إليه ، لا بعده لأن الدين لله والعلم عند الأستاذ لغير الله ، كيف لا
والعلم عنده لا يمتزف بالله وبكل شيء غير منظور . لكن قوله « بعد الله » أتى به
قضاء لرسم العادة أى عادة الرياء الذى يتخلى أمثال الأستاذ عن كل شيء ولا يتخلون
عنه . والقارىء يقيظ يتعرفهم من عدم التماسك بين أقوالهم ولا يفتدع بكلماتهم
المسولة وتسكون دعواهم التى لا يفتأون يدعونها للووع بالعلم وهم لا يعرفونه . ومن
أبن يعرف العلم أولئك الذين يعززون إلى الله الجهل من حيث أنهم يرون الاديان الإلهية
خافعة للعلم .

وإلى الله المشتكى من رياء لا يزال الجيل الأخير من الكتاب المتفرجين ينتقبونه ،
ما أشقه وما أغلظه !! فلو لم يكن لأهل الدين نخار ولا على هؤلاء عار إلا اختلاف
الطائفتين فى الإخلاص والرياء لكفاهما . وهل محجة الكمال التى يأملون أن يصل
البشر إليه فى المستقبل وهم معاشر العقلاء المصريين قد وصلوا إليها من الآن ، هى
مراعاة الناس ومصانعتهم ومخادعتهم ؟ وهؤلاء المراءون مزيقون أشد وأشنع من المجرمين
أهل المهنة المعلومة ، لأنهم يزيفون النقود والمراءون يزيفون أنفسهم . ومما يؤسف له
أن الأستاذ حين قال : « ولذلك كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين فى كل ملة
ينادون بإبعاد العقل عن الدين ، أما عقلاء الفلاسفة فلاهم يكرهون مقاومة معتقدات
الناس » سجل على عقلاء الفلاسفة هذا المسلك الذميم مسلك الرياء المتجافى عن
الصراحة التى يمثلها يمتاز الأنبياء صلوات الله عليهم ، على الفلاسفة .

وقد أنجل مما سبق للأستاذ فى كتابه وقد نقلنا بمضه أنه لا يصدق من مدعى

الديانة إلا الدين النازل في أكواخ المساكين ومنازل الطبقات المتوسطة ، ويعني به دين العامة فيعتبره الدين الذي ينحنى أمامه كل الرؤوس . أما الطبقة العليا فقد قال عنهم إن دينهم آلة لأغراض مخصوصة . ثم قال : « وماذا قيمة الدين الذي اتخذ آلة لا مقصودا وخادما لا مخدوما ؟ » وهكذا سجل عليهم دينهم . وأنا أزيد على ما ذكره فأقول : حتى إن اتخذ الدين آلة للفضيلة كما فعل الأستاذ فيما اختاره من الدين الأدبي المقول المصنوع ، يحط من منزلته فيقال في شأنه هو الآخر : وماذا قيمة الدين الذي اتخذ آلة لا مقصودا وخادما لا مخدوما ؟ والواجب أن تكون قيمة الدين في نفسه وفي مجيئه من عند الله .

ونرى الأستاذ قد يتقلب عليه داء الرياء فينسى تارة أخرى شغفه بالعقل والعلم فينحاز إلى جانب الدين ويناصر ضد العقل والعلم فيعييهما بالعجز وعدم المسيرة للفضيلة ، انظر قوله ص ١٢٢ :

« إن العلم يجب أن يوضع في دائرة العقل لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان . وأما الدين فيجب أن يوضع في دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب المقدسة . وليس يجوز أن يقال إن هذه القسمة إلى عقل وقلب بدعة في العلم وهادم لسلطته لأن العلم يريد البحث في كل شيء وفي كل أصل ، فإن العلم نفسه لا ينكر عجزه في بعض الأحيان .. وفيما عدا ذلك فإن هذه الأمور القلبية لها براهين قلبية، مثال ذلك شعور كل نفس بوجوده الذاتي فهي تقول « أنا » وتعرف أنها مستقلة قائمة بذاتها، وشعور القلب بلذة الخير والفضيلة والصلاح ونزوع الإنسان إلى عالم آخر . وهي الأمور التي يتحكم عليها العقل ويحسبها ناشئة عن التربية والعادة . فهذه البراهين القلبية بأى حجة يفكرها العقل وبماذا يؤيد إنكاره ؟ فالأولى أن يتركها ولا يمارضها ، وإذا شاء البحث فيها فليبحث فإننا لا نضع لها حدا ولكن لا يجب أن يقطع بإنكارها لكونه يجهلها » .

ونحن لانسلمّ بهكم العقل على الخير والفضيلة والصلاح ووجود عالم آخر حتى يقال بأي حجة ينكرها أو يقال لا يجب أن يقطع بإنكارها لأنه يجهلها ، ومن هذا يعرف مبلغ ما للخير والفضيلة والصلاح من قوة الأساس الذي تنبنى عليه هذه الأمور عند من لا دين لهم وإنما لهم عقل وعلم على زعمهم ، فكان الاعتراف بها خروج على العقل والعلم .

ولعل هذه العقلية السقيمة التي حصلت في عقلاء الغرب النصراني ناشئة من عدم ائتلاف دينهم مع العقل والعلم وعدم استناده إليه فبحثوا له عن مستند آخر وقالوا إنه يستند إلى مبادئ الخير والفضيلة والصلاح . ثم احتاجوا إلى تقريب هذه المبادئ من مقتضيات العقل لتكون تلك الأمور من مزايا الدين إزاء مزايا العقل الذي يقف من الدين موقف المعارضة .. ولزم من ذلك ادعاء وجود التنافر بين العقل وبين تلك الأمور الحميدة كما إنه موجود بين العقل والدين . فهذه ضربتهم على العقل بصد ضربتهم على الدين بقبول منافاته للعقل . والأستاذ منشى « الجامعة » مقلد للغرب في كل هذه الأفكار وقد سهّل له هذا التقليد كونه مسيحياً مثل الغربيين^(١) أما حصول هذه العقلية المفرقة بين الدين والعقل ثم بين العقل والفضائل في أصحاب الثقافة المصرية من المسلمين مثل الأستاذ فريد وجدى ، بعد انحياز الرأى العام في المناظرة الجارية بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون ، إلى جانب الأستاذ فرح - فذاك تقليد للمقلد المسيحي وسفّه مضاعف ناشئ من الجهل بالإسلام وسلامته من الاصطدام بالعقل وسلامة عقله من التهمك على الفضائل .

[١] وإنما عزونا أصل تلك الأفكار إلى الغرب واعتبرنا الفرق المسيحي مقلدا بناء على أن فكرة إيجاد الخلاف بين العقل والدين حصلت أولاً في الغرب المتنبه لعدم اتفاق دينه مع العقل والساعى لإغوائه عن هذا الاتفاق ثم استتبت تلك الفكرة لإيجاد خلاف آخر بين العقل والفضائل .

وأصل خطأ الأستاذ فرح هنا أنه ضيق على نفسه دائرة العقل فأخرج منها الخيرات والفضائل وأخرج منها شعور كل نفس بوجودها الذاتي وأخرج منها الاعتراف بعالم آخر كما أخرجه الأستاذ فريد وجدى حين أنكر عقله البعث بعد الموت . ثم اعترض أى الأستاذ فرح على عقله وحاجته مناصراً للفضائل^(١) وغافلاً عن كون حاجته هذه واعتراضه على العقل من فعل العقل أيضاً وهو يظنه من فعل القلب وبراهينه مع أن البرهنة من خصائص العقل .. فهو يعترض على عقله مستمداً من عقله .

وقد انتقد الأستاذ العقل والعلم واتهمهما بإنكار الفضيلة والتسكيم عليها، وكان قد تنقص الدين أيضاً بمخالفة الفضيلة حين قسم آيات الانجيل والقرآن إلى ما يتفق مع الفضيلة وما لا يتفق معها ، كما تنقصه من قبل بمخالفة العقل والعلم . وقد كان أيضاً فرق بين العلم والحقيقة . ففى النتيجة هدم الأستاذ سلطة العقل والعلم أيضاً بمخالفتهم الفضائل ، بعد أن هدم سلطة الدين بمحول العقل فأنى ببيان هذه الأمور جميعاً من القواعد .. فالكل متهم عنده والكل معيب . لكن العيب والنقصان فى منطق الأستاذ لا فى الدين ولا فى العقل والعلم وهو لا يعرف العقل والعلم والدين والفضيلة والحقيقة كما هو حقها .

فقد اتضح مما ذكرنا من أول البحث إلى هنا أن الأستاذ منشئ « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده ما كان من المؤمنين بالدين بل من المؤمنين بالعلم ، وإن شئت قل ما كان من المؤمنين بالغيب بل من المؤمنين بالغرب ، فكان يبيع ما وصل إليه من بعض علومه وفلسفته أو بالأصح من أقوال بعض فلاسفته من غير تدقيق أو تمحيص .. وربما كانت تمنعه من التدقيق والتحميص نصرانيته التى نشأ عليها غير متعود للتدقيق والتحميص . وقد اعترف بعدم تعودهما فى هذا الدين عند اعترافه بذلك على حساب الأديان جميعاً بغير حق له فى التعميم . فكان الرجل مقلداً فى العلم كما أنه مقلد فى الدين .

[١] الأستاذ فريد اتفق أثر الأستاذ فرح أنطون مناصراً للفضائل ومهاجراً على العقل كما اطلع عليه القراء من مقالته المنشورة فى « نور الإسلام » والى سبق نقدها منا فى هذا الكتاب .

ولهذا رأيناهم تضطرب أقواله وآراؤه بين مؤازرة الدين ومؤازرة العقل والعلم ومؤازرة الفضيلة . ولما لم يكن صميميا في الدين مثل عقلاء الغربيين زيادة على كونه مقلداً فيه عند كونه صميميا ، وإنما اندفع إلى الدفاع عن النصرانية بسبب حملات مناظره عليها ، كان كلُّ من تنازله عن معظم آيات الإنجيل والقرآن من قبيل الجود بمال الغير .

وقد كفى الكلام إلى هنا على النصرانية الحاضرة ونصرانية الأستاذ مناظر الشيخ محمد عبده أو صداقته للأديان كلها . وأنا ما أردت التناوش بالنصرانية التي هي دين مئات من ملايين البشر وعدد لا يستهان به منهم عاشوا ولا يزالون مع المسلمين في الشرق ، وقد أثنى عليهم القرآن بقوله « ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى » ... ما كنت أريد التناوش بهذا الدين لولا أن أصحاب الفيرة الدينية الزائفة من عقلاء الغرب المسيحيين حاولوا أخيراً أن يميثوا بالعقل بعد أن عبث رجال الدين المسيحي بدينهم بعد سيدنا المسيح وحرّفوه إلى ما لا يتفق مع العقل وانصل من العبث الثاني الرأي إلى الخط من منزلة العقل ضرر عظيم بالإسلام المتفق مع العقل وارتباك في عقول كثير من ضماف العقل والدين من المسلمين المثقفين ثقافة غربية . والآن نشرع في المقصود من الباب الأول بل من تأليف الكتاب بجملة أبوابه ، أعني إثبات أن العقل والعلم لا يأتیان دين الإسلام ، بل أيّ دين أنزله الله على عباده بواسطة أنبيائه الكرام صلوات الله وسلامه عليهم مادام محفوظا كما نزل من عند الله .

وأغرب ناحية المسألة التي نحن بصدد معالجتها أن القائلين بوجوب إبعاد العقل والعلم من الدين لا يعتقدون أنهما لا يعترفان بوجود الله الذي هو أساس الدين ، أنهم أنفسهم يعترفون بوجود الله أو على الأقل يدّعون الاعتراف به ولكن من طريق غير طريق العقل والعلم . وعليه فأصحاب هذه العقلية إما أن لا يكونوا من أصحاب المقول أو يكونوا من التستريين المستبطنين للإلحاد . وإلا فكيف يتصور الماقل المعترف

بوجود الله وبالدين أن يكون العقل الذي هو أشرف خلق الله والعلم الذي هو أكرم الصفات عند الله أول كافر بالله وأول كافر بالدين الذي أمر الله عباده أن يدينوا به . فليس القول بأن العقل والعلم لا يتفقان مع مبادئ الدين وأصوله ولا يعترفان بوجود الله إلا بمثابة تكفيرهما ، تخفيفا من كفر القائلين أنفسهم بإثبات العقل والعلم في جنائهم وهما بريئان منها . وقد نص الأستاذ فرح القائل بوجود إبعاد العقل والعلم عن الدين وعن مسألة وجود الله ، على أن الحقيقة هي الله وحده ، فأى عقل مجنون أو أى علم جاهل هذا الذى يرضى أن يكون حظه من الحقيقة هو الاعتماد عنها ؟

اعلم أن الذين نناقشهم الحساب فى مسألة الدين والعقل والعلم ينكرون أولا أن يوجد لأساس الدين سند من العقل . وينكرون ثانيا أن يوجد له سند من العلم ، ثم يرجعون فيمترون باستناد أساس الدين إلى العقل بعد أن استبانوا قيام الدليل العقلى على وجود الله . وهذا الاعتراف منهم على الرغم من عدم تصريحهم به ، يفهم جليا من بروز الاضطراب فى أقوالهم ومن احتياجهم إلى السعى فى توهين مكان الدليل العقلى الذى لم يدعم بالتجربة ، بادعاء عدم كفايته فى إثبات المسائل إثباتا علميا . فيكون آخر دعواهم أن الدين لا يستند إلى العلم لعدم ثبوت وجود الله ثبوتا علميا وإن استند إلى العقل . وتحدث من هذا دعوى أخرى وهى أن العلم لا يثق بالعقل المحض مالم يؤيد بالإحساس والتجربة . وهذا فى حين أن أساس الدين لا يمكن إثباته بالتجربة لأن الله تعالى لم يره من المجريين إلى الآن راء .

فأمامنا وأمام كل من يبنى بهذا الموضوع العظيم تدقيق عدة مواقف . موقف العقل من الدين وموقف العلم من الدين وموقف العلم من العقل . ثم إن الموقف الثالث يستجلب النظر فى مسألة وهى هل أساس الدين يعوز الدليل التجربى ، وبمباراة أخرى هل لا يمكن إثبات وجود الله بالدليل التجربى كما ادعاء المعارضون الحاصرون كل نقتهم

في هذا الدليل - وإن لم يكونوا على حق في ذلك الحصر كما سنثبت - فيحصل موقف رابع إضافي وهو موقف التجربة من الدين، فنقسم الباب الأول إلى أربعة مطالب للنظر في المواقف الأربعة وبيان أخطاء المارضين أعداء الدين فيها .

المطلب الأول

النظر في موقف العقل من الدين وفيه إثبات وجود الله
بالدليل العقلي

من واجبنا قبل كل شيء أن ننبه على غلط عظيم للأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده ومن هذا حذوه من أدياء العلم المعصرى بمصر، من تلقى أقوال علماء الغرب . ذلك أن الأستاذ وأضرابه يظنون أن من لا يعترفون بوجود الله من الغربيين يتكثرون على العقل والعلم، ومن هنا يصير الإلحاد مذهب العقل والعلم . مع أن كل ما يقوله الملاحدة من علماء الغرب المحدثين أن وجود الله لا يثبت بالتجربة التي تدور عليها ثقة العلم الحديث، وهم عند دعوى حصر اليقين العلمى فى المحسوسات والمجربات يحاولون تنزيل قيمة العقل المحض ليتوسلوا به إلى تنزيل قيمة الاستدلال بوجود الكائنات على وجود الله، بحجة أنه استدلال عقلى . فالعقل إذن أكبر نصير لمسألتنا أى مسألة إثبات الواجب الذى هو رأس الدين وأساسه ، بله أن يكون من خصومها . ويتبين منه أن الأستاذ فى قوله: « إن العلم يجب أن يوضع فى دائرة العقل لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان وأما الدين فيجب أن يوضع فى دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد فى الكتب المقدسة من غير فحص فى أصولها » وقوله : « إن المدو اللدود الذى يهدد الأديان كلها على السواء هو المبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواء »: كنى يحمل أثاث الزينة ولا يعرف بيت الفرح ، لأنه كلام يدور على ظن أن

العلم الذى يناوى^١ الدين فى زعم من زعم من الغربيين وتبهم الأستاذ ، إنما يناوئه لكونه أي العلم مبنيا على العقل الذى يناوى^١ الدين . فالناوى^١ الأول للدين هو العقل ثم يناوئه العلم لكونه مبنيا على العقل .

هذا ما يفهم من كلام الأستاذ لكن الحق أن مناوأة العلم للدين إن صحت فإنما تنشأ من كونه مبنيا على التجربة والمشاهدة اللتين لا يمكن تطبيقهما على الدين . وليس بصحيح أن العقل يناوى^١ الدين والعلم يتبهم فى ذلك كما هو المفهوم من القولين المذكورين آنفا للأستاذ ، بل العقل يناصر الدين ويؤازره . ولا صحة أيضا لما رى به الدين من كون قواعده مبنية على التسليم بما ورد فى الكتب المقدسة من غير فحص فى أصولها ، لما أن لأصول الدين سنداً من العقل^(١) حتى إن أعداء الدين فى الغرب يسمعون فى توهين ذلك السند وبمادون العقل مع الدين قائلين لا قيمة للاستدلال العقلى المجرد عن التجربة والمشاهدة . وقد سبق فى مقدمة هذا الكتاب تمدح الأستاذ فريدوجدى الجاهلى^٢ فى مقالات السيرة المحمدية له المنشورة فى « مجلة الأزهر » بأنه كتبها تحت ضوء العلم غير معتمدة على الأدلة العقلية المنطقية . ونحن ندافع فى كتابنا هذا عن العقل لئلا نسئ لنا الدفاع عن الدين ، ومن حسن حظنا فى موقف المارضة للملاحدة أن يكون العقل معنا فندافع عنه ويدافع عنا . فلو لم يكن لنا فى كسب المطالب الأربعة التى ينقسم إليها الباب الأول من الكتاب لاسيا المطلب الأول منها ، إلا كوننا فى موقف الدفاع عن العقل وخصومنا فى موقف الخط من شأنه لكفانا . وأبلغ تأييد لقولنا هذا أن خصومنا وخصوم العقل بسبب خصومة الدين لا يجترئون على وضع العقل موضع خصم لهم وإنما يسمعون لإخفاء موقفهم إزاء العقل فيغالطوننا بادعاء أن العقل لا يتفق مع أساسات الدين كأن العقل معهم فى الخلاف القائم بينهم وبين أهل الدين ، وأنا أقول

[١] وسنقيم الدليل القطعى العقلى على وجود الله تعالى .

لهم فلماذا إذن يحاولون الخط من قيمة العقل المحض ؟ وحديث الأستاذ مناظر الشيخ محمد عبده يضطرب بين جهله بموقف العقل من الدين وبين نزعتة المسيحية التي لا تلتئم مع العقل . وهنا نرى لزماً إعادة ما كتبناه من قبل تعليقاً على قول الأستاذ الذي قاله ردّاً على قول مناظره في المقارنة بين الإسلام والنصرانية بأن الإسلام دين عقل :

« إن الدين متى صار عقلياً لم يعد ديناً إذ ما هو الدين ؟ هو الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحى ونبوءة ومعجزة وبعث وحشر الخ وكلها غير محسوسة ولا معقولة .. ولا يمكن أن يوجد في العالم دين عقلي إلا إذا كان ذلك يُثبت بأدلة عقلية مبنية على الامتحان والتجربة والملاحظة ، نفس الإنسان الخالدة والآخرة وبعث الأجسام والعذاب والثواب وعالم الغيب والوحى والحق سبحانه وتعالى ولذلك كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين من كل ملة (!) ينادون بإمداد العقل من الدين . أما عقلاء الفلاسفة فلاّتهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس . وأما رجال الدين فلاّفرار من برهان العقل الذي يهدم كل شيء لا يقع تحت حسه » .

فنعيد ما كتبناه سابقاً عند هذا القول ونكتبه مرة ثانية : لا يخفى ما في سياق كلام الأستاذ من الاضطراب وهو حسب القارىء علماً بأنه لا يتكلم عن علم وإحاطة بما يحاول أن يري به الدين ، فلا يتمين تماماً ولا يتبين أنه يرميه بمخالفة العقل أو بمخالفة الحس أو بمخالفتهما ، ولا يمكننا أن نعد العقل والحس شيئاً واحداً تكون المخالفة لأحدهما مخالفة الآخر ، فبمخالفة أيهما يري الأديان ؟ وكان أصل دعواه ومنشأ اختلافه مع خصمه الذي يناظره أن الدين لا يكون عقلياً أى لا يتفق مع العقل لأن أسسه كلها غير معقولة ، لكنه عند إثبات هذا المدعى خلطه بمخالفة الحس لئلا تبقى تهمة عدم المقولية خاصة بالنصرانية التي هي دينه وهي غير معقولة حقيقة ، بل يُتهم به جميع الأديان ، مع أن عدم المقولية شيء وعدم المحسوسية شيء آخر . فإن كان الأستاذ

رجع عما ادعاه من عدم معقولية أسس الدين إلى عدم محسوسيتها فتغيير الدعوى ممنوع في قانون المناظرة ومعدود من إخام المدعى، مع أن في رى أساسات الدين بمخالفة الحس نزولا إلى مرتبة جهال بنى إسرائيل إذ قالوا لنبيهم: « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ». وإن كان الأستاذ ثابتاً فيما ادعاه من أن أساسات الدين تخالف العقل فنحن لانسلم به، وسنجيب عنه بما يقنع القارىء إن شاء الله . وإن كان يريد إثبات عدم معقوليتها بعدم محسوسيتها فنحن لا نسلم به أيضا ، إذ لا يلزم من كون الشيء غير محسوس كونه غير معقول ولا قائل بين ذوى العقول بأن العقل والحس شيء واحد أو أن دائرة أحدهما تساوى دائرة الآخر في السعة والضيق . نعم في أعداء الدين من يعتمد على الحس لعدم شهادته للدين ولا يعتمد على العقل لشهادته له ، وهذه مسألة تفضيل الحس على العقل التى لا ينفع الأستاذ التمسك بها وهو بصدد إثبات مخالفة العقل للدين، بل يضره لما قلنا من أن تغيير الدعوى يعتبره قانون المناظرة المدون في علم آداب البحث والمناظرة ، إخاما للمدعى . ثم إنا نرد على هؤلاء المفضلين الضعاف العقول بكون امتياز الإنسان على سائر الحيوان بعقله لا بحسه . فإن كان الأستاذ ينحاز إليهم تحقيقاً لخصومة الدين بأى طريق كان ، فعند ذلك يكون الأستاذ خصما للدين والعقل معا ، وقد كان ابتداء خصامته للدين بادعاء أن أساسات الدين غير معقولة أى بإيجاد الخصومة بين الدين والعقل، فانتهى من سعيه إلى خصامة الأستاذ نفسه العقل وهو الأخرى أن يكون غير معقول لا الدين . وإن اعتذر معتذر من جانب الأستاذ وهؤلاء المفضلين بأنهم لا يفضلون الحس ولا يستهينون بالعقل ، وإنما يشترطون في التعميل على العقل أن يكون مؤيداً بشهادة الحس ، فالجواب أن هذا استهانة بالعقل تجعل الثقة دائرة مع الحس ، وليس تفضيل الحس على العقل غير هذا . وكفى موقف الأستاذ سخافة وركاكة أن يحتاج إلى الاستهانة بالعقل، بينما هو يعيب الدين بعدم معقولية أساسه . فأولى به وبأمثاله مادام

موقفهم ينتهي بهم إلى هذا الانحراف ، أن يبدأوا الكلام ضد الدين بعدم استناده إلى الحس والملاحظة ويقلموا بالرة عن التشديق بدعوى عدم معقوليته . وهذا هو تمام تحليل المقام لقطع جميع طرق الفرار على خصماء الدين . ومن الله التوفيق .

الحاصل أن الذين لا يقدرّون الدين حق قدره ، على درجات متفاوتة في زعمهم الباطل : فمنهم من يزعم ويتوهم أن قواعد الدين أي دين كان ، مبنية على التسليم بما ورد في الكتب المقدسة من غير فحص في أصولها وأنها لا تأتلف مع العقل والعلم . وهذا الفريق الذين منهم الأستاذ فرح أنطون والأستاذ فريد وجدي بك (وقد أوردنا من قبل شواهد من أقوالهما على ذلك) في خطأ مضاعف . والفريق الثاني يمتزج بأن العقل يوافق أساس الدين وإنما يخالفه العلم ، ومرادهم من العلم العلم الحديث المبني على التجربة والملاحظة .. وربما يتمتعون هذا العلم الذي لا يتفق مع أساسات الدين بالعلم المثبت . فهم لا يعتبرون علم الفلسفة الإلهية الذي يوازيه علم الكلام في الإسلام ، من العلوم المثبتة مهما كانت قواعده مبنية على الأدلة العقلية القطعية ، لأن هواة العلم الحديث المفتونين لا يسلمون بكون الأدلة العقلية أدلة قطعية مفيدة لليقين . فهم ينظرون إلى التجربة كأداة العلم الوحيدة ، ولا يقيمون للاستدلال العقلي وزناً . ويمكن أن يُمدد الأستاذان الأستاذ منشي ، مجلة الجامعة والأستاذ رئيس تحرير « نور الإسلام » أولاً و « مجلة الأزهر » ثانياً - بالنظر إلى القول الأخير من أقوالهما المضطربة - من هذا الفريق الثاني أيضاً ^(١) وجُلُّ

[١] كقول الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » بصدد مدح العرب في خدمة العلوم : « وما حير العقول أنهم اتبعوا في بحثهم الأسلوب العلمي الذي يؤدي إلى نتائج صحيحة لا الأسلوب العقلي الذي يكثر فيه الخطأ » وقوله في اعتراض فرض وروده عليه بألسنة المتعلمين الشاكين في عقائدهم الدينية ، ولم يجب عن هذه النقطة من الاعتراض المفروض : « فإن لفتنونا إلى الموازين العقلية فلا يخفى عليكم ما نيت به من النقد في المصور التأخرة . وهي وإن كانت قد أقمت أهل القرون الحالية فإنها اليوم لا تقنع أمثالنا ممن أدركوا الفرق بينها وبين الدستور العلمي » . . =

نقاشنا في هذا الكتاب سيتوجه إلى إبطال مزاعم الفريق الثاني لكونها أشبه بالحق مع بعدها عنه . وكون خطرهما على المتعلمين المصريين أشد ، أما مزاعم الفريق الأول فبطلانها لا يحتاج إلى مزيد تنبيه ، لظهور جهلهم بموقف الدين من العقل والعلم وموقف الفلاسفة الغربيين من كل هذه الأمور الثلاثة بأول فحص في كلماتهم . ألا يرى أن خصوم الدين عندما ادعوا التناقض بين الدين وبين العقل والعلم لا ينسون تقييد العلم بالعلم الحديث المثبت ، وإن كانوا قد يطلقون القول في العلم بملاحظة أنه لا علم عندهم يمتد به غير العلم الحديث ، والذين التزموا التقييد التزموه لما رأوا أن العقل لا يساعدهم في مناوأة الدين ولا يساعدهم أيضا العلم القديم المبني على العقل المحض . فيظهر من هذا أن أهل الدين لا يعوزهم الدليل العقلي . وأنت ترى العلماء الإلهيين من المسلمين وغيرهم يسندون مسألة إثبات وجود الله إلى براهين عقلية ، فمعارضوهم أعداء الدين لما علموا ذلك أغفلوا العقل وتشبثوا بأذيال العلم الحديث المبني على التجربة الحسية . فالجمع

== ولم يجب الأستاذ عما ذكره بألسنة المتعلمين الشاكين في وجود الله من عدم كفاية الموازين العقلية التي انتفع بها العلماء في الأزمنة الماضية ، لأن عدم الاقتناع هذا رأي الأستاذ نفسه أيضا الذي اتفق عليه مع المتعلمين الشاكين . فانظروا كيف يعترف الأستاذ بالتشكيكات المأخوذة من الغرب بعينها وكيف يخضع لها ويكبرها في أعين القارئ بتسمية ما أعوزته اليوم مسألة لإثبات الواجب بالدستور العلمي ، كأن الاستدلال العقلي على وجود الله دستور غير علمي أي دستور عامي ، وجاهلي على الرغم من اعتقاد العلماء عاهيه من قديم الزمان ، وكأن واجب الأستاذ في رأس « مجلة الأزهر » نقل تشكيكات الغربيين في أساس الدين وإكبارها من غير رد عليها بما عدا تحليل الناس بانتظار الاكتشافات الجديدة في المستقبل المتعلقة بالبحوث النفسية ، وقد سبق منا أن سمي هذا الانتظار هو الإفلاس الديني في الحالة الحاضرة . انظروا هذه الرزية المظلمة المخيبة على الأزهر معقل الإسلام في حراسة عقائده ، انظروها واعذروني على إطالة الكلام وتكراره في المقارنة بين العقل والعلم والحس والأدلة البنية عليها وفي درس وتقيب أحوال الأسانذة الذين مبلغهم من العلم والتعليم هو السمسة بين الغرب والشرق . ولا غرابة في إطالة البحث والنظر في هذه المسائل المتصلة مباشرة بموضوع كتابي هذا المسمى « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين »

إذن بين العقل والعلم الحديث في مناوأة الدين خبط وخطط ظاهر من الفريق الأول .

أما قول الأستاذ منشى " الجامعة " : « إن العدو الحقيقي للإسلام والمسيحية الخ في هذا الزمان ... عدو جديد أخرجه التمدن الجديد وهذا العدو اللدود هو المبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواء » وهو يدخل العقل في مسألة المناوأة للدين إدخالاً تاماً ، على الرغم من المساعي المبذولة لإخراجه ويوم أن عدو الأديان الحقيقي لللدود هو العقل ، فنقول في جوابه :

لاشئ في الدنيا أعجب من الخلاف القائم الدائم بين الإلهيين والملاحدة ، ولا مسألة في الدنيا أيضاً يؤيد العقل أحد الطرفين المتنازعين ضد الآخر أكثر من تأييده لمثبتي وجود الله ضد النافين . لأن الكائنات من أصغرها إلى أكبرها ومن أقربها منا إلى أبعدها مع ما فيها من النظام والترتيب والتأليف والتشكيل البديع المحير للعقول ، آثار وأفعال . فهل من اللازم الضروري لها من فاعل مؤثر مدبر أم أنها أفعال من غير فاعل وآثار بدون مؤثر ؟ فذهب الإلهيون إلى الرأي الأول وقالوا لا بد لهذه الآثار من مؤثر وهذه الوجودات من موجد . فإن كنا لا نعرفه بحقيقته وكنهه فلا جرم أننا ندرك ضرورة وجوده واتصافه بالصفات الكالية . وذهب الملاحدة إلى الرأي الثانى وهو عدم وجود فاعل مؤثر لهذه الأفعال والآثار . وحججهم أنهم بحثوا عن هذا الفاعل الموجد للعالم الذى يسميه المؤمنون « الله » فلم يجدوه ولم يروه بأى آلة راقية ترى ما لا تراه العيون من القريب والبعيد ، كما أن حجة المؤمنين أنه لا يكون فعل بدون فاعل ولا أثر من غير مؤثر . ولا شبهة في قوة حجة المؤمنين وسخافة حجة الملاحدة عند استفتاء المسألة من العقل بل العقل نفسه من دون استفتائه يقتضى وجود المؤثر ويقضى به بعد رؤية الآثار . والسبب في كون النكرين لم يجدوه مهما بحثوا عنه أنهم لم يبحثوا

عنه بمقولهم وإنما بحثوا بحواسهم وما يساعد الحواس ويقويها دون ما يساعد العقل ؛
أو أنهم بحثوا بمقولهم وكانت ضعيفة فأخطأت في التفكير ، أما كان يقول الأستاذ
فريدوجدى : يكثر الخطأ في العقل ؟ فلماذا لا يوثق به في العلم وإنما يوثق بالحواس ، والله
تعالى يقول « فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور » لكن
الأستاذ فاته أن العقل يخطئ ويصيب فإذا أخطأ كان خطأه عظيم الأثر وإذا أصاب
كانت إصابته عظيمة الأثر ، والآية تشير إلى عظم خطورة عمى العقول بالنسبة إلى عمى
الأبصار فتفهم منه عظمة الفرق أيضا بين إصابتهما . فهى أى الآية تدل على عظم أهمية
العقل بالنسبة إلى الحواس .

وكأنى بالملاحظة الضعفاء العقول فى بهت وحيرة من عدم رؤية المؤثر ومن كون
الأثر من المظلمة والبداعة المستوجبة فى موجد ما يحير العقول ضعفاءها وأقوياءها
من القدرة والإحاطة العلمية بحيث يفتن الناظر ويُعوَّله : من يقدر على إيجاد هذا الأثر
العظيم الذى يضيق التصور فى تقدير مداه ؟ فالأولى أن لا يكون له موجد وأن يكون
موجوداً بنفسه !! هذا ما سؤل لهم الشيطان . وفاتهم أن الأثر العظيم الذى لا تدركه
قدرة الوجد وعلمه كيف يوجد من غير موجد ؟ فهل إذا لم تكفه قدرة الوجد الوجود
وعلمه تكفيه قدرة الوجد المدوم وعلمه ؟ أو إذا احتاج إيجاد الشيء إلى قدرة وعلم
فوق ما يتصور منهما ، استحق أن يوجد من غير حاجة إلى موجد ومن غير حاجة إلى
علم وقدرة يلزم وجودها فى الوجد ؟ كلا ، بل كلما عظم الأثر عظم احتياجه إلى المؤثر
لا أن الأثر التافه يحتاج إلى مؤثر ولا يحتاج الأثر العظيم إلى مؤثر ، إن هذا إلا تفكير
معكوس .. ولا يقال إن وجود الشيء بنفسه ليس معناه أن موجد موجد معدوم
وإنما معناه أن لا يكون له موجد أصلا لا موجود ولا معدوم ، وخلاسته عدم احتياجه
إلى موجد . لأننا نقول وجود الوجود فى غير واجب الوجود أى فى الممكنات لا يكون
إلا بإيجاد ، وإلا لزم الرجحان من غير مرجح وهو محال متضمن للتناقض ، لأن الممكن

الذى لا يكون وجوده ولا عدمه ضروريا وتكون قابليته للوجود والعدم على السواء من غير رجحان أحد الجانبين على الآخر إلا بمرجح خارج منه ، لو كان موجودا بنفسه من غير موجب يرجح له جانب الوجود ، لزم رجحان هذا الجانب من غير مرجح يرجح له ذلك ، لا من نفسه لتساوى الجانبين بالنسبة إليه ولا من الخارج لعدم وجود موجب له ، والرجحان من غير سبب مرجح محال مناقض لتساوى الطرفين المفروض .

وتوضيح هذا المقام أن الموجود ينقسم إلى الواجب والممكن والمعدوم ينقسم إلى الممتنع والممكن . فالواجب ما لا يمكن عدمه وهو الله ، والممتنع ما لا يمكن وجوده كشرىك البارى واجتماع التقيضين ، والممكن ما لا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه . فنه ما يكون موجودا ومنه ما يكون معدوما ، مثال الأول جميع الكائنات السمى بالعالم والفسر بما سوى الله ، ومثال الثانى المنقاء فهى معدومة لا يمتنع وجودها . والعالم بجميع أجزائه موجود لا يمتنع عدمه لعدم كونه واجب الوجود . ومن أجل أنه ممكن لا واجب فهو يحتاج إلى موجود آخر يتقدمه فى الوجود ليستند وجوده إلى وجوده ولا يكون له الوجود المشهود رجحانا من غير مرجح أى محالا كما علمت ذلك ، مع أن الحال لا يكون واقعا مشهودا . فوجود العالم يدل دلالة قطعية على وجود موجود آخر وراءه لعدم إمكان أن يتسنى له الوجود بدون هذا الموجود .

فالملاحدة الذين ينكرون وجود موجود آخر وراء العالم المشهود يستند إليه فى وجوده ، لا يمكنهم أن يوضحوا لنا طريق وجود العالم ما دام العالم موجودا بممكن الوجود لا واجبه ، ولا يمكنهم أن ينكروا إمكان العالم ويدعوا وجوبه . أما كون الماديين تمسكوا بالمادة وادعوا قدمها مع القوة اللازمة لها واستقناء العالم التكون منهما عن أى موجود غيرهما ، فجوابه أنا لو سلمنا بقدم المادة - مع أنها ثبت حدوثها إن شاء الله فى مبحث حدوث العالم الآتى فى نهاية الباب الثانى من هذا الكتاب - فلا يلزم

من قدمها وجوبها أى خروجها من عداد الموجودات الممكنة الوجود وصمودها إلى مرتبة الوجود الواجب الوجود غير المحتاج إلى موجد ، لأن المادة لا تفارقها حاجتها إلى الصورة التى لا تكون المادة موجودة بالفعل إلا بها ، فلا توجد فى الدنيا مادة^(١) مجردة عن الصورة كما أن الصورة لا تفارقها حاجتها إلى المادة . فكل منهما محتاج إلى الآخر ليكون موجودا ، والحاجة التى هى رمز الإمكان تنافى وجوب الوجود .

فقد انجلى من هذا أن العالم الذى يحتاج فى وجوده إلى غيره لا يمكنه أن يقضى حاجته هذه من نفسه ومن داخله لشمول الإمكان الذى هو رمز الحاجة جميع أجزائه ، فيلزم وجود موجود آخر غير محتاج ليقضى حاجة العالم المحتاج ويكون موجد . لا يقال إن المادة التى هى داخلية فى العالم تحتاج إلى الصورة التى هى داخلية فيه أيضا ، فن ابن تحصل الحاجة إلى موجود آخر خارج عن العالم ؟ لأننا نقول إذا دخل الاحتياج فى نفس أى شئ فهو يمنع ذلك الشئ من أن يكون واجب الوجود موجوداً من نفسه ، بل يلزم أن يكون وجوده بإيجاد من الغير ويسمى ذلك الغير الموجد فى اصطلاح الفلاسفة « علة » والمحتاج الموجد « معلولا » والمادة المحتاجة إلى الصورة لا يمكن أن تكون الصورة علمها الموجد إذ كما أن المادة محتاجة إلى الصورة فالصورة أيضا محتاجة إلى المادة لعدم إمكان وجودها مجردة عن المادة . فيلزم على فرض أن تكون علة وجود إحداها

[١] المادة ما وجد فى الشئ وكان ممكناً أن يكون الشئ به كل شئ غيره ، وتسمى أيضا هيولاً . والصورة ما وجد فى الشئ ولم يكن ممكناً أن يكون الشئ به غير ذلك الشئ . فالإنسان الذى صار إنساناً بمادته كان فى الإمكان أن يصير بها غير إنسان أيضاً ولا يمكن أن يكون الإنسان بصورة الإنسانية إلا إنساناً . ثم إن المادة فى الإنسان لا يحوز تمثيلها باللحم والعظم والدم وغير ذلك ، ومثله الحديد بالنسبة إلى السيف لأن كل ذلك ليس بالمادة التى نحن نبحث فيها ، فهى أعم من المذكورات بأسماء معينة كاللحم والعظم والدم والحديد . وليس للمادة اسم معين ولا مسمى معين من أسماء الأشياء ومسمياتها . وليست الصورة هنا بمعنى الشكل والمنظر بل عبارة عما يكون الإنسان به إنساناً .

هى الأخرى مع احتياج كل منهما فى وجودها إلى الأخرى ، أن تكون الصورة أوجدت المادة والمادة أوجدت الصورة ، وهو دور باطل يرجع إلى أن تكون المادة أوجدت نفسها والصورة أوجدت نفسها ، أى إلى تقدم كل منهما على نفسها فتكون موجودة قبل أن تكون موجودة - وحل هذا الإشكال أن احتياج المادة إلى الصورة من قبيل احتياج الشروط إلى الشرط لا من قبيل احتياج العلول إلى علته الموجودة. وكذا الاحتياج المقابل من جانب الصورة إلى المادة . ولهذا جاز أن يكون كل منهما محتاجا إلى الآخر ولم يستلزم هذا النوع من احتياج كل من الطرفين إلى الآخر دوراً محالاً، بل دوراً جائزاً يسمى بالدور المسمى. فهذه حاجة المادة والصورة بضعهما إلى بعض. أما حاجة كل منهما الأخرى إلى علة توجدتهما مرتبطتين بضعهما ببعض ، فهى حاجة المادة التى لا تقضيها الصورة وحاجة الصورة التى لا تقضيها المادة وإنما يقضيها موجود محتاج إليه المادة وتحتاج إليه الصورة ويحتاج إليه كل شئ وهو لا يحتاج إلى شئ لكونه موجودا واجب الوجود لا موجودا ممكن الوجود .

الحاصل أنا نحن المؤمنون بالله نرى العالم كما يراه الملاحدة الماديون ونعرف المادة والصورة كما يعرفون، وزيادة على ما يرونه وما يعرفونه نرى الحاجة الملحة أى إلحاح فى تشكل هذا العالم ، إلى موجود أسمى من كل موجود ينطوى عليه العالم ونحكم بأن كل ما ينطوى عليه من الموجودات وما بينها من الانسجام وما يتبعه من الانتظام صنع ذلك الموجود الأسمى . فإن كان الملاحدة قائلين باستثناء هذا الكون من صنع صانع فهذا ليس بقول ذى عقل فضلا عن أنه قول بالرجحان من غير مرجع وانه محال كما ذكرنا . والمادة التى يتمسك بها الملاحدة ويسمون له هذا الفراغ بها تراها نحن أقل من أن يستند إليها ذلك الصنع العظيم ، بل لا يستند إليها أى صنع وأى فعل ، لأن موقفها فى العالم موقف القابل لا موقف الفاعل ، وقبل أن تكون المادة صاحبة

ذلك الصنع فهي نفسها محتاجة إلى صنع صانع وإيجاد موجد ، لكونها من الممكنات التي يلزمها الاحتياج ويبعد عنها الاستغناء والإغناء . ومثلها الصورة ، فضلا عن أن المادة والصورة تنقصهما الأوصاف التي لا بد أن تكون موجودة في صانع الكائنات العظيمة الأعظم كالعلم والإرادة والقدرة والحكمة والحياة .

فنحن نتمسك بقضيتين إزاء تمسك الماديين بالمادة والصورة غير رافعين أنظارهم إلى ما فوقهما ، فنقول يجب أن يكون هذا العالم المشهود صنع صانع ، ولا تستأهل المادة والصورة اللتان ينحل إليهما العالم لأن تكونا صاحبتى هذا الصنع . فالخلاف القائم بيننا وبين الملاحدة يتلخص في هاتين القضيتين وهو بسيط إلى هذا الحد ، ولستنا نحن المؤمنين بوجود الله الذي لم نره ، نشهد به من غير ما حاجة وضرورة وننطق عن الهوى أو أضغاث الأحلام إذا قلنا بوجود موجود وراء العالم ، استدلالا من وجوده على وجوده .

هذا ما يلهمنا وجود العالم وهذا مقتضى العقل ومنطقه ، فهل يمكن بعد درس المسألة كما درسنا أن يقال بأن العقل يؤيد الإلحاد وينأوى الدين ؟ وأما أن الملاحدة الماديين لم يجدوا موجد الكائنات ولم يروه فمدم وجدان الشيء وعدم رؤيته لا يدل على عدم وجوده في نفس الأمر فيحتمل كل الاحتمال أنه موجود لكنهم ما وجدوه لتقصيرهم في البحث حيث بحثوا عنه بحواسهم ولم يبحثوا بمقولهم . فلو بحثوا بها لما تجرأوا على إنكار وجوده ، وكيف ينكر العقل أو العلم وجود الله بحجة أنه لا يرى في حين أن العقل والعلم لا يُريان وإنما يُمرَّقان بآثارهما . فإذا نظرنا إلى الآثار نجد آثار الله تعالى العالم . وبداية العقل تقضى بوجود موجد هذه الآثار وفاعل هذه الأعمال ولا تقضى بعدم وجود الفاعل مهما لم يجده الباحثون ، مع وجود الفعل وإنما تقضى بجهلهم البسيط إن قالوا لم نجده . ويجهلهم المركب إن قالوا إنه غير موجود . فهكذا

يكون حكم العقل القطع^١ ولو كان الباحث غير الواجد علماً من العلوم ، ويكون القول قول العقل لا قول العلم ، لأن الحاكم الأعلى الذى لا يمزب عن حكمه حتى العلوم هو العقل . وإظهار الأستاذ منشى^٢ « الجامعة » لذلك الجهل فى مظهر العلم يدل على قلة نصيبه من العقل والعلم ، لأنه اعتمد على عظمة اسم العلم فتوهم أن العقل يتبعه ويماشيه مهما أباه منطق أى منطق العقل^(١) . اعتمد على ما سمعه من أن العلم الحديث يثنى بحكم التجربة ولا يكثر بحكم العقل فقال ما قال من غير تدقيق المسألة ومن غير مراجعة صادقة لمقله الذى فطره الله عليه . ألا يرى أنه يلزم الملاحدة الماديين والطبيعيين أن يحكموا بعدم وجود الفاعل لفعل القتل الذى لم يهتد الباحثون فيه إلى القاتل وبدعوا وقوع ذلك القتل بنفسه من غير فاعل . ولئلا يتسع المجال لتشويش الأذهان باحتمال وقوع ذلك القتل انتحاراً من المقتول ، لنفرض أنه قطع إرباً إرباً . فيلزم على مذهبهم أن يكون هذا القطع أيضاً حاصلًا بنفسه من دون وجود قاطع . فإن قالوا إن القتل والقطع من أفعال الإنسان فلا يقاسان بالأفعال الطبيعية ، يقال لهم إن الكل من نوع واحد وهو حصول الفعل بنفسه من غير فاعل ، مع أن الإنسان وأفعاله ليست بخارجة عن الطبيعة ، فإذا جاز أن يحصل فى الطبيعة أفعال بنفسها من غير فاعل لزم جواز أن يحصل أيضاً قتل بلا قاتل وقطع بلا قاطع .

فإن قيل لا نسلم بعدم وجود فاعل لهذه الأفعال والآثار الكونية على تقدير عدم القول بوجود الله ولا نسلم بصحة قياسها على وقوع فعل القتل والقطع من غير وجود القاتل والقاطع ، لأن فاعل الكائنات الطبيعية . فالجواب أن إسناد الفعل إلى الطبيعة لا يراد به إلا فعل بدون فاعل ، إذ لا موجود فى العالم يسمى الطبيعة ويعمل الأفعال الجارية فى الكون ، ولا يقال إن المراد بفعل الطبيعة فعل المادة فى نفسها لأن نفسها

[١] مع أن الأمر بالعكس وهو أن العلم يماشى العقل لأن العقل هو الذى اخترع العلوم .

ليست ذات وضع بالنسبة إليها كما نص عليه فلاسفة الإسلام . ولأن كون الشيء فاعلا لفعل ومفعلا بنفس ذلك الفعل في آن واحد محال لأنه تناقض . وقد صرح به أرسطو في دليل المحرك الأول المنسوب إليه وهو أني بذلك الدليل لإثبات وجود الله وتوصل به إلى أن المحرك الأول لا يجوز أن يكون متحركا . ونحن أقننا من قبل أدلة مانعة لكون المادة علة موجودة للكائنات مغنية عن وجود الله تعالى .

بل نقول للملاحدة الماديين وللأستاذ فرح أنطون الذي نفى وجود الله عند وزنه بميزان العقل لكونه غير منظور - وقد سبق نصه غير مرة - مع أن عدم الرؤية لا يستلزم في حكم العقل عدم الوجود... نقول لهم جميعا إنكم لا ترتابون في وجود المادة^(١) فهل أنتم رأيتموها؟ كلا ، إنكم ما رأيتموها ولن تروها وما لمستموها ولن تمسوها . فإن ظننتم أنكم ترونها أو تلمسونها فذلك ظن عاى لا يتفق مع العلم ، حتى إن قول المصريين في عباراتهم « حقائق ملموسة » قول غير حقيقى مبنى على المبالغة في الظهور ، لأن الحقائق لا تلمس ومثلها المادة إذ الإحساس سواء كان بالرؤية أو باللمس لا يتعلق بنفس المادة بل بأعراضها . فالرؤية تتعلق بالألوان دون المألون الذى هو الجسم المتضمن للمادة واللمس يتعلق بالحرارة والبرودة والخشونة والنعومة دون الجسم الموصوف ، فضلا عن المادة التى هى أبعد من الجسم بالنسبة إلى الإحساس... فن إحساس هذه الأوصاف والأعراض ينتقل العقل إلى وجود موصوفها ومعروضها . ومعناه أن المدرك لوجود المادة أيضا هو العقل لا الحواس ، فإذا الفرق إذن بين القول بوجود المادة بناء على معاينة الأعراض الدالة على وجود ما تحله وبين القول بوجود الله بناء على معاينة أفعاله فى العالم الدالة على وجود فاعلها؟ فهل دلالة الفعل على الفاعل أقل من دلالة العراض على المحل؟ بل إن السبب فى كل من الدالتين واحد

[١] أو بالأصح لا ترتابون فى وجود ما تسمونه المادة بناء على تغير الفكرة القديمة المادية الفاعلة بوجود المادة أزلا وأبدا .

وهو احتياجه ما لا يقوم بذاته إلى ما يقوم بذاته فالصفة تحتاج إلى الموصوف والمرضى يحتاج إلى المحل والفعل يحتاج إلى الفاعل ، والمادة هي القابلة وليست بفاعلة فإن المطالبة من أوصافها ، فأين فاعل العالم بالإيجاد والتنظيم والاتقان ؟ أما الطبيعة فقد عرفت أن إسناد الكائنات إليها لا معنى له سوى تكوُّنها بنفسها من غير مكوّن وعرفت أنه محال مستلزم للرجحان من غير مرجح الذى يرجع إلى التناقض . وأما القوة اللازمة للمادة وتسمى الطاقة أيضاً وتنقسم فيما وصل إليه العلم الطبيعى إلى بضعة أنواع^(١) ويندرج كلها على ما ذكر « بوختر » فى الحركة ، فهى لانصلح أن تُعتبر الفاعل المنشود الموجد الناظم بل هى آثار الفاعل فى المادة ، فضلاً عن كونها عمياء لا علم لها ولا إرادة مثل المادة ، وإن شئت قلت إنها نفس الأفعال التى تضطرنا إلى نشدان فاعلها ونفس النظام الذى يُحوجنا إلى نشدان الناظم . وقد تلبس القوة بهذا المعنى على الملاحظة فيخيّل لهم استغنائها عن مالك هذه القوة ومديرها أعنى الفاعل المنشود^(٢) أو يخيّل أن صاحب القوة هى المادة مع أن المادة إنما هى محل القوة لا رب القوة وإلا انقلب القابل فاعلاً .

[١] مثل الثقل والجاذبية العامة، والقوة الميكانيكية والحرارة والضياء والكهرباء والمغناطيسية والعلاقة الكيميائية والقوة الماسكة أو تجاذب الذرات والقوة الذرية .

[٢] فلا تعدم مصر من كبار كتابها من يظنون أن الله عبارة عن القوة التى تلازم المادة والتى تتحلل إليها المادة بعد فناؤها كما هو رأى الجديد فى الغرب الناسخ للرأى القديم الفائل بأزلية المادة وأبديتها . ويضاف إلى الرأى الجديد أنه لا وجود للمادة مذ كانت وإنما هى القوة المتكاثفة . وعندى أن الذى تتحلل إليه المادة عند فناؤها وتتألف من أجزائه المتكاثفة عند وجودها ليس بأولى أن يكون هو القوة من أن يكون هو الأثير أو ما تتحول إليه المادة فى مراحل فناؤها المنتهية إلى الأثير . ولا يجوز انحلال المادة إلى القوة ولا تكونها منها لأن القوة لا تقوم بنفسها بل توجد مع وجود المادة وتزول مع زوالها كالعرض بالنسبة إلى الجوهر إلا أن يكون هناك شئ يكون محلاً للقوة ويقوم مقام المادة مهما كان أल्प منها .

وبأيدينا مثال آخر لما يُعترف بوجوده من غير وصول الحواس إلى ذاته ، أبلغ من
مثال المادة وهو الأثير . لأن المادة إن لم تُرَ أو تلمس فعلى الأقل تُرى أعراضها وتلمس ،
أما الأثير الذى هو أرق من المادة بكثير - حتى إن للهواء مادة وليس للأثير مادة -
فلا يُرى ولا يلمس لا ذاته ولا أعراضه . ومع هذا يُعترف بوجوده لحاجة إليه فى نظام
العالم ، وهى أن أضواء النجوم التى تصل إلى كرتنا تحتاج إلى ما يحملها فى طريقه إلينا .
ولو قلنا إن حاملها الهواء فعظم الطريق بمد الخروج من محيط الأرض خال عن الهواء .
فلهذا نضطر إلى القول بوجود شيء مسمى بالأثير يملأ الفضاء ويبلغنا الضياء وهو الذى
يحمل الأصوات الواصلة إلينا من وراء الجدار أيضاً ، لأن الجدار يحول بيننا وبين الهواء
الحامل لتلك الأصوات ولا يحول بيننا وبين الأثير لنفوذ فى الأجسام ، وإن كنا
لا نعرف وجوده ولا نفوذه فيما لا ينفذ فيه الهواء لولا أننا نسمع الأصوات من وراء
الجواجز . فهل من الإنصاف بمد هذا أن نعرف بوجود ذلك الموجود الخفى لما ذكرنا
من الأمارات ولا نعترف بوجود الله تعالى لأمارات تملأ السماوات والأرض ؟ ثم إن هذا
الموجود الخفى المستوعب الالاماد الذى وصلنا إليه بمقولنا على غفلة من حواسنا ، ليس
بالموجود المنشود ليكون ربّ هذا الكون لأنه داخل فى الكون المربوب ، وهو
لا يجاوز أن يكون قابلاً كالمادة لا فاعلاً .

بل إن لنا أمثلة موجودات لا نراها ولكن لا نتردد فى الحكم بوجودها وهى
أقرب إلى أفهامنا مما نجمله كالمادة والأثير وأعجب من حيث أنها نفس المحسوسات
التي يطالبنا الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده أن نزيه الله كما يراها فيقتنع
عقله بوجوده كما يقتنع بوجودها ! فكيف يقتنع الأستاذ بوجود هذه المحسوسات
التي يشاهدها أمامه وتعلل العالم ، مع أن طريق إدراك المحسوسات والحكم بوجودها
عين طريق إدراك الله والحكم بوجوده ؟ أعنى أن كلا من هذين الحكمين مستند
إلى مبدأ السببية وحاصل الاستدلال العقلى . وتوضيحه أن كثيراً من علماء الغرب

وفهم « كانت » قائلون بأن الأشياء التي يعبرها وهمنا بغير حق وجوداً في الخارج ليست سوى مخترعات وصور مرسومة مخترعها ورسامها مفكرتنا، وما رسمتها في الخارج وإنما رسمتها في نفسها ، فكالم يكن الخارج محلاً لأعيانها لم يكن محلاً لصورها أيضاً. قال « داويد هيوم » :

« لنربط التفاننا لحد الإمكان بالخارج عنا ولتتدّ مخيلتنا إلى السماوات وأقصى الكائنات ، فلا نكون نخطو إلى الخارج منا خطوة حقيقية ونتصور موجوداً غير المشاهدات الظاهرة في هذا المحل المحصور (يريد داخل الذهن) والكائنات التي ندرکها بمحواسنا فهي كائناتُ مخيلتنا .

وزاد « كانت » على ترك فرضية وجود العالم في الخارج فقال بامتناع هذه الفرضية ، فالصورة في تشكل العالم على رأى « كانت » تعطيها الروح .

ولسنا نحن على هذا الرأى الذى يسمى بالحسبانية الأخيرة ، وقد سبقها في تاريخ الفلسفة حسابانيتان الأولى والثانية وسيجى^١ منا الكلام المستوفى بهذا الصدد . وأصل الشبهة أن الإحساس أعمى وأبكم لا يحصل منه وحده شيء من الإدراك ، والعقل هو الذى يؤوله ويقلبه إلى الإدراك . ومعنى إدراك الشيء تصويره وإنشاؤه في الذهن ، فليس الذى نسميه العالم إلا صوراً ذهنية لنا . لأن العقل والإدراك أمران معنويان لا تكون لهما مناسبة واتصال بالمادة والماديات لعدم تجانسهما ، حتى إن الفلاسفة عاجزون عن إيضاح اتصال نفس الإنسان ببدنه — كما سنفصله في بعض مباحث هذا الكتاب — بله اتصالها بالعالم ... قلنا لسنا على مذهب الحسبانين لأننا معترفون بوجود الكائنات في الخارج ولا نشك فيه ، غير أن التي تراها بأعيننا من الكائنات ونلصقها بأيدينا هي الصور الذهنية للأشياء لا الأشياء نفسها .. أعنى أن الإدراك الحاصل بواسطة الحواس إنما يتعلق ويتصل بتلك الصور مثل الإدراك بغير واسطة الحواس ، لأن المدرك في الحالتين هو العقل

الذى لا صلة لها بالخارج . وأما المنكرون لوجود الكائنات في خارج الأذهان فيلزمهم مع التسليم بكل ما ذكروه أن يجيبوا عن سبب حصول هذه الصور الذهنية منذ الإحساس بالأشياء .

وأحق وجوه الإيضاح بالقبول ما اختاره « كوزين » مقتبساً من « ديكارت » وهو أن في الذهن مبادئ اعتقادات أصلية ، فهو - حتى في الوقت الذي لا يملك شعوراً صريحاً في شأنها - يطبقها عند أول ما أخذ يتحرك ويعمل . فن تلك المبادئ : « أن لكل حادثه علة » ^(١) وكون الطفل يسأل بكثرة عن أسباب ما يشاهده ، يعطينا فكرة في مبلغ سرعة ظهور هذه المقيدة في الإنسان . فالذهن المجهز في فطرته بمبدأ

[١] اعلم أن ما ينطوى عليه علم الإنسان على نوعين : نوع يحتاج الإنسان في معرفته إلى واسطة ويسمى العلم الحاصل بهذه الصورة علماً نظرياً واكتسابياً . ونوع لا يحتاج في معرفته إلى واسطة ويسمى علماً ضرورياً . وهذا النوع على قلته يكون أساساً للنوع الأول بمعنى أنه يعرف ما يعرفه من النوع الأول برده وإسناده إلى ما يعرفه من النوع الثاني ، فلولاه لم يكن الأول ولولا الأول لاقتصرت معرفته على أمور في غاية القلة والمحدودية ، وإنما يكون الاستدلال والاكتساب هو الذي يزيد في معلومات الإنسان إلا أنه لا يمكن أن يكون جميع معلوماته مستندة إلى الدليل وإلا يلزم التسلسل في استدلالاته من غير انتهاء إلى معرفة شيء .

والقضايا التي يعرفها الإنسان من تلقاء نفسه ولا يحتاج في معرفتها إلى الاستدلال والاكتساب والتعلم ، يسميها العلماء الغربيون « المبادئ الأولى » أو المبادئ المدبرة للذهن وهي ترجع إلى مبدأين رئيسيين مبدأ العلية ومبدأ السببية ثم ينتشع منهما مبادئ فينتشع من مبدأ العلية مبدأ التناقض أي مبدأ استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما في الصدق ومبدأ التناوب أي مبدأ استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما في الكذب . وينتشع من مبدأ السببية مبدأ العلية ومبدأ الجوهر ومبدأ القوانين ومبدأ الغائية .

فبدأ العلية المسكنوز في عقولنا هو الذي يجعلنا نحكم بأن لكل حادثه علة . وثلاثا يطول الكلام لضرب صفحا عن القضايا المفسرة لباقي المبادئ المنتشعة من مبدأ السببية . ولنا كلام على المبادئ في أمكنة أخرى من الكتاب .

العملية يستبين قبل مُضى كثير من الزمان أن علة الإحساسات التى يُحسها ليست هى نفسه لأنها تؤثر فينا حين كنا لا ننتظرها وتُربنا نفسها وإن لم نردها ، وتدوم بحيث لا نستطيع وقفها ، وتغيب وإن كنا نريد ادامتها . ومع كل هذا فتلك الإحساسات حادثات لا بد لها بهذه الحيثية من علة ، وما دمنا لم نكن نحن علتها فيلزم أن تكون العلة فى الخارج عنا ، فبفضل الانتقال والاستدلال الحاصلين فى أذهاننا على هذه الطريقة السهلة نذهب إلى اعتقاد وجود تلك الأشياء فى الخارج . وإلا فلا سبيل لنا إلى الحكم الجازم بوجود الأشياء المحسوسة فى الخارج أى فى خارج الذهن بمد أن كان الإحساس عبارة عن إدراك الصورة الحاصلة فى الذهن لأشخاص الأشياء ، ولولا الاستدلالات التى تعودناها من غير شعور فى الأكثر بوقوعها لسرعتها واعتيادها لما كان من حقنا الحكم بوجود الأشياء فى خارج الذهن بمجرد حصول صورته فى الذهن . فانظر إلى غفلة المزددين بالاستدلال العقلى الجامعين كل الأهمية للإحساس ، ولولا الاستدلال لما كان الإحساس إحساسا .

هذا تحليل كيفية حكمنا بوجود الكائنات المحسوسة فى الخارج . وأما إضافتنا إليها صورا معينة وكون تلك الصور صادقة مطابقة للواقع على الرغم من تمذر الاتصال بين المدركة وبين العالم الخارجى المادى المتغير يرى الجنس ، فهناك كمال صنعة خالق الإنسان والحيوان وخالق العالم المحسوس الموضوع أمامنا . فالإنسان المسكين مع كمال إدراكه بالنسبة إلى غيره يرى ويدرك ولا يدرك حتى علماءه وحكّاءه كيف يرى وكيف يدرك ما يرى ؟ فالله تعالى لم يعلمهم أسرار أظهم ما يحصل لهم كل يوم وكل لحظة من الأحوال المادية ، وكلها معجزة تفقأ عيون منكبرى المعجزات .

فقد ظهر أن إدراك المحسوسات والاعتراف بوجودها فى الخارج يستند إلى مبدأ العلية وإلى استدلال عقلى بتعوده الإنسان وربما لا يشعر به من سرعته وكثرة وقوعه . فالمحسوس إن كان موجوداً فى الخارج كما هو مذهبنا ومذهب الخصم الذى لا يعترف

إلا بوجود ما يراه بعينه ، فالحكم بوجوده مدين لمبدأ العلية الذى هو الوسيلة أيضا فى إثبات وجود الله عند تقرير دليله المعروف كما سفورده .

ثم إنا زيد فى نقاش الخصم الذى لا يعترف بوجود الله لعدم كونه منظورا ومحسوسا وتقدم مرحلة أخرى فى الإقدام عليه فنقول ونبنى قولنا على الأساسات الفلسفية المسماة عند علماء الغرب والتي ذكرنا قريبا: إنك لا تبصر أي شيء ولا تدرك وجود ما أبصرته إلا وتدرك معه وجود الله ، إن كنت فى غفلة عن هذا الإدراك فالمعقل يقضى بذلك ! اعلم هذا وحذارِ بعدم أن تقول إني لا أعترف بوجود ما لا تراه عيناي أو تقول إن العقل لا يقتضى الاعتراف بوجود الله .

وتوضيحه أننا ذكرنا قريبا أن الإحساس فى نفسه أعمى وأبكم والذى يفنيره ويقلبه إلى الإدراك هو العقل وأن إدراك الشيء عبارة عن تصويره وإنشائه فى الذهن . ثم قلنا إن حصول صور فى أذهاننا عند النظر إلى جهاتنا حادثات يجب أن تكون لها علة بقاء على المبدأ العقلى المجمع عليه عند العقلاء بأن لكل حادثة علة . وقلنا أيضا إن الذهن المجهز فى فطرته بمبدأ العلية يستبين أن علة حصول صور فيه عند استعمال الحواس ليست هى نفسه أي نفس الذهن وإن كان كلام بعض الفلاسفة يوم أن العقل مصور تلك الصور ومُنشئها أى علتها الفاعلية . لكن الحق أن الذهن منفعل بها وليس بفاعل ، كما قال المحققون من علماءنا المتكلمين أن العلم والإدراك من مقولة الانفعال لا من مقولة الفعل . ولا يحسن القارىء من كون الحكم بوجود المحسوسات فى الخارج مستندا إلى مبدأ العلية أن الأشياء المحسوسة أو مقابلتها نواظرنا علة فاعلية للصور الحاصلة فى أذهاننا ، فكما أننا لم نكن موجدى تلك الصور فكذلك لا توجد الأشياء الخارجية التى هى ذوات الصور . إذ لا يمكن تأثير تلك الأشياء فى أذهاننا اكونها مواد عاطلة عن الفعل والتأثير ولما قلنا من تعدد الاتصال بين عالم الذهن وعالم الخارج بأنفسهما . فكما

لا يخرج الذهن من حصاره لا يدخل ذلك الحصارَ شيء من الخارج فمالم الخارج عالم المادة وعالم الذهن عالم المعنى . ومن هذا لا يقاس الاحساس على التصوير الفطوغرافى لأن الصورة فيه من المحسوسات كذى الصورة ، وعلو الصنعة فى الإحساس بتجلى فى انقلاب المحسوس معقولا . فى الذهن إذ الإحساس نوع من الإدراك ، فهو إدراك الجزئيات . ولا إدراك فى التصوير الفطوغرافى .

فإذن فاعل تلك الصورة الحاصلة فى أذهاننا ومُنشئها هو الله الذى يخلقها فينا عند استعمال حواسنا متوجهةً إلى الأشياء . ووجود الأشياء فى وضع ملائم بالنسبة إلى حواسنا شرط عادى لخلق تلك الصور من الله فى الأذهان لا علة ، بمعنى أن سنة الله جرت على أن يخلق الصور الذهنية عند توجيه أنظارنا مثلا إلى الأشياء ووجود تلك الأشياء أمام أعيننا . فالله تعالى هو الذى بقدرته المحيرة للمقول يصل عالم الذهن المعنوى بعالم الماديات بواسطة الحواس . وإلا فلا سبيل غير هذا للإحساس كما اعترف به العلماء . . . فعند تحليل الإحساس تحليلا علميا وتصوُّر ما فى لحظة عين مثلا من نعمة الله علينا التى لا يستطيع اكتناهاها اللاحظ نفسه ولا فطاحل العلماء والحكماء من البشر ، ثم الاعتراف بوجود المحسوس فى الخارج بفضل تلك النعمة التى تسمى نعمة البصر ، — ومثلها نعمة السمع والشم والذوق واللمس — لا مندوحة عن الاعتراف بوجود الله أيضا الذى هو خالق الإدراك فينا كلما أحسنا شيئا من إحساساتنا المختلفة^(١) . نعم ، كون خالق هذا الإدراك بواسطة الحواس هو الله إنما يتم بمد أن ينضم إلى دليل هذا دليل إبطال التسلسل الذى يحتاج كل دليل لإثبات الواجب إلى انضمامه إليه .

ثم إن وجود المحسوس فى الخارج المفهوم من حصول صورته فى الذهن ، يحتاج

[١] ولأجل كون الإنسان يفعل ما يفعله من أفعاله العادية من غير علم بتفاصيلها ، ذهب المتكلمون من أهل السنة إلى أن أفعال المباد مخلوقة لله تعالى . والإحساس أيضا من هذا القبيل .

هو الآخر إلى علة موجودة كما احتاج حصول صورته في الذهن إليها . وبهذه الحركة الفكرية يثبت وجود الله مرة ثانية ، وهي الطريقة المعروفة عند علماء الإسلام وغيرهم لإثبات الواجب التي سنبينها نحن أيضاً . والطريقة التي ذكرناها سلفاً خدمةً للقارىء ونقمة من منكري وجود الله لكونه غير محسوس وغير معقول أيضاً لكونه غير محسوس ، يحق لى أن أبهى بابتكارها بتوفيق الله تعالى استنباطاً من القواعد المسجلة عند علماء الغرب .

وحاصلها أنه لو لم يكن الله موجوداً فلا وجه للإحساس ولا للمحسوسات . وفي هذا إرغام ليس فوقه إرغام لنفاة الله بناء على عدم كونه محسوساً بالبصر والقلالين باحتياج إثبات وجود الله إلى الدليل المحسوس ، لأن وجود الله على هذا التحقيق يثبت قبل ثبوت وجود المحسوسات ، من حيث أن وقوع الإحساس وثبوت وجود المحسوسات يتوقف على وجود الله والموقوف عليه مقدم طبعاً على الموقوف . بيان ذلك أن الإحساس الذى هو إدراك المحسوس لا سبيل إليه للعلم والفلسفة كما عرفت ذلك ، ومن جراء ذلك ترى أكبر فيلسوف مثل « كانت » ينكر العلم بوجود الكائنات المحسوسة ويعتبرها كائنات مفكرتنا التي أنشأناها في أذهاننا ، وإنما طريق الإحساس وطريق العلم بوجود المحسوسات هو خلق الله الإحساس والعلم بوجود المحسوسات عقب استمهال الحواس بطريقة لا ندرى نحن كيفيةها ، فيجب على منكري وجود الله جميعاً أن ينكروا وجود المحسوسات أيضاً ، أو على الأقل أن ينكروا العلم بوجودها كما ينكروا « كانت » قائلاً : « نحن نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون » فهو يمتزف بالإحساس ولا يعترف بالمحسوس حتى ولا المحس كما يتبين عند ما ندرس فلسفة الرجل درساً واسعاً وإن شاء الله . لكن وجود المحسوسات نعلمه بالبداهة ونعلمه معنا . هواة الأدلة الحسية ونعلم بطلان مذهب « كانت » وغيره من غير المتزفين بوجود الكائنات في خارج الأذهان .

فإن قلت إن « كانت » يؤمن بالله ، فلماذا لم يقنعه لإيقان وجود المحسوس بواسطة خلق الله تعالى الإحساس والعلم بوجود المحسوس؟^(١) قلت إن « كانت » يؤمن بوجود الله من طريق غير طريق العقل النظري خاص له كما سيأتى ، وينتقد جميع الأدلة النظرية المثبتة لوجود الله كما سيأتى بحث ذلك أيضاً. ودليلنا هذا مهما كان أغر ناصما فهو دليل نظري ودليل مبنى على التسليم ببداهة العلم بوجود المحسوسات . ولعله لا يسلم بتلك البداهة وإن كان مخطئا فى ذلك . وعليه فدليلنا هذا لا يُرغم غير القنمين بوجود المحسوسات مثل « كانت » وليس ذلك عيبا فى دليلنا بل العيب فيهم . وإعراض « كانت » عن الأدلة النظرية عيب آخر فيه على جلالته قدره فى الفلسفة . فهذان العيان يمنانه عن التنبيه للاتصال الوثيق بين وجود الله وبين استيقان وجود المحسوسات كما هو مناط دليلنا .

فلم محسوسات دلالة على وجود الله غير المحسوس مرتين الأولى دلالتها بصورها الذهنية الحاصلة عند الإحساس بها مع عدم السبيل إلى حصول تلك الصور لولا وجود الله الذى صورها . وهذه الدلالة تقع مع دلالة تلك الصور على وجود ذاتها الخارجية فى زمان واحد بالطريقة التى بينهاها . والثانية دلالة المحسوسات على وجود الله بأعيانها الموجودة فى الخارج . وهذه الدلالة تقع بعد ثبوت وجودها فى الخارج ، بالطريقة الموعود بيانها وتأخر عن الدلالة الأولى .

فقد بان من هذه التدقيقات أن العقل أول ناصر للدين مبادر لهذا النصر مع أول ما يقتنع بوجوده من العالم الخارجى المحسوس . وسوف تزداد هذه الحقيقة ظهوراً كلما ازداد الخوض فى مباحث هذا الكتاب . لكن تنافى المسيحية الحاضرة مع العقل

[١] ومن لطيف الغرائب أن يكون فيلسوف من أكبر فلاسفة الغرب مؤمنا بوجود الله غير المحسوس وغير مؤمن بوجود المحسوسات ، رغم الذين يرون الإيمان بوجود الله غير مقول لكونه غير محسوس .

واتصال متعلمى الشرق الحديث بثقافة الغرب المسيحي أكثر من انصالحهم بثقافة الإسلام ومنطق التفكير ، قد شوش عليهم الأمر من عدة وجوه : حصول الظن بأن الدين لا يأتلف مع العقل ثم التزمى إزاء هذا النقص للدين بأنه يدور مع الفضيلة وإن افترق من العقل ، ولزم من هذا مجافاة العقل للفضيلة بعد مجافاته للدين ، وهى نقيصة للعقل . وكلا هذين النقصين للدين والعقل الحاصلين من افتراق الدين من العقل والعقل من الفضيلة ، على الرغم من أنه لا يستند إلى أساس من الصحة ، قد دخل في أفكار المعلمين المسلمين أيضا وأعدت منها عدوى للعناصر الدينية النازعة إلى التجديد من غير تحفظ في اقتفاء آثار المتمرنين . ومنشأ السكل هو التقليد الأعمى للغرب المسيحي والغرب اللاديني ، في حين أنه لا حاجة في الإسلام إلى إيقاع التفرقة بين الدين والعقل ثم بين العقل والفضيلة بل الثلاثة متحالفة لا يختلف بعضها مع بعض . فقد عرفت وستعرف أيضا عدم اختلاف الدين مع العقل وأن مسألة وجود الله الذى هو أساس الدين مبنى على برهان العقل . ثم لا يتصور أن تكون فضيلة لا يحبذها العقل ولا يأمر بها إلا أن تكون فضيلة غير حقيقية أو متعارضة بأخرى راجحة والعقل هو المرجع الحكم في كل هذه الأمور .

هذا هو الحق . لكن العقلية الضالة المقلدة التى ذكرتها آنفا في موقف الدين والعقل والعلم بعضها من بعض ، متأصلة في مصر وبالأأسف ، فنرى من تدفعهم الغيرة الدينية إلى الكتابة في مؤازرة الدين وتقوية عاطفته في الأمة يحتاجون إلى المقارنة بين العقل والعاطفة الدينية وتأبيد الثانى في مقابل الأول بالفضيلة ، فكانهم يرون خدمة الدين متوقفة على تنزيل قيمة العقل وإضعاف قوته باعتباره من خصماء الدين ، ويحتاجون في تقوية مكان الدين بهذا الشكل الصنى إلى وضع الفضيلة في موضع قريب من الدين بعيد من العقل متحد مع العاطفة كما علمت . وكلها ظلمات أو هام بعضها فوق بعض ، وهى مسفرة عن التباس أنصار الدين عليهم بأعدائه والتباس أنصار

الفضيلة بأعدادها . وهذا الالتباس المضر بالدين أكثر من غيره ، منشأه كما قلنا قياس الإسلام بمقياس المسيحية وتقليد الغرب في كل ناحيته الذي أعْتَبَرَهُ أنا مقدمة ضعف الشرق الحديث وضلاله ، فيرى من يحاول منا نصر دينه أن أنصار الديانة في الغرب يسمون لإضعاف منزلة العقل إزاء العاطفة ، فيسمى هؤلاء مثلهم ، ولا يفكر في أن أهل الدين هناك يلجأون إلى ذلك لأن دينهم أقام بينهم وبين العقل حاجزاً من عقيدة التثليث ، ولا يفكر أيضاً في أن قيمة العقل لا تنزل أبداً وأن الإسلام في غنى عن طلب المحال لتقوية نفسه . ومنشأ المنشأ أن المتعلم المصري لا يُعْمَى بالفهم والتفكير عنايته بمحشر المعلومات في ذاكرته . وربما كان هذا ذنب المدارس التي تدفع تلاميذته إليه للنجاح في الامتحانات وقد شهد العلماء الأجانب ممن سبقت لهم صلة بمدارس مصر ، على هذه الحالة في التلميذ المصري لاقتين إليها نظر وزارة المعارف^(١) والمنشأ الأسامي الثاني أن المدارس تُدرّس فيها الكتب المترجمة من مؤلفات الغربيين ترجمة حرفية أو معنوية

[١] انظر ما قاله المركز « دلافات » الذي قال عنه رئيس تحرير جريدة « الأهرام » في مقالة افتتاحية بتاريخ ٢٢ نوفمبر سنة ١٩٣٢ « انه أستاذ جليل الشأن تولى التدريس في الجامعة المصرية مدة عشر سنين ، ولشدة شغفه بهذه البلاد اتخذها وطنه » .

قال هذا المركز في تقرير ضاف قدمه إلى وزارة المعارف المصرية ، وقوله منشور في نفس المقالة التي أشرنا إليها :

« وقد دلت المناهضة على أن التلميذ المصري وإن كان قد امتاز بالذكاء إلا أنه لا يميل في الغالب إلى بذل مجهود كبير لفهم دروسه ، ولهذا فهو يعتمد على الذاكرة في حفظ الدروس أكثر من اعتماده على إجهاد فكره لإدراكها . وإن المقام يضيق بنا هنا لو أردنا أن نحلل هذه العادة - لأنها في الواقع عادة فقط - ولا أن نبعث عن أسبابها . ولكن مهما يكن من الأمر فإن علاجها يكون مضاعفة العناية التي يجب أن يبذلها المدرس لكل تلميذ أثناء الدروس لمساعدته على فهم موضوع الدرس وعدم الاكتفاء بحفظه بقوة الذاكرة » هذا قول الخبير الأجنبي عن حاجة التلميذ المصري إلى تأسيس عادة الفهم في نفسه وفوق ذلك بذل كل مجهود في سبيل تمييز الحق من الباطل . وهو حاجة الأسانذة قبل الطلبة لم يذكرها الناقد الأجنبي وذكرتها أنا في المنشأ الثاني .

من غير شخص فيها بالنقد والنظر كما قال الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده، في الأديان « من أنها مبنية على التسليم بما ورد في الكتب المقدسة من غير شخص في أصولها » وقد انتقدنا قوله . فالصريون المصريون سلكوا في العلم مسلكا عزاه الأستاذ إلى أهل الدين القدماء ، فكل ما يعلمه المثقف الجديد من دينه ودنياء مبني على التسليم بما ورد في كتب الغربيين من غير شخص في أصوله .

وكأن موقف العقل من الإسلام غير موقفه من دين الغربيين ، كذلك موقف العلم يختلف في نظر كل من الفريقين . وهذا على الرغم من أن عقلية المثقفين من ثقافة عصرية ، تتفق في موقف العقل والعلم مع عقلية الغرب الدينية ، لكون مكنسباتهم العلمية كلها مترجمة من تأليفات علمائه . فالدين منبوذ العقل عند ملاحدهم ، والعقل منبوذ الدين ومبغوضه عند متدينهم ، في حين أن الدين والعقل متساندان في الإسلام ، لكن جيل المتعلمين على الغرب في غفلة من هذا : يستخرج ملاحدهم من العقل عدوا للدين غير مغلوب ، ويتأسف المتمسكون منهم بدينه لضعف العقل وعدم كفايته دليلا يقوم عليه الدين . ومنشأ الغلط لكل من هذين الفريقين تقليد فريق من الغرب اللاديني أو الغرب المسيحي .

أما العلم فلا يقف عند حد اختلاف موقفه في نظر علماء الإسلام وموقفه في نظر الغربيين ومن تعلموا عليهم من أبناء المسلمين ، بل العلم نفسه يختلف معناه عند الفريقين المختلفين ، لأن العلم في معناه الحديث يختص بما يعتمد على التجربة الحسية ويُدأقوى مما يعتمد على دليل العقل ، وهذه العقلية يخرج الدين من ساحة العلم لكونه خارجا عن متناول التجربة . وهذه العقلية هي التي نحاربها في هذا الكتاب محاولين قلع جذورها من أذهان المتعلمين الجدد ، لكونها مثار الشك في الدين ومنار أعدائه الشككين . فإذا نحن أحد من أولئك المتعلمين إلى حضانه دينه يرى تلك العقلية عقبة كأداء أمامه .

فقد كتب الأستاذ محمد عبد القادر زكي الذى يكتب فى جريدة الأهرام مقالات موجزة نفيسة تحت عنوان « نحو النور » .. كتب هذا الكاتب على حادثة سقوط طائرة كبيرة تحمل ٤٠ راكبا فى طريقها إلى لندن ، تهوى إلى البحر محترقة على مقربة من بارى ميناء إيطالى ، وبين الضحايا خمسة مصريون . وبعد أن قال الكاتب : هذه هى ضريبة الحضارة وكارثة عصر السرعة ... أجل معجزة العلم والحضارة كم أكلت من ضحايا والتهمت ، فلا هى تشبع ولا الإنسان يكف عن فتح ميادين جديدة ... قال فى الختام : « وما أشد ما شعرت باللوعة لهذه الضحايا جميعا .. تصورهم يتلقون الموت على هذه الصورة الفاجعة يسلمهم الجو إلى أعماق البحار .. هذه التى غزاها الإنسان وأصبح ملكها المسلط ، ولكنها ما أقسى ما تسخر منه .. إنها لتفعل ذلك حتى ترده إلى الإيمان والمعجزة ، هذا الذى أضحي لا يؤمن إلا بالعلم ولا يشعر إلا بالعقل ولا يفكر إلا بالأوزان والأرقام ، ما أحوجا حتى ، ونحن فى أوج السلطان إلى الإيمان بالله إلى التزود بالمغيبات والمعنويات التى تصدر عن الكون وسره الأعظم » .

هذا الكاتب - جزاء الله عنى خيراً - لا يكتم عذاب قلبه من كون الإنسان الفاتح لتلك الميادين يؤمن بالعلم والعقل ولا يؤمن بالله . ومعنى هذا القول الشاكى من عدم إيمان الإنسان بالله ، معناه الخفى هو الشكاية عن عدم إيمان العلم والعقل لا الإنسان ، أو معناه على الأقل كون العلم والعقل هما اللذين يمنعان الإنسان عن الإيمان بالله والمعجزة والمغيبات والمعنويات ، وإلا فالإنسان إذا خلى وطبعه ولم يمنعه العلم والعقل فلا يأبى الإيمان بالله وسائر المغيبات كما يثبتته الواقع من وجود مؤمنين فى عامة الإنسان وعلماهم القدماء ، لكن عقلية كون العلم والعقل على إطلاقهما يمانعان الإيمان بالله هى الفلطة التى لا ينجو منها كاتبنا هذا المحبوب كسائر الكتاب . وهى الأحق بالشكاية لا العلم والعقل اللذان عند التحقيق يؤيدان الإيمان ولا يمانعانه ، فالعلم غير مختص بما يستند إلى التجربة الحسية فهناك علم يعم ما هو أفضل وأقوى منه يستند

إلى العقل والنطق . وحصر لقب العلم فيما يثبت بالتجربة الحسية بدعة محتركة ابتدعها الغرب المحتاج في دينه إلى مناوأة العقل الذى لا يفارقه العلم .. ابتدعها الغرب وقلده كتاب الشرق الغافلون المضيعون استقلالهم الفكرى . فهذا العلم بعنايه الأعم يؤيد الدين ، والعلم التجربى ليس من حقه أن يتعدى حدوده فيمنع الدين ، وإنما حقه أن يعترف بضيق دائرته وقصر باعه عن التكلم فى ما وراء الطبيعة التى هى عالم الحسوسات . وعلى الرغم من سكوت هذا العلم نفسه عن الموضوعات العالية فإن مكشفاته المهمة فى دائرة اختصاصه عن أسرار الكون ، تهمس إلى أذن العقل الواعية بأنباء عن عظمة مكوّن الكون ومبدع تلك الأسرار التى اخترعها فيه ولم يطلع العلم بمدى إلا على أقل من عشر مشارها .

هذا حال العلم وموقفه الحقيقى من الدين . أما العقل الذى يستمع لهمس مكشفات العلم الحديث الساكت فهو يسبق ذلك العلم سبقا فى الائتلاف بالدين ، بل بكونه أول مخبر عن وجود الموجود الأعظم الذى كوّن الكون وشحنه بالأسرار ، وأول رسول عنه يسابق الأنبياء والمرسلين ويزيد على العلم فى مكشفاته من تلك الأسرار قائلا بلسان الحال : إن العلم نفسه والعقل الذى لولاه لم يكن العلم ، ليسا بخارج عن تلك الأسرار المشحونة . ومن عجائب الأحوال الخاصة بمصر أن العقلية الغالطة التى وقع فيها كاتب « نحو النور » الفاضل وفهم ذلك من خلال سطور مقالته اللطيفة وهى وضع العلم والعقل فى جانب والدين فى جانب مع توهم المناوأة بين الجانبين ، ذلك الوضع والتوهم اللذان ما برحت لافتا إليهما فى هذا الكتاب وإلى منشئهما من التباس الأمر على حملة الأقلام بمصر التباسا بعيد النور وشديد الخطر بين عقلية الإسلام والعقليات الأجنبية عنه ، وماضفت بإيراد أمثلة من مقالات الأستاذ فريد وجدى بك التى هى أصرح فى العقلية المذكورة الغالطة من مقالة كاتب « نحو النور » وقد أضيفت الفضيحة فى تلك المقالات إلى جانب الذين وزيد فى إساءة الظن بالعلم والعقل بين أكبارها .

... من عجائب الأحوال أن تلك الغلطة الفظيعة الشائنة بمصر الإسلامية ، لم يسم منها رجال الدين أيضا . . انظر إلى قول فضيلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر محمد مصطفى الراعى المنشور في الجرائد قبل عشر سنين أو أكثر من كلمة ملقاة على البعثة الأزهرية إلى أوربا مودعا لهم ومطلا من إحدى نوافذ القطار الذى سيقبل أعضاء البعثة مغادرين القاهرة :

« أريد منكم وأريد من الأزهر الشعور بالواجبات الإنسانية العامة للجماعة البشرية ، فقد أدى العلم واجبه نحو هذه الجماعة وفكر في الكون وقدر ، واهتدى إلى السنن الإلهية وانتفع بها فأفاد الناس منها خيرا عظيما . وقد صحب هذا الخير شرور طفت عليه وربت ، ذلك أن تقدم العلم لم يسايره تقدم التأثير الدينى والروحى فجاءت آثار العلم والقلوب مقفورة من خشية الله ورهبته والعقول تنظر إلى الأديان نظرها إلى شئ تاريخى خال من الحياة والبهجة والأنس والسرور . ولوان حملة الدين سايروا حملة العلم وتقدموا بقوة اليقين يحببونه للناس ويرغبونهم فى الفضيلة من حيث هى ويدعمون الحياة الروحية بالأساليب الجذابة ويؤاخون بين العلم والفضيلة لكان الناس اليوم فى سعادة وهناء »

فقد ذكر فضيلته العلم والعقل والفضيلة فى هذه الجمل مرات عديدة ، وفى كل واحدة منها وقع الدين والفضيلة فى جانب والعقل والعلم وبالأخص العلم^(١) فى جانب مقابل ، وهو عقلية الغرب اللادينية بعينها التى استند إليها الأستاذ فرح أنطون حين عاب العقل بمخالفة الفضيلة . والشاهد هنا أن هاتين العقليتين الأجنبيةتين عن الإسلام يتقبلهما فضيلة شيخ الأزهر ويؤاخذ بهما حملة الدين وحملة العلم معا ، لاسيما حملة الدين ،

[١] ولكون وضع الدين فى جانب مقابل للعلم عادة متفررة عند الملاحدة فقد تفررت العادة عديم أيضا أن يسموا الطريقة المجردة من الدين بالطريقة العلمانية بدلا من اللادينية وهم يرمون فى هذه التسمية إلى فائدين اولاهما النستر وثانيتهما مدح اللادينية وذم الدين .

مع أن هذه الواخذة لا تنطبق في الإسلام لا على حملة الدين ولا على حملة العلم . فلا معنى لأن يكون أعضاء البعثة الأزهرية الجامعون للدين والعلم — كما هو نظر الإسلام الجامع بين الدين والعلم ، إلى علمائه — مخاطبين بهذا الكلام . فلو كانت البعثة بُعثت إلى أوربا لتعليم أهلها لا لتعلم منها كان لكلام فضيلته معنى مقبول يتم على حاجة أوربا إلى تصحيح عقليتها في الدين والعلم .

أما قول فضيلته « والمقول تنظر إلى الأديان نظرها إلى شيء تاريخي خال من الحياة » فهو يشبه قول الأستاذ فريد وجدي بك في مقالة ذكر فيها أن الشرق الإسلامي يستبطن الإلحاد (وقد أوردناه من قبل غير مرة ولم نأل جهدا في القيام بواجب الرد عليه) . « إن العلم الحديث الذي دالت الدولة إليه في الأرض قد قذف بالأديان جملة إلى عالم الأساطير » شبه الخدوة بالخدوة . فنسأل فضيلته : أية عقول تنظر إلى الأديان نظرها إلى شيء ماضٍ مائت ؟ فهل هذا على إطلاقه إلا قولٌ بمنافاة الأديان للعقول وما هو إلا قول الملاحدة المصريين وما تلك العقول إلا عقولهم السخيفة . وما كان ينبغي للأستاذ الأكبر أن يذكرها كأنها عقول العقلاء ^(١) .

ثم إن فضيلة الأستاذ الأكبر كما جعل العقل مجانباً للدين جعل العلم أيضاً مجانباً له ومزاحماً ، حيث قال « ولو أن حملة الدين ساءروا حملة العلم وتقدموا بقوة اليقين يحبونه للناس » ونحن نقول إذا لم يكن العلم في جانب الدين فبأي شيء يسائر حملة الدين المساكين

[١] وقد جاء في كلمة ألقاها صاحب المآل والفضيلة مصطفى عبد الرازق باشا وزير الأوقاف في حفلة تكريم ألقاها له طلبة الأزهر والجامعة بمناسبة توليه الوزارة : « إننا نطلب بدراسة الأزهر وفي الجامعة غاية أسمى من الوزارة وأسمى من كل منصب آخر فأهل الأزهر ينشدون النثل الأعلى الذي رسمه الدين وأهل الجامعة ينشدون النثل الأعلى الذي رسمه العقل ، وليس النثل الأعلى الذي رسمه الدين أو العقل هو منصب من مناصب الدولة فيه مال أو جاه . » الأهرام ٥ مايو ١٩٣٨ . فذكر معاليه أيضاً العقل في غير جانب الدين اتباعاً للعقيدة السائدة بمصر ، وإن لم تكن مقارفة العقل للدين التي في كلام معاليه مؤذنة لتجافيهما بقدر ما أذنته في كلام الأستاذ الأكبر المراجعي .

حَمَلَةُ العلم وكيف يحبون الدين للناس ؟ فهل يحب العاقل ما يتخلى عنه العقل والعلم ؟ وما معنى قوة اليقين إزاء قوة العلم التي لاحظ منها ومن قوة العقل للدين وكل حظوظهما للادينية ؟ ففضيلة الأستاذ الأكبر يتكلم عن الدين كالمستحي من مؤازرة العقل والعلم كما هو العقلية السائدة بمصر المعدية لها من أوروبا المسيحية فلم يبق ما يساعد الدين على قوله ويؤيده سوى الفضيلة التي لم تفت هي أيضا فضيلته ، ولزم أن تكون الفضيلة المولية للدين مجانبة للعقل والعلم اللذين يجانبان الدين ، وبذلك تمت العقلية المعدية المذكورة .

وكان فضيلته القائل : « ولأن حَمَلَةَ الدين ساءروا حَمَلَةَ العلم وتقدموا بقوة اليقين محبوبونه للناس » بمث البعثة الأزهرية إلى أوروبا ليتعلم أعضاؤها ما للأوروبيين من قوة اليقين أى قوة الإيمان فتكون هذه القوة سلاحهم الذى به يسايرون حملة العلم ويقاومونهم إذا رجعوا إلى بلادهم كما يسائر حملة الدين فى أوروبا حملة العلم هناك ويقاومونهم بتلك القوة . ومعناه أن الشرق الإسلامى فقد حتى قوة الإيمان فاحتاج إلى اقتباسها من الغرب المسيحى بواسطة طائفة من علماء دينه يشدون الرحال إليه .

ولا يُعترض على باني فسرت قوة اليقين التي أعوزها الشرق الإسلامى بالنظر إلى ما فهم من كلام الأستاذ الأكبر ، بقوة الإيمان ثم بنيت نقدى عليه ، لأن هناك مانعا يمنعنى من تفسير اليقين الذى يحتاج حملة الدين إلى التقوى بقوته فى مسيرة حملة العلم ومقاومتهم ، باليقين العلمى ، وذلك المانع وضع فضيلته العلم فى مقابلة الدين . فإن كان المقصود من البعثة الأزهرية إلى أوروبا أن يستفيد رجال ديننا من علومها فلا فائدة من ذلك للدين ، بناء على أن العلوم والعقول على قول فضيلته تناوى الأديان وتنظر إليها نظرها إلى شيء بالخال عن الحياة .. وإن كان المقصود اقتباس قوة الإيمان من إيمان أوروبا

كما هو المتبادر في الدين المسيحي من مقابلة قوة العلم بقوة الإيمان فذلك ما بنيتُ نقدي عليه .

ثم إن هذه النقطة من البحث تراها تتطلب زيادة في التعميق والتعميق : ذلك أن الفلاسفة الغربيين الذين لا يريدون مناوأة الدين ويعملون إلى إنقاذه من تغلب العقل عليه ، اخترعوا يقيناً إيمانياً بنوه على الإرادة لا على العقل ، حتى إن شراح فلسفة ديكارت استندوا إلى هذا في التأليف بين منهج الشك المنسوب إليه وبين كون الفيلسوف مؤمناً قوياً في إيمانه .. قال صديقي الدكتور عثمان أمين أستاذ الفلسفة بجامعة فؤاد في كتابه « ديكارت » ص ١٠٥ طبعة ثانية :

« هل الشك في وجود الله مباح ؟ »

« فأجاب ديكارت بوجود التمييز بين نوعين من الشك : شك يتعلق بالعقل وشك يتعلق بالإرادة . وهما نوعان متمايزان بحيث كان من الناس من يشكون في وجود الله شكاً عقلياً ، ما دامت عقولهم عاجزة عن أن تقيم لهم الدليل على وجوده ، ولا مانع في الوقت نفسه عن أن يكونوا مؤمنين بوجود الله إيماناً راسخاً . ذلك أن الاعتقاد شأن من شؤون الإرادة لا يناله الشك العقلي . فأنا إذا كنت مؤمناً بالله ، فعلى الرغم من قوة إيماني أستطيع بالعقل الذي وهبني الله أن أثير مسألة وجود الله كما أستطيع أن أشك فيها ، دون أن يحصل عندي شك في عقيدتي : وإنما يأتي كبراً من يضع نصب عينيه أن يشك في وجود الله ليظل مقبلاً على شكه ، ولكن لا يخرج على من يستخدم الشك وسيلة نافعة لمعرفة الحقيقة لمعرفة أدق وأكبر يقينا . »

« قد لا يبدو أن ديكارت ردّ رداً مقدماً بهذا التمييز بين نوعي الشك ، لاسيما أن فيه مخالفة لنظريته في الحكم العقلي الذي مآله عنده إلى فعل الإرادة التي تقبل أو ترفض ما يمرضه العقل عليها . »

« ولكننا مع ذلك نلاحظ أن ديكارت كان حريصاً دائماً على أن لا يتناول شكه إلى شيء مما له اتصال بالدين أو ماله على العموم مساس بالأخلاق وشئون الحياة العملية وذلك لأنه لا بد لنا من عقائد عملية مَهْدِيَّة سلوكنا في الحياة ؛ ولما كانت الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة ، فقد وجب أن نكون بعيدة عن متناول العقول ، ووجب أن تبقى بعيدة عن الشك » .

وقال أيضاً ص ٦٧ من ذلك الكتاب : « إن الفكرة في ذاتها دائماً صحيحة ، والخطأ لا يكون في العقل الذي يرى الذهن به بل في العقل الذي يحكم . ذلك أن الحكم راجع عند ديكارت لا إلى العقل وحده بل إلى الإرادة والحكم حر . ومن أجل هذا كان الخطأ منسوباً إلى الإنسان يستطيع أن يستعمل حريته استعمالاً سيئاً كما هو ألف بين أفكار لا ارتباط بينها في الحقيقة والواقع » .

وبعد أن كان هذا البيان مملوماً للقراء فلنقاتل من جانب الشيخ الأكبر المراعي أن يحمل ما ذكره من اليقين على اليقين المبني على الإرادة كما وقع في كلام الفيلسوف ديكارت ، لا اليقين المبني على العقل . فيجوز لفضيلة الشيخ أن يتصور بيقين لا يقبله العقل ليبين العقيدة عليه كما بنى الفيلسوف وينتظر من حملة الدين أن يسموا في تقوية هذا اليقين في قلوب الناس مهما كان مخالفاً للعقول .

وأنا أقول ما ذكره الدكتور عثمان أمين في إيضاح فلسفة ديكارت من جواز أن يكون الإنسان معتقداً بإرادته شيئاً لا يعتقده بعقله ، إنما يتصور أو بالأصح إنما يعد مثل هذا عقيدة صحيحة بالنسبة إلى العامة المقلدين في عقائدهم غير الباحثين بأذهانهم عن صحة ما اعتقدوه ، اعترافاً منهم بالمعجز عن هذا البحث . أما الباحثون الواقفون بعقولهم في الشك بل الإنكار والمعتقدون مع ذلك خلاف ما يأمرهم به عقولهم من الشك والإنكار فذاك تناقض من المعتقديهم بعض ما عنده بعضاً ، شأن من يقوده

عقله إلى الإيمان وهو مصر على الإنكار .. وكما أن هذا الموقف يسمى كفرا عناديا فوقف ذلك المعتد ضد عقله الذي يأمره بالشك أو الإنكار جدير بأن يسمى الإيمان المنادي^(١) وأن لا يقبله الإسلام القائل : « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا .. » وعلماء المعتنقون بالعقل إلى أن جعلوه مدار التكليف الشرعي ، وإن كانت النصرانية تقبله لاحتياجها إلى التنبل على العقل الذي لا يتفق معها ، وكان الشيخ الأكبر المراقى عيشي في خطته المارة الذكر على أسلوبها ، لكون الثقافة المصرية في العصر الحاضر تابعة لثقافة الغرب النصراني وكون الشيخ من علماء الأزهر المصريين .. وكذا الفيلسوف ديكارت لكونه نصرانيا قبل أن يكون فيلسوفا . ولذا قال في كلامه المنقول عنه : « إن الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة »

بل أقول إن فلسفة ديكارت الحقيقية تأبى ثنائية العقل والإيمان على ما صرح به بول ثراه في كتابه « المطالب والمذاهب » في تاريخ الفلسفة المختار للتدريس في مدارس فرانسه الثانوية (ص ٦٥ من الترجمة التركية) من أن فلاسفة القرون الوسطى النصرانيين لما وجدوا الفلسفة المنقولة إليهم من اليونان تعلبت عليها الحسابانية التي هي فلسفة الشك المتناقض مع اليقين ، اضطروا إلى ضم الإيمان المبني على الإرادة ركنا لنظرية اليقين الذي عجز العقل عن الحصول عليه فبقى في مرحلة الشك .. لكنهم لم يوقفوا في هذه العملية المترفة بثنائية العقل والإيمان ، لكونها اعترافا بمغلوبية العقل التي لا تتفق مع كرامته حتى جاء ديكارت فألغى هذه الثنائية وأعاد إلى العقل حقوقه العالية وكتب لاسمه الخلود في هذا التجديد الفلسفي .

[١] لاسمها إذا كان الحق مع العقل الشاك بل المنكر لا مع المعتد كالمسيحي الذي يتمرد على عقله ليؤمن بالإله المثلث نعم إن الحكم في الإسلام أيضا لإرادة ، حيث لا يكفي التصور والتصديق العقليان في الإيمان بل يجب انضمام الإذعان والقبول إليهما ، ولو كفى مجردين عن الإرادة التي هي مرجع الإذعان أي القبول المسمى بالتصديق الشرعي لما تقصهما السكفر المنادي . لكن هذه الإرادة التي يجب انضمامها في الإسلام إلى العقل هي الإرادة المنقفة مع العقل لا المخالفة له كما تصوره ديكارت فيما نقل عنه الدكتور الصديق

والكلام منا في فلسفة ديكارت بقية تأتي في محلها من هذا الكتاب إن شاء الله
يتبين منها ومن نحتّم ما ذكرنا منها هنا أن فلسفة الشك المنسوبة إليه والمنقولة إلى الثقافة
المصرية لا بد أن تكون مغلوطة فيها ... فلو كانت فلسفة ديكارت الحقيقية تدور بين
الجزم وإراديا والشك عقليا كما ذكر صديقنا الدكتور كان العاقل يقيم في شكه هذا على خلاف
مادعاء الصديق من أنه يستخدمه وسيلة لمعرفة الحقيقة معرفة أدق وأكبر يقينا، لأن
ما فعله المؤمن الشاك بمقله والمتيقن بإرادته ليس استخداما للعقل كواسطة الانتقال من
شكّه إلى معرفة الحقيقة معرفة أدق وأكبر يقينا، وإنما هو إعراض عن العقل وجنوح على
رغمه إلى قسر الإرادة؛ بل ليس في هذا معرفة الحقيقة لمعرفة أدق ولا دون ذلك،
لأن المعرفة تستند إلى العقل لا إلى الإرادة وكذا الفلسفة. فإذا قيل لي فإذا تقول في قول
الفيلسوف: « ولما كانت الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة فقد وجب أن تكون
بعميدة عن متناول العقول ووجب أن تكون بعميدة عن الشك » قلت وهذا القول
أيضا ليس من الفلسفة في شيء وإن قاله الفيلسوف ديكارت، لأن كون الحقائق الإيمانية
غير مفهومة وكونها أو وجوب كونها بعميدة عن العقول كلها مما يضر الإيمان ويبعده
عن أن يكون مداره على حقيقة من الحقائق. أما القول بوجوب كون تلك الحقائق،
التي لا تستحق اسم الحقائق، بعميدة عن العقول لتكون بعميدة عن متناول الشك فكان
العقل منبع الشك وعدو اليقين، ففيه إهانة للعقل ودعاية ضده تم على العقلية المسيحية
المعتلة بهذه العلة. ومن هذا يجدر بأن يكون ذلك قول ديكارت المسيحي لا قول ديكارت
الفيلسوف.. الذي كفاه إدراك وجود نفسه للاستدلال به على وجود الله الذي هو موجوده،
ولم يتأخر للاستدلال عليه إلى إدراك وجود العالم كما هو الدليل المعروف في هذا الصدد..
فهل هو في مسارعة هذه إلى الحكم بوجود الله غير متفق مع عقله، أو كان في انفاقه
معه يساور الشك الذي يلزم العقل؟.

لا، لا، إن السكّانيين بعصر عن ديكارت وفلسفته لا يعرفونهما، أولا يعرفهما مراجعُ

هؤلاء السكاتبين من الغربيين، وإنما يعرفون رجلا من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين الوارثين لفلسفة اليونان المنتهية في تغلب السوفسطائية عليها كما سنفصله في فصل «النظر في الحسابية» وإنما نريد أن نسجل هنا بمناسبة التدقيق لفلسفة ديكرت أن السبب في شيوع الاستهانة بالعقل والدليل العقلي المنطقي بين المثقفين المصريين بمصر رغم علو منزلة العقل في الإسلام والدليل العقلي المنطقي في نظر علمائه، كون منابع الاتصال من هؤلاء المثقفين بعلوم الغرب مشوبة ومملولة بالعقلية المسيحية أكثر من العقلية الخالصة المتوجهة إلى معرفة الحق.

* * *

بقي أنه كان من حق فضيلة الأستاذ الأكبر أن يشكو من وجود أناس في زماننا ينظرون إلى الدين ذلك النظر الشرر، لكنه لم يشك منهم ولا من عقولهم وإنما شكوا من حملة الدين أي علمائه، وليس من العقول أن تكون العقول الناطقة إلى الدين ذلك النظر عقولهم. ثم إن التقصير الذي عزا إليهم لم يردبه توانيهم في مجاهدة العقول المعتدية على الدين أو في إصلاح أخطائها في اعتدائها ولا في عدم مسابرتهم حملة العلم بالعلم. فمن كل هذا يعلم أن فضيلته لا يرى حاجة العلم والعقل إلى تصحيح نظرها في الدين أو يرى ذلك غير مستطاع فيتوجه إلى طريق تقوية اليقين وقد عرفت ما فيه.

وفضيلته عندما تمضى التأخى بين العلم والفضيلة - وهو بمعنى بالفضيلة الدين الذي تلازمه الفضيلة - قد وضع كلاما من الدين والعلم في موضع التهمة والوصمة، فوصمة الدين اختلافه مع العلم ووصمة العلم اختلافه مع الفضيلة ولو في بعض الأحيان، ثم معنى التأخى والتصالح بين هذين المتجافين من الدين والعلم ومن العلم والفضيلة، إلا أن هذا التجافى إن كان موجودا بينهما كازعم فكيف تمكن إزالته وتبديله بالإخاء؟ لأن العلم يتضمن الحقيقة ويستأثرها وكل ما يخالفه يخالف الحقيقة فيستحق السقوط ويكون من المحال إصلاح ذات بينهما، مع كون مخالفة الحقيقة من حيث أنها حقيقة، للفضيلة بكان من الغرابة. وكان

الأولى بالأستاذ الأكبر والأنسب بمقامه أن لا يقبل التخالف بين العلم والدين ولا يسلم به لمذيعه ، أو لا يقبل العلم المتخالف مع الدين الذي لا بد أن يمتدده وضعا إلهيا ، علما وأن يثبت هذه المسائل ببراهين تدعن لها العقول ولا يدخر القيام بأعباء هذا الواجب لرجل مثلي مهاجر عن وطنه ليس عنده كتب تكفي حاجته ولا قلم مضطلع بالبيان العربي ، وقد حال بينه وبين مدارس هذه المسائل الدينية العلمية ما يُربى على ثلث قرن مضى في الجهاد السياسي مع أعداء الديانة والفضيلة والحرية وانطوى على اعتقال وهجرتين . ثم إن الظاهر أن يكون مراد الأستاذ الأكبر من حملة الدين الذين أنحى عليهم باللوائح لعدم مساهرتهم حملة العلم وعدم تحييبهم الدين للناس ، علماء الدين ويلزم من تسميتهم حملة الدين وتسميته الذين جعلهم في مقابلهم حملة العلم ، أن يكون معتبرا لعلماء الدين جهلاء أخلاء الوفاض من العلم ، أو يكون غير معتبر لما عندهم من العلوم ، علما . والاحتمال الثالث كونه يقلد الغربيين ومقلديهم من كتّابنا في قصر العلم على العلم المادى المبني على التجربة الحسية ، وهو الذى نعت به مصر الحديثة والذى نرفضه ونعنى بمكافحته في هذا الكتاب .

أما قوله : « فقد أدى العلم واجبه نحو الجماعة البشرية وفكر في الكون وقدر واهتدى إلى السنن الإلهية » فيرد عليه أنه لو كان العلم أدى واجبه نحو البشر لما أعرض ونأى بجانبه عن الدين وتركه مذبذوبا مخذولا ^(١) أليس من واجب العلم الذى فكر وقدر واهتدى إلى السنن الإلهية أن يهتدى إلى الدين الإلهي ؟ أليس الدين حقيقة من الحقائق جديرة باهتمام العلم ؟ بل أكان من شأن العلم أن تفوته حقيقة من أكبر الحقائق كالدين الإلهي حتى يعمد أصحاب الفلسفة الوضعية الإلحادية حالة ابتدائية للإنسان قبل تطوره إلى حالة كمالية ويرى كبار كتاب مصر مثل هيكل باشا ورئيس تحرير « مجلة

[١] بل قال الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده كما نقلنا غير مرة : « إن العدو الحقيقي للأديان في هذا الزمان عدو جديد أخرجه التمدن الجديد ، وهذا العدو اللدود هو مبادئ العلم المادى المبنية على البحث بالعقل . »

الأزهر « هذه الفلسفة جديرة بالاهتمام والاعتناء (جزء أول ١٤٦، ١٤٧، ١٥٩) .
وفضيلته يحيط علما بأن العلم الذي ذكره مقابلا ومزاحما للدين لم يهتد إلى ما هتدى
إليه من السنن الإلهية على أنها سنن إلهية وإنما على أنها سنن طبيعية ، فإذن لا يصح
ولا ينبغي له أن يشهد بأن العلم أدى واجبه نحو البشر . بل العلم لم يؤدِّ من الواجب
مأداه الدين الذي عابه فضيلته بالتقصير في أداء واجبه ، بناء على أن الدين اعترف بحق
العلم وفضله ولم يعترف العلم بحق للدين ولا فضل . فهذا العلم خليط بالجهل ، كما أن المقول
التي تنظر إلى الدين نظرها إلى شيء تاريخي خال من الحياة والتي ذكرها فضيلة الأستاذ
كانها عقول العقلاء ، عقول المجانين الضالين .

هذا ، وانظر إلى قول جريدة « السياسة » فيما كتبه عن البعثة الأزهرية المارة الذكر
وهي تسمى أعضائها « طلاب الأزهر » في حين أنهم كانوا مدرسين :

« إنهم سيواجهون نهجا في البحث جديدا لعلمهم لم يألفوه أثناء دراستهم بمصر .
وإنهم سيلاقون مشقة أول أمرهم في التوفيق بين مقتضيات هذا النهج وما يوجب عليهم
دراساتهم الأزهرية وأي مشقة أكبر من أن يطالب الإنسان ليكون بحثة علميا صحيحا ،
بأن ينكر كل ما يعرفه وأن لا يثبت شيئا على أنه علمي الا إذا قام عليه دليل من التجربة
والملاحظة والاستنباط ؟ »

فهو من طراز قول الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده حين تكلم عن
مناوأة العلم للاديان ^(١) إن العلم لا يقبل إلا ما ثبت بالتجربة والملاحظة والامتحان .

[١] وكان هذا التكلم من الأستاذ فرح ردا على الشيخ في دعواه أن الإسلام دين عقل بأنه
لو كان الأمر كما ادعى الشيخ كان الدين علما وكان مثل العلم مبني على التجربة . وكون « السياسة »
تتكلم على طراز قول الأستاذ فرح أنطون شاهد صدق جديد لما قلنا (١٣٣ جزء أول) عن
خصم الشيخ محمد عبده في المناظرة أنه كسب تأييد الرأي العام بمصر أكثر من الشيخ بل تقول : حق
الأستاذ الأكبر المرافي تلميذ الشيخ محمد عبده يتابع رأي الأستاذ فرح في كلمته التي ألقاها على بعثة
الأزهر عند توديعها بمحطة القاهرة كما درسناها آنفا ، ولا يتابع رأي أستاذه .

أما إضافة الملاحظة والاستنباط في قول كاتب « السياسة » إلى التجربة فهي لا تغير مركزها الأول ولا يدل على شيء غير إلقاء الكلام على عواهنه ، لأن الأمرين اللذين ذكرهما بالتجربة وهما الملاحظة والاستنباط ان كانا كافيين في بناء البحث العلمى عليهما فلا يختلف نهج الدراسات الأزهرية التي لا يتصور أن تخلو من كل ذلك ، عن النهج الجديد الذى سيلقيه أعضاء البعثة في الدراسات الغربية . وإن كان اللازم ليكون البحث علميا صحيحا أن يجمع الى الملاحظة والاستنباط دليل التجربة - وعلى أن تكون التجربة بيت القصيد التقدم على الجميع - فحينئذ يلزم أن يكون أول التطورات التي تستقبل أعضاء البعثة الأزهرية ، أن يرجعوا عن الاعتراف بوجود الله لعدم كونه اعترافا علميا مبنيا على التجربة . فإذا كان أساس العلم الصحيح في الغرب هو التجربة والملاحظة اللتين لم تتأسس عليهما الأديان . وإذا كان أعضاء البعثة شدوا الرحال إلى الغرب لينكروا كل ما تعلموه في الأزهر فويل لهم وويل لمصر منهم !! بيد أن الذى يُمدّل الحال كون ما كتبه كاتب « السياسة » محصول العقلية البسيطة التي لا يتدر أن يصادفها الإنسان في هذه البلاد والتي لا تنبئ على معرفة صحيحة لا بالقرب ولا بالشرق ثم أسدى كاتب « السياسة » إلى قرائها من الحقائق المألومة له أن الشك أول مراتب اليقين وأن أساس النهج العلمى الصحيح الذى على طلاب العلم أن يأخذوا به وأن يعتبروه نهجهم وطريقتهم ، الشك في كل شيء . لكن مسألة الشك التي ابتكرها الفيلسوف الكبير « ديكارت » والتي كثيراً ما يذكرها كتاب مصر المصربون ليست كما يعلمه كاتب « السياسة » وغيره من أن النهج العلمى الشك في كل شيء حتى يكون واجبا على طلاب العلم لاسيا طلاب العلم في أوروبا بعد أن كانوا مدرسين في الأزهر أن يأخذوه ويمتبروه نهجهم وطريقتهم . ونحن نبين حقيقة هذه المسألة إن شاء الله عند الكلام عن فلسفة « ديكارت » ونتم ما بيناه قريبا .

برهنة العقل على وجود الله

لنمذ إلى ما نحن بصده من تحقيق موقف العقل إزاء الدين وقد جليتنا للقارىء
مهادة العقل بوجود الله الذى هو أساس الدين مع أول ما شهد بوجوده من المحسوسات
وكشفنا بها الغطاء عن عيون المشغوفين بالمحسوس والمرضين عن المعقول فأبصارهم
اليوم حديدة ، وهى تحفى الصغيرة لقراء كتابى قبل الخوض فى إثبات الواجب بدليله
العقلى المشهور . والآن نسرعه فيه .

ولكن لابد من تنبيه القارىء قبل الشروع فى هذا البحث على فروق فى موقفنا
نحن المسلمين وعلمائنا المتكاملين بالنسبة إلى موقف الغربيين الدينى وفلاسفتهم :

١

الأول أن الغربيين منذ عهد « باكون » تكون عنايتهم بالأدلة التجريبية أكثر
من عنايتهم بالأدلة العقلية على الرغم من أن إثبات وجود الله لا يستند إلى الأدلة
التجريبية لكون الله متعاليا عن متناول التجربة ، لا كما يقال : وأين الثريا من يد
المتناول ، بل وفوق ذلك أيضا .

وقد يظن بمض الغافلين منا كالأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » أن عناية
الغرب بالدليل التجربى ناشئة من كونه أقوى من الدليل العقلى . ويتلو تلك الغفلة أن
يظن كون إثبات وجود الله بالدليل التجربى أولى وأفضل من إثباته بالدليل العقلى ،
ويتلو التالى توقع الحصول على هذا الأولى ، غافلا عن عدم إمكانه وعن عدم كونه أولى
وأفضل لو أمكن . وكل هذه الغفلات وقع فيها الأستاذ رئيس التحرير ، ولذا نراه
يملى قراءه الغافلين مثله الذين قال عنهم : « لا يقنمهم الدليل العقلى » الذى أقامه علماءنا
المتكاملون لإثبات وجود الله ... نراه يملأهم - ويملى نفسه معهم - بالبحوث النفسية

الجارية في الغرب المُطمِنة الأستاذ في أن تصل يوما إلى إثبات وجود الله إثباتا مبنيا على التجربة التي هي الطريقة الوحيدة عنده للإثبات المقنع ! وليت شعري من أين علم الأستاذ إذن وجود الله قبل انتهاء تلك البحوث إلى اكتشاف وجوده حتى يكون له الحق في توقع إثباته بها ؟ وهو الذي علق الاقتناع بوجود الله على نتيجة بحوثهم .

وربما يفر الأستاذ ومن حذا حذوه من الكتاب والمؤلفين المصريين في ظن كون الدليل التجريبي أقوى وأعلى من الدليل العقلي ، قصرُ التسمية بالعلم في عرف الغربيين على العلوم المستندة إلى التجربة الحسية ونقل ذلك العرف بعينه إلينا وقبوه من طرف هؤلاء الكتاب كأنه عرف لنا أيضا .

وهو خطأ فاحش لم يُلَفَّتْ إليه بمصر قبل نشر كتابنا هذا مع كون اللفت واجبا دينيا وعلميا مما ! لأن العلم عند علمائنا وفي حقيقة معنى الكلمة صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض . والمعمدة في هذا التعريف هي القيد الأخير الناطق بكون المعرفة التي تُكتسب من العلم لا يحتمل النقيض بأن يكون خلافها محالا عقليا ، وهذه المرتبة من المعرفة تحصل بالدليل العقلي لا بالدليل التجريبي الذي يُعتمد عليه في ثبوت شيء في نفس الأمر ونقيض خلافه من دون أن يكون هذا النقيض ضروريا غير ممكن التخلف إلى الأبد ، لعدم إمكان الحكم فيما تتضمنه التجارب المستقبلية التي لا نهاية لها ، وهذه الحقيقة معترف بها عند علماء الغرب أيضا كما سيُجى منا بعض نصوصهم الدالة على ذلك في أمكنة مناسبة من هذا الكتاب .

وفي هذا سر كون وجود الله يتطلب إثباته عندنا دليلا عقليا ليكون الثابت به لا موجوداً فحسب بل واجب الوجود . وكل ثابت وجوده بدون هذا الوصف المضاعف فليس هو الله الذي ننشده وهو المميز الوحيد له عن غيره . وهذه النقطة المهمة في مسألة إثبات وجود الله لا يجدها هواة الغرب منا الغافلون عن فلسفتنا الإسلامية ، مؤدّى حقها في فلسفته الإلهية فيقعون في حيص بيص .

أما كون الغرب سادت فيه العناية بالتجربة حتى احتسركر اسم العلم بغير حق فيما ثبت بها كما علمت ، وحتى ظن من ظن منا أنه أقوى مما ثبت بالدليل العقلي مع أن الأمر بالعكس كما علمت أيضا وستزداد علما إن شاء الله في مناسبات أخرى ، ومع أن الدلائل التجريبية لا يكفي في إثبات وجود الله كما علمت أيضا وإن غفل عنه النافلون ... أما كون الغرب تسود فيه العناية بالتجربة فله أسباب منها أن التجربة رغم كونها لا تبلغ مبلغ الدليل العقلي في إثبات الضرورة والوجوب لدولها وفي قطع كل احتمال لنقيضه ، فهي كثيرة النفع والإنتاج في أمور الدنيا يعمل بها ويعتمد عليها عند استجماع شروطها وإن لم تكن نتيجتها في مرتبة الوجوب والضرورة ، فهي تسكنى للعمل إن لم تسكنى العلم الذي نمنى به المعرفة القطعية الضرورية المستحيلة الخلاف^(١) مع أن الغرب خص هذا الذي يكفي للعمل ولا يكفي للعلم بلقب « العلم » ومع أن الفيلسوف « كانت » سنى لمنح هذا العلم الذي لا يستحق هذا اللقب تمام الاستحقاق ، درجة الضرورة أيضا ، ومعناه أنه وهب له رتبة الثبوت بالمقل النظرى في حين أنه قطع صلة المقل النظرى بمسألة إثبات وجود الله كما ستعلم كل ذلك . فإن أخطأ الغريون في احتكار اسم العلم لما لا يستحقه تمام الاستحقاق ، فسكبر فلاسفهم تقدمهم في تمدي الحدود وقلب الأوضاع

وسبب السبب لما ذكرنا عن الغريين أنهم وعلماءهم دينيون قبل كل شئ وعمليون . فإن كانوا يطلبون العلم فقصودهم الأقصى أن يتوصلوا به إلى منافع دنيوية . وهم بميدون من أن يطلبوا العلم للعلم ذاته وإن كانوا لا يتخلون من ادعاء ذلك أيضا ، حتى إن الدليل الذي اختاره « كانت » لإثبات وجود الله وسيجيئ تفصيله في آخر الباب

[١] وهذا كما يوجد في أدلة الأحكام الشرعية ما يوجب العلم فيكفر منكر ذلك الحكم ، وما لا يفيد العلم ولا يمكن يكتفى لإيجاب العمل . وبهذا يفرق فقهاؤنا الأخفاف بين الفرض والواجب .

الأول من أبواب هذا الكتاب الأربعة - يرى إلى محافظة الأخلاق التي يحتاج إليها صلاح الدنيا بواسطة الاقتناع بوجود الله ، أكثر من أن يرى إلى أن في رأس حوائج وواجبات الإنسان الممتاز بنعمة العقل أن لا يجهل أعظم حقيقة علمية لاتدانيه خطورة أي شئ وأي مصلحة في الدنيا والآخرة ، وهو وجود الله الذي كرمه بتلك النعمة .

ولا تظنوني في قولي عن الغربيين بأنهم دينويون عمليون أنى لا أهتم بالعمل ولا أقيم له وزنا كبيرا ، بل أعيب عليهم عدم اهتمامهم بالعلم المفهوم من عدم اهتمامهم ببناء العقيدة العلمية أو الدينية على يقين تام لا يحوم حوله الشك . فهو أى بناء العقيدة على يقين تام ضرورى أول واجب الإنسان عند علماء الإسلام ، في حين أن الغربيين لا يبالون بالشك في العقيدة التي ترجع إلى العلم كما يبناء ، بل لا يمكن عندهم ولا سيما عند متأخريهم الحصول على اليقين التام المطلق ، وهذا معناه عدم الاهتمام بالعلم اليقيني لا سيما في العقيدة الدينية .

وإنى لا أغالى في تفسير عقليات الغربيين بما يهتمهم ، فقد قال « سنتيانى » الذى هو من الفلاسفة المعاصرين البارزين المنقول آراؤهم في « قصة الفلسفة الحديثة » تصنيف الأستاذين أحمد أمين بك وزكى نجيب محمود ص ٦٠٨

« إن عقيدة الإنسان قد تكون خرافة ولكن هذه الخرافة نفسها خير ما دامت الحياة تصلح بها ، وصلاح الحياة خير من استقامة المنطق أى إن الخرافة أفضل لنا من القياس المنطقي الصحيح إذا كانت الحياة تصلح الخرافة أكثر من أن يقومها ذلك القياس الصحيح » .

وفي قانون الحالات الثلاث الذى وضعه أشهر فلاسفة القرن الثامن عشر « أوجوست كونت » زعيم الفلسفة الوضعية المتنى بشأنها عند المؤلفين المصريين - وقد سبق منا الكلام عنها وعن تنويه معالى الدكتور هيكل باشا بها في مقدمة كتابه « حياة محمد »

والأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » في مقالاته، وعن كون هذا الفيلسوف ادعى للروح الإنسانية ثلاث حالات وأطوار الحالة الإلهية والحالة وراء الطبيعة والحالة الإبتاتية أو العلمية وأن الحالتين الأوليين عرضيتان زائلتان والحالة الأخيرة هي الكمالية. فالإنسان في حالته هذه يترك مسائل المبدأ والمعاد ويتفرغ لمشاهدة الحوادث وما بينها من النسب الثابتة - في هذا القانون وفي اشتهار واضعه في الغرب إثبات ما ذكرنا عن عقليات الغربيين .

وليس الدين فقط والعقائد فقط تطلب في فلسفة الغرب لمصلحة الحياة الدنيوية ، بل الأخلاق أيضا كذلك . قال « اسپنسر » ^(١) : « لا بد أن تخضع مبادئ الأخلاق للإيجاب الطبيعي في تنازع البقاء فليبق من أخلاقنا ما يقف أمام التجربة القاسية وليفنى منها ما تذروه هذه الريح العاصفة ! الأخلاق - كأي شيء آخر - تعود على الإنسان بالخير أو بالشر بمقدار ما تسير أغراض الحياة . فالخلق السامى هو ذلك الذى يسير مع الحياة ويشاطرهما فيما ترى إليه ، فلنقبل من الأخلاق ما يلائم الحياة ولنرفض منها ما يعترض سبيلها ويجراها .. أو بعبارة أخرى يجب أن تكون الأخلاق بحيث تعاون الفرد في مضطرب الأهواء المختلفة التى تصدر من أعضاء المجتمع ، ولما كانت هذه الملازمة بين الفرد والمجتمع تختلف باختلاف الزمان والمكان كانت فكرة الخير تختلف عند الشعوب أوسع اختلاف » .

ومعنى هذا الكلام ليست هناك أخلاق بمنهاها الحقيقى الثابت ، وإنما هي متغيرة أهواء الزمان والمكان .

٢

الثاني أنهم بما يرون بين العقل والدين من المناوأة ، يعضى تاريخ أفكارهم الفلسفية بين محاربة العقل محاربةً للدين ومتابعة العقل رغبةً في الحصول على اليقين^(١) ويرى قراء الفلسفة الغربية بمصر هذه السجالات الحربية الصاعدة والنازلة بين العقل والدين من غير تنبيه من ناقلها من الغرب إلى الشرق ، على اختصاص هذه الحالة بدين تلك البلاد الصادرة عنها هذه الأفكار المختلفة الفلسفية وهو المسيحية التي علم قارى هذا الكتاب عند مناقشة الأستاذ فرح أنطون أنها لا تلتئم مع العقل . وفي مقابل ذلك يعلم قارى الكتاب ويرى مبلغ جهدى في الدفاع عن العقل للتوصل به إلى الدفاع عن الدين . وفى هذا أجلى دليل على الفرق بين موقف الإسلام والمسيحية من العقل . فعلماء الغرب المسيحيون يسعون لتنزيل مرتبة العقل في الوصول إلى الحقيقة مدافعة عن دينهم تجاه ملاحظتهم المتمسكين بالعقل ، في حين أنى أدافع عن مرتبة العقل عند المدافعة عن الدين .

أما ملاحظتنا فمتراوحت بين فريقين فريق يجهل الفرق فيما بين دبنى الغرب والشرق ويتمسك بالعقل عند الازدراء بديننا كملاحظة الغرب المسيحية المتمسكين بالعقل .. وفريق يعرف أن الإسلام يتفق مع العقل ولا يقاس بالمسيحية التى تصادمه ولكنه يتمسك في محاربته الظاهرة أو الخفية ضد الأديان مطلقا وفيها الإسلام أيضا ، بالعلم الدبنى على التجربة فلا يخضع إلا لحكمه ويستنهين بالعقل والمنطق اللذين نستمدهما في تأييد أصول ديننا . ومن العجائب أن هذا الفريق من ملاحظتنا يستفيدون كثيرا من مساعى أنصار الدين المسيحية للحط من نفوذ العقل الذى لا يتفق مع دينهم ، فيستخدم هؤلاء السفهاء من المسلمين ليمتنقوا الإلحاد ، ما استخدم متحمسوا النصراني

[١] حتى إن نقد العقل الحالى من « كانت » تمد الخدمة للدين من دوافعه . فإن لم تكن من دوافعه فلا أقل من أن تمد بين نتائجها .

الدفاع عن دينهم . وعلى كل حال فلاحدتنا المؤلفون لم يألوا جهداً في تقليد الغرب سواء كان الغرب اللاديني أو الغرب المسيحي ، والقارى الشرق المسكين يقف مشنت البال أمام الأفكار التى يتقلها سماسة الغرب منا إلى الشرق كما وجدوها فى محلها ، ولا يوشك أن يطوف ببال أى واحد من هذه الفئة ولا جمهرة الآخذين منهم أن ينتقد الفلاسفة الغربيين مهما ابتعدوا فى آرائهم ومذاهبهم عن العقل والمنطق ، اللهم إلا أن يكون ناقد من الغربيين أنفسهم قد انتقد هؤلاء المبتعدين . وذلك لسببين :

أحدهما أن الشرقيين الجدد المذعنين لأنفسهم بالتلمذ على الغرب تنازلوا مع هذا الإذعان عن استقلالهم الفكرى ^(١) كما تنازلوا عن استقلالهم السياسى ، وترام ساعين لاسترداد الاستقلال السياسى ولا ترام ساعين لاسترداد الاستقلال الفكرى ، ولا يبعد أن يكون سبب عدم نجاحهم فى استرداد ماتعودوا السعى له ، عدم سمعهم فيما لم يتعودوا له السعى .

والسبب الآخر أن فلاسفة الغرب الذين هم أساتذة متعلمى الشرق فى زماننا يكثر فيهم ولا سيما فى مشاهيرهم من قضوا أولاً على العقل والمنطق كما ستطلع عليه ، فبأى عقل ومنطق يقوم بمدى مقلدوا الغرب فى الشرق بانتقاد آراء ومذاهب أساتذتهم الذين يقلدونهم ؟

وقد تُرجمت فيما مضى فلسفة اليونان وعُرضت على اطلاع علماء الإسلام قبل فلسفة الغرب ولم يكن فى ذلك الوقت سماسة من الناقلين يروجون الفث والسمين

[١] ومن حق التقدير الصحيح عند التأسف على حالة المثقفين الناقلين عن الغرب المتفانين فى التقليد ، أن أذكر بالثناء والإعجاب ما رأيته للأستاذ العقاد فى كتابه « الله » من استقلال الرأى . وقد سبق فى المقدمة (ص ٢٥٤ الجزء الأول) أن نقلت من هذا الكتاب كلمة فى غاية النفاسة تقوم مقام بعض الكفارة عن تخطئات الكتاب المضربين مقترفين عن مناهل الغرب العلمية بالتقليد المحض .

من بضائع اليونان وإنما المترجون فقط ، ولم يكن لاسيا سيطرة منا نحن المسلمين ولا عقول مستمارة نقلت إلينا مع البضائع المنقولة ، فأخذنا منها ما ينفعنا ورددنا ما يضرنا على أصحابهم وحاججتناهم فحججناهم ؛ فلو قارنتم بالدقة والاطلاع ما فعله علماء الإسلام عند عرض الفلسفات اليونانية عليهم وكان لها زخارفها وجدتها المغربية ، ولكن كان لهم الآخريين استقلال عقولهم . . لو قارنتم ما فعل السلف من علمائنا مع فلسفة اليونان ، بما فعل الخلف مع فلسفة الغرب لوجدتم الفرق هائلا بين قوة السلف وضعف الخلف . فلم يكن فضل الأولين على الآخريين في أخذ ما يستحق الأخذ ومكافحة خلافه فقط ، بل في تمليك ما أخذوه لأنفسهم بأن مزجوه بما عندهم وكونوا منهما علما مستقلا أسموه علم الكلام وأقاموه مقام فلسفة الإسلام . فهذا العلم الذي هو ملك خاص لنا مستعداً للذود عن الدين تجاه كل فلسفة مضادة له ، محصول اتصال السلف من علماء الإسلام بفلسفة اليونان^(١) .

فهل للخلف من المسلمين بعد اتصالهم بفلسفة الغرب كسب للإسلام يستحق أن يسمى علما مدونا يستطيع أن يصارع به حتى نفس تلك الفلسفة كما استطاع السلف مصارعة فلسفة اليونان في علم الكلام ، حتى ولا شعبة من العلم المدون أو مسألة واحدة من المسائل العلمية تكون سلاحا في أيدينا ندافع به عن ديننا عند الحاجة أو نصل إلى حقيقة من الحقائق العالية ؟ دع السلاح المكسوب من فلسفة الغرب لمصلحتنا ، ففيها سهام تصيبنا في مقاتلنا من العقائد الدينية وقد تركها ناقلوها تفعل فعلها الهدام في قلوب الناس .

[١] وقد سبق في مقدمة هذا الكتاب دفاع عن مركز علم الكلام في الإسلام إزاء الطاعنين فيه والمبتهنين بشأنه من الكتاب المسلمين (جزء أول ١٩٨ - ٢٧٠) .

وانذكر مثالا له مما في « قصة الفلسفة الحديثة » تصنيف الأستاذين أحمد أمين بك وزكي نجيب محمود ص ٤٧٦ تحت عنوان « الحقيقة المُقلقة » :

« يقدم « اسپنسر » بين يدي كتابه « المبادئ الأولى » قضية لا يرتاب في صدقها وهي أن كل دراسة تقصد إلى البحث في حقيقة الـكون واستقصاء علته لا بد أن تنتهي إلى مرحلة يقف العقل عاجزا لا يستطيع أن يدرك عندها من الحق شيئا سواء سلك إلى سبيل الدين أو العلم أو ما شئت من سبل .

« ابداً بالدين وانظر كيف يملل لك الـكون : هذا ملحد يحاول أن يقنمك بأن العالم وُجد بذاته ، ولم ينشأ عن علة ، وليس له بدء ولا ختام ، فلا يسمعك أن تقابل قوله هذا إلا بالاحود والإنكار لأن العقل لا يُسَيِّغ معلولا بغير علة وموجودا سار في الحياة شوطا لا بداية له ... ثم استمع إلى هذا الناسك المتدين ، ها هو ذا يقص عليك علة الـكون وكيف نشأ . يخالف الـكون عنده هو الله ، ولكنه لم يفسر بهذا الرأي من المشكلة شيئا ، ولم يزد على صاحبه سوى أن رجما خطوة إلى الوراء ، وكأنى بك تسائله في سذاجة الطفل : ومن أوجده الله ؟ وإذن فالدين بصورتيه - الإيمان والإلحاد - لم يستطع أن يقدم تعليلًا واضحًا معقولا .

وأنا أقول الفيلسوف اسپنسر الذي حكم بأن العقل لا يستطيع أن يقدم تعليلًا معقولا بشأن الـكون ، يقدم لنا تشكيكا في الدين مستندا إلى سؤال الطفل الساذج الذي أظهر الفيلسوف المعجز عن جوابه ، كأن مؤلفي « قصة الفلسفة الحديثة » يقدمان هذا التشكيك من غير تعليل عليه ، إلى قرائهما المساكين .

وفيما فعله الفيلسوف الغربي وناقلاه الشرقيان سذاجة ذلك الطفل السائل ، على الرغم من أنهما سيصرحان بأنه أشهر فيلسوف في القرن التاسع عشر .. فقد كان واجب الفيلسوف - لاسيما واجب الناقلين عنه - كثيرين - الذين لا يجوز لهم أن يغمضوا العين عن وجود

الكون مع عدم وجود علته المعقولة ؛ أن يدركوا الفرق بين الله وما سواه في الحاجة إلى العلة الموجدة بمحصر المحتاج إلى العلة في الحادث وتنزيه المفروض قدمه ووجوب وجوده عن هذه الحاجة .

فإن قال قائل معترضا على : مدعى هذا الفرق أنت الذي تعتقد وجود الله ، ولكن ما الدليل على ذلك ؟ وهو أول المسألة . أقول في جوابه : نحن الملتزمين بوضع فلسفة معقولة في منشأ هذا الكون الذي لا يمكننا إنكار وجوده بأن نقول إنه ليس بموجود في غير أذهاننا فهي التي تنشئه في نفسها على صور وأشكال ، أو نقول لا ندري يقينا هل هو موجود أو غير موجود ، كما وجد في الفلاسفة الغربيين من قال بكل واحد منهما ... ولا يمكننا أيضا أن نتصور وجود هذا البناء العظيم من غير أن بناء وصاحب يهيم عليه ويتصرف فيه - مدة دوام وجوده أو تنزيهه من حال إلى حال - مضطرون^(١) إلى القول بنوعين من الموجود ، أحدهما هذا الكون المشهود المحتاج إلى العلة الموجدة ، والآخر ما يصلح أن يكون تلك العلة الموجدة . فهذان اثنان : الكون المشهود وموجده وما موجودان أحدهما ضرورة مشهود وجوده والآخر ضرورة احتياج المشهود إلى علة الوجود . ويسمى المشهود المحتاج إلى الموجد ممكنا أي مسلوب الضرورة عن وجوده وعدمه فيقبلهما على حسب إرادة الموجد ، والموجد غير المحتاج إلى الإيجاد يسمى واجبا لضرورة وجوده واستحالة عدمه . فنحن المتدينين قائلون بهذا الموجد الواجب الوجود من غير حاجتنا إلى رؤيته وتعيين شخصه وماهيته . ولا قضية لنا مع الملاحظة محددة بوجود موجود اسمه الله .. وإنما قضيتنا وجود موجد لهذا العالم المشحون بالموجودات الممكنة الوجود أي المحتاجة إلى الإيجاد ، أعني وجود موجود ليس من جنس موجودات العالم ، يقضى حاجتها ولا يحتاج هوى وجوده إلى شيء إذ لو احتاج هو أيضا إلى إيجاد

[١] خبر لمبتدأ سبق في أول الكلام وهو قولنا نحن الملتزمين .

موجد لبقيت حاجة المحتاجين غير مقضية ولم يتسن لهذه الموجودات المشهودة أن تأخذ نصيبها من الوجود .

فإذن قضيتنا نحن المؤمنين بالله وجود موجود واجب الوجود .. أيضا وتصحيحها لموقف العالم المشهود غير واجب الوجود أى غير الموجود من تلقاء نفسه .. كائنا من كان ذلك الموجود الواجب الوجود وسمى بأى اسم مناسب مع مقامه الذى لا يصح وجود الكائنات المشهودة إلا مستندا إلى وجوده . . نعم كائنا من كان ذلك الموجود الموجد بشخصه وماهيته اللتين لا نعرفهما وإنما نعيته تعيينا وصفا فنخصه بوجوب الوجود ليمتاز على الموجودات الممكنة الوجود التى نقول إنه موجدها .. ثم نصفه بصفات الكمال اللازم وجودها فى الموجد مثل العلم والقدرة والإرادة ، حتى إن تسميته باسم الله لا تعين فيها لذات الله غير اتصافه بجميع صفات الكمال ، كما يقال فى تفسير لفظة الجلالة إنه اسم للذات الجامعة لصفات الكمال .

أما انه لماذا لا يحتاج موجد الموجودات العالمية نفسه إلى موجد ، حين احتاجت تلك الموجودات إلى هذا الموجد الذى ندعى له وجوب الوجود وعدم الاحتياج إلى الإيجاد .. ولماذا نخص هذا الامتياز أعنى امتياز عدم الحاجة إلى الإيجاد موجدًا لتلك الموجودات .. من دون أن نعبر الموجودات العالمية مستغنية عن الإيجاد والموجد ، ففحتاج إلى افتراض وجود موجد لها ثم ندعى له ذلك الاستغناء جوابا لما استجلبناه علينا من سؤال اسپنسر وناقليه الكاتبين المصريين بلسان طفلهم الساذج : من أوجد الله الذى أوجد الكون العظيم المتلى بالموجودات ؟ . فجوابه : إنا نقول عبثا بوجود من أوجد العالم وعدم وجود من أوجد هذا الموجد . . . لا نقول عبثا بوجود هذا وعدم وجود ذاك من غير تفكير فى أن الوجود من غير من أوجد .. هذا الامتياز الذى تنصوره لموجد العالم ، حين لا تصور للعالم نفسه ولا لأى شئ ينطويه العالم من

الموجودات ، أن يوجد من غير من أوجد ... يشق على المقول . لكننا نقول به لثلاثا يكون موجد هذه الكائنات المحتاج وجودها إلى الإيجاد ، من جنس هؤلاء المحتاجين . فهل يستكثر لخالق الكائنات وحده ذلك الامتياز العظيم الذى لا يمكن أن يوجد فى أى موجود غيره ، وهو امتياز الوجود المستغنى عن إيجاد موجد ؟ إذ لو احتاج هو أيضا مع كونه موجد كل شيء ، إلى من يكون موجدّه انتقل الكلام إلى السؤال عن موجد الموجد ولزم التسلسل فى علل الإيجاد ، ونحن نبطل التسلسل فى هذا الكتاب بما يُقنع كل مرتاب .

فالعقل مضطر إلى الاعتراف بوجود واحد بدون علة ، كاضطراره إلى الاعتراف بعدم وجود ما عداه بدونها ، فتستند عقيدة المؤمن إلى هذين الاعترافين المختلفين إيجابا وسلبا والذين لا تتم فلسفة الكون ولا تستقيم إلا بهما . أما التوقف دونهما بتجوير وجود العالم بذاته من غير حاجة إلى من أوجده ، رغم كونه عرضة للتغير والتطور بجميع أجزائه الدال على حدوثه وعدم إمكان وجود الحادث من غير وجود علة توجده كما اعترف به اسپنسر نفسه عند تقرير فلسفته المشككة ... أو بتجوير وجود العالم مستنداً إلى موجد حدث مثله يتقدمه فى الوجود ويتقدم ذلك الموجد موجد حدث آخر ، وهلم جرا إلى أن يلزم التسلسل فى الملل الموجدة الحادثة المتقدمة بعضها على بعض - فحال مخالف كل واحد من هذين الاحتمالين لأحد المبادئ الركوزة فى فطرة الذهن البشرى .

فهناك ثلاثة احتمالات باطلة لولا الوجود الواحد الذى نعترف بوجوده غير محتاج إلى من أوجده ، لتبنى عليه وجود هذا الكون العظيم المحتاج إلى الإيجاد والتنظيم .. نعترف بوجود ذلك الوجود الوحيد فى الاستغناء عن الموجد ، اعترافا فرضته الضرورة على عقولنا .. فلذا نسميه واجب الوجود ونحصره فى الواحد لأن الضرورات تقدر

بقدرها ولا تُجاوز هذا القدر لثلا تنقلب الضرورة إلى ما ليس بضرورى . فشكل ما عدا هذا الواحد الواجب الوجود يكون ممكن الوجود أى مسلوب الضرورة عن وجوده وعدمه ليس له فى نفسه ما يقتضى أن يكون موجودا أو معدوما .. فإذا وُجد وجد لسبب خارج عنه ، يرجع له الوجود ، وإذا عُدِمَ عُدِمَ لعدم وجود ذلك المرجح ، وإذا وجد وجد حادثا ومحتاجا إلى إيجاد الموجد وإبقائه .

فهذا حال جميع الموجودات فى العالم ما عدا الموجود الواحد الواجب الوجود . والدليل على كون ما عدا هذا الواحد ممكنا أى مستمدا للوجود والعدم ، أنه يمكننا أن نفرض عدم وجود هذا السكون من أوله أو طروء العدم عليه فى وقت من الأوقات ، حيث لا يترتب على كل من هذين الافتراضين محال من المحالات المعروفة ، فلا تقوم القيامة من العدم المفروض للعالم أولا وآخرأ .. ولانقل كيف لا تقوم القيامة عند انعدام العالم أو انهدامه وهو القيامة بعينها ؟ لأنى أقول هذه القيامة من المكفات .. ومرادى من القيامة التى نفيتها على فرض عدم العالم أولا وآخرأ لزوم أى واحد من المستحيلات العقلية المألومة كاجتماع المقيضين والدور والتسلسل .. ولاترجع قائلا : فهل يلزم شئ من هذه المحالات عند فرض عدم وجود الموجود الواحد الذى سميناه واجب الوجود ؟ لأنى أقول نعم يلزم عند فرض عدم وجود موجد لهذا السكون المشهود المحتاج إلى الموجد ، عدم وجود السكون أيضا مع موجد .. فى حين أن السكون موجود مشهود ، وعدم وجود الموجود تناقض محال .

ولا ترجع ثانيا نقول : إنك صرحت آنفا بأن السكون ممكن الوجود لا واجبه ، حيث لا يلزم محال من فرض عدمه ، والآن نقول باستحالة عدم وجود السكون المشهود .. لأنى أقول فرق بين الحكم بلزوم كون العالم المشهود وجوده معدوما لو لم يكن موجد الذى يحتاج إليه موجودا ، وهو المحال المتناقض مع حالته المشهودة .. وبين فرض العالم

الذى نشاهده موجودا ، لم يُوجد ولم يُخلق أو صار بعدم وجوده إلى العدم بإرادة من موجدّه ، وهو ممكن طبعاً .. وإنما الحال المتناقض عدمه حال وجوده .

هذه الاحتمال الوحيد أو بالأولى الشكل الوحيد لإيضاح فلسفة الكون إيضاحاً معقولاً لا يتخلله شئٌ من المحال الباطل ، وهو أن يكون جميع الموجودات محتاجة إلى موجود واحد يجب وجوده ويمكن لما عداه الوجود مستنداً إليه والعدم غير مستند .

أما الاحتمالات الثلاثة الأخرى الباطلة فهي كما يأتي :

الأول أن لا يكون هذا العالم محتاجاً إلى من أوجده بل موجوداً من نفسه ، فيكون واجب الوجود بجميع أجزائه كالواحد الواجب الوجود المذكور في الشكل السابق على أنه موجدٌ لهذا الكون .. وحينئذ تسقط الضرورة الداعية إلى القول بوجود ذلك الواحد وراء الكون المشهود ليستند وجوده إلى وجوده .

لكن هذا الاحتمال باطل من وجوه .. الأول عدم صلاحية هذا الكون لوجوب الوجود الذى هو وصف مضاعف للوجود يكون به الوجود ممتنع العدم .. وليس هذا الكون المتغير المتجزئ المحتاج إلى أجزائه على الأقل والمعروض في كثير منها للكون والفساد ، بهذه الثابتة العالمية من الوجود .. ففيه أعراض الحاجة التى هى رمز الحدوث والإمكان لا القدم والوجوب .. وقد قلنا إن وجود الشئ من تلقاء نفسه بغير موجد المسمى بوجوب الوجود ، أمر لا يقبله العقل من غير ضرورة ملجئة إليه ، وقد لجأ إلى القول به في موجود واحد لتقضى حاجة جميع الموجودات الأخرى إلى موجد .. فاهى الضرورة الملجئة إلى القول بواجب الوجود عدد ما في العالم من الموجودات ؟ فلو قلت إن الملجئ هو وجودها المشهود ، فالجواب أن هذا الوجود الغير المؤيد بامتناع فرض عدمها كما ذكرنا من قبل ، إنما يدل على الإمكان المُحْيِج إلى موجد لا إلى الوجوب الغنى عنه .. ولهذا كان القول بموجود واحد واجب الوجود من غير جنس الموجودات العالمية ،

أسهل على عقولنا ، وفيه مزايا وحدة القيادة والإرادة، المحافظة على الانتظام والملائمة عن فوضى التشتت والانقسام .. هذا الشكل أسهل على عقولنا بكثير من إضافة الوجوب إلى وجود جميع الموجودات العالمية المختلفة، لاسيما وليس هناك أى ضرورة تقضى بهذه الإضافة بدلا من موانع كثيرة تمنع عنها .. فلو كفى الوجودُ المشهود لكون الموجود واجبَ الوجود لكنت أنا وأنت الداخلان في موجودات العالم كذلك ولأَمِنَّا الموتَ والفناء .

الحاصل أن احتمال وجود العالم بذاته ظاهر البطلان، والفيلسوف اسپنسر لم يشك في ذلك حيث قال : « هذا ملحد يحاول أن يقنعك بأن العالم وُجد بذاته ولم ينشأ عن علة ، فلا يسمعك أن تقابل قوله هذا إلا بالجحود والإنكار لأن العقل لا يسيغ معلولا بغير علة » .

الثاني من الاحتمالات الثلاثة أن يكون العالم اثر الطبيعة ومعلوها وتكون هي أى الطبيعة علتها الموجدة . وهذا الاحتمال باطل أيضا، بل لافرق بينه وبين وجود العالم بذاته من غير علة ، فيجربى في إبطال هذا كل ما قلنا في إبطاله ، لأن إسناد كل كائن في العالم إلى الطبيعة التى سنحقق في محله من هذا الكتاب أنها اسم بلا مسمى ، إما تستر من الملاحدة القائلين بوجود الكائنات بذاتها ، أو تلعثم مفضح في مذهبهم هذا يناقضون به أنفسهم، حيث يُضطرون إلى ذكر صانع لهذا العالم الذى لا صانع له، وهو صانع لا وجود له .. فيكون معنى هذا الذى لا معنى له وهو إسناد وجود العالم إلى فاعل لا وجود له على الرغم من أن كل موجود فيه مفعوله : أن الملاحدة القائلين بعدم احتياج الكائنات إلى فاعل موجد لكونها موجودة بذاتها ، يناقضون أنفسهم فيبحثون عن الفاعل الموجد ويستقر قرارهم فيما يسمونه الطبيعة التى لا وجود لها ، على أن يكون جميع الموجودات صنعَ هذا الصانع المعدم ، بدلا من الصانع الواحد الموجود الذى هو الله في مذهبنا نحن المؤمنين .

ففي بناء وجود الكائنات على الطبيعة تناقض ظاهر حاصل من بناء الوجود على المدموم الصريح ... كما أن في بناء كل موجود في العالم على موجود مثله ممكن الوجود لا واجبه ، يلوح احتياج هذا الموجود الثاني أيضا إلى أن يُبنى وجوده على موجود آخر مثله في إمكان الوجود والاحتياج إلى موجد مثله . فينتقل الكلام بين الموجودات الممكنة المحتاجة في الوجود بعضها إلى بعض ويستمر الانتقال من محتاج إلى محتاج بدون الانتهاء إلى موجود غير محتاج لكونه واجب الوجود، بل الكل له سبب ولوجود السبب سبب .. وهكذا إلى أن يتسلسل اسباب الوجود من غير انتهاء إلى السبب الأول المستغنى عن سبب الوجود .. وهذا ثالث الاحتمالات الباطلة المتصورة في هذا المقام .. لأن فيه أيضا تناقضا خفيا يستره عدم تنامي الأسباب الموحدة التي لا وجود لها ولا لواحد منها إلا في الوهم والخيال فضلا عن الأسباب غير المتناهية .. وسنبين هذه الحقيقة الدقيقة الثمينة في بحث إبطال التسلسل من هذا الكتاب إن شاء الله .

فلا اعتراف بوجود واحد موجود بذاته من الأزل إلى الأبد غير محتاج إلى موجد ، مع عدم الاعتراف بوجود ما عدا هذا الواحد إلا محتاجا إلى الوجد ، هو الحق الوسط الذي يقبله العقل بل يضطر إلى قبوله ، والإسلام يعترف بوجود هذا الموجود الواحد اعترافا ضروريا في أقصى درجات الضرورة وأعلى درجات الاعتراف فيسميه واجب الوجود ، ولا يعترف من شخص هذا الواحد وذاته غير وجوب وجوده واتصافه بجميع صفات الكمال وتنزهه عن شوائب النقص ، ويسمى ما عداه من الوجودات المحتاجة إلى الموجد ، ممكنا .

وقال اسپنسر أيضا ص ٤٧٨ « قصة الفلسفة الحديثة » :

« ليقصر العلم دائرة بحثه على ظواهر الأشياء دون أن يتورط في البحث عن حقائقها المستورة . له أن يتناول المادة تحليلًا وتركيبًا دون أن يبحث في ماهية المادة ،

وله أن يستنبط قوانين الحرارة والضوء والصوت وما إليها من مظاهر القوة دون أن يعلم ماهية القوة ، لأن هذه وتلك فوق مقدوره وكل محاولة له في هذا السبيل ضرب من العبث ... أما الدين فغير له أن يترك هذا العقل العنيد الذي لا يطمئن إلى غير الحجة المنطقية ، خير له أن يترك هذا العقل وأن يناشد العقيدة من الإنسان لأن من طمها أن لا تُلزم بالحجة المنطقية . قل للعلم أن يكف عن إثبات الله أو إنكاره فليس اللاهوت ميدانه الذي يصول فيه ويجول ، وقل للدين أن يكف عن مناشدة العقل لأنه لا يستقيم مع نهجه في التفكير ، ترَ الدين والعلم متصالحين لكل منهما حلبةٌ مجال .

فهذا النص من اسپنسر الذي كُتب له على تعبير « قصة الفلسفة الحديثة » أن يكون أشهر فيلسوف انكليزي في القرن التاسع عشر ، يتضمن الفروق الشاسعة بين عقليات علمائنا نحن المسلمين وعقليات علماء الغرب . فالعلم مقصور عند الغربيين على معرفة ظواهر الأشياء بواسطة التجارب وليس الإلهيات ميدانه الذي يجول فيه . والعجب أن رئيس تحرير « مجلة الأزهر » الذي لا يعرف العقلية الغربية كما لا يعرف العقلية الإسلامية ، بتوقع إثبات وجود الله من هذا العلم الغربي التجريبي ، تاركا للعلم في عرف الإسلام الذي لا يحدّد بظواهر الأشياء ولا بالتجارب الحسية بل يبحث بالعقل ويتدخل في الإلهيات ... وراء ظهره .

والدين عند الغربيين خير له أن يترك هذا العقل الذي لا يطمئن إلى غير الحجة المنطقية فيطلب أساساً متيناً ليبنى قواعده عليه ولا يجد هذا الأساس في دينهم . لكن ديننا ليس كذلك أعني أنه يتطلب أساساً متيناً وحجة منطقية ، فلهذا ترى علماء الإسلام المتكلمين يبنون أصول الدين على الأدلة العقلية . وعلى خلاف ما ترام (أي علماء الإسلام) وترى الفيلسوف اسپنسر متفقاً معهم في إكبار الأدلة العقلية والحجة المنطقية - ترى الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » يستضعف العقل والمنطق

ويحتقر علم الكلام مدعياً غنى الإسلام عنه، وقد سبق كلامنا عليه في مقدمة الكتاب موافق حقه . فعلماء الغرب افترقوا من علماء الشرق في تحديد العلم وإخراج العقولات منه وفي إبعاد الدين عن العقل . والمتخبطون بين الشرق والغرب مثل رئيس تحرير « مجلة الأزهر » لم يبتعدوا من كلا الفريقين بل ابتمدوا من العقل والمنطق أيضاً . وإنك ترى نظر فضيلة الأستاذ الأكبر المراغى شيخ الأزهر يختلف عن نظر رئيس تحرير المجلة ويتفق مع نظر الفيلسوف الغربي في أمر الدين إن لم يتفق مع نظر علماء الإسلام . فهو ينظر إلى الإسلام كما ينظر اسپنسر إلى المسيحية في المبادأة بين الدين والعقل وبناء الدين على قوة اليقين كما بناء اسپنسر على قوة العقيدة^(١) ولكن كيف يكون اليقين وقوة اليقين من غير عقل ولا علم إلا في عقيدة العامة السذج التي لا يكتفى بها الإسلام لكل أحد فإن اكتفى بها في حق العامة فإنما يكتفى معتمداً على تأسيس مبادئها وجذورها في قلوب العلماء على العقل والعلم . وليس هذا تفريقاً بين الخاصة والعامة في العقيدة إذ لا يرضى الإسلام بهذا التفريق وإنما هو تفريق فيما تنبنى عليه العقيدة لا في العقيدة نفسها .

أما نهى العلم عن التورط في البحث عن الحقائق المستورة كما فعله اسپنسر لكون ذلك فوق مقدوره ، فالعلم الذي يستحق هذا النهى هو علم الفريقين ومقلديهم منا الذي هو مقصور على العلم التجريبي والذي احتكروا اسم العلم له بغير حق . وهناك علم في الإسلام مسمى بعلم الكلام يتدخل في مسائل اللاهوت إلى حد مقبول ، ولا يمد هذا تورطاً في البحث عن الحقائق المستورة لأن وجود الله مثلاً وانصافه بصفات الكمال وتزهره عن سمات النقص ليست من الحقائق المستورة على العقل والعلم المبني عليه ، بل من الحقائق الباهرة مهما كانت مستورة على علمهم المحصور في التجارب الحسية،

[١] راجع إلى الكلمة التي ألفها فضيلته على أعضاء البعثة الأزهرية عند توديعهم في محطة

القاهرة وقد نقلناها بنصها فيما سبق (ص ٩٥) .

وإنما المستور عن العلم مطلقا هو الاطلاع على حقيقة ذات الله .

ولم الفيلسوف أسبغ الذي صعب عليه الاعتراف بوجود واحد يمتاز عن موجودات العالم بكونه موجوداً بذاته غير محتاج إلى الوجد ، كما هو المفهوم من سؤاله عن أوجده الله ؟ بسذاجة الطفل الذي اخترعه مترجماً عن نفسه ... صعب عليه ذلك الاعتراف لعدم إمكان المعرفة بذات الله وحقيقته . ولعل هذا هو السبب أيضاً في إلحاد من ألحد من الفلاسفة الغربيين الذين يلبس عليهم العلم بوجود الله مع عدم العلم بحقيقته فيجبر بهم التوقف في هذا إلى التوقف في ذاك ، حين لم يلبس الأمر على علماء الإسلام . . قال خضر بك أستاذ السلطان محمد الفاتح العثماني في منظومته التونية الكلامية :

حقيقة الحق لم تعقل بما لمنا لكن ترددم في دار رضوان

نمود إلى ما كنا فيه : ليس كسبنا من فلسفة الغرب الواسلة إلينا بأيدي مماراة من المفرضين أوحاطي الليل من المترجمين طروء الشك في عقائدنا الدينية فقط ، بل اختلال موازيننا العقلية أيضاً وتزلزل مبادئنا الفكرية عن أساسها ، إلى أن لا يبق عندنا أى معلوم متيقن لا يحتمل النقيض حتى ولا حكم " جازم بوجود أى موجود من المحسوسات والمقولات ، وفلسفة الغرب لا يؤمن عليها دائماً من خطر السوفسطائية ، فترى « كانت » مثلاً الذي اعتُبر أعظم فلاسفة العصر الحديث بإجماع الغربيين ومقلديهم الشرقيين ، تراها لا يتخلص مهما اجتهد من سوفسطائية « هيوم » الذي جاء قبله وأسس السوفسطائية الأخيرة في فلسفة الغرب التي تنتهى إلى الشك في وجود كل شئ حتى نفسه كما سيأتى منا تفصيله في الصفحات المخصصة للنظر في الفلسفة الحسبانية .

وكان « هيوم » و « كانت » يعترفان بالقطعية الضرورية للقضايا الرياضية فجاء « هيغل » من كبار فلاسفة مدرسة « كانت » فأجاز الشك في كون اثنين في اثنين يساوى

أربعة وأنكر استحالة اجتماع النقيضين . قال في « قصة الفلسفة الحديثة » ص ٣٦٧ :
« ففانون التناقض الذى يقول به المنطق الشكلى القديم ، ذلك القانون الذى
يقرر أن الشئ يستحيل أن يكون وأن لا يكون فى آن واحد ، يجب عليه الآن أن يزول
من أجل حقيقة « هيجل » العليا التى تنسجم فيها المتناقضات والتى ذهب إلى أن كل
شئ يكون موجودا وغير موجود » .

وقال فى ص ٣١٧ : « يؤخذ على « كانت » ما ذهب إليه من أن الحقيقة مطلقة
من حيث الثبوت واليقين ، لا كما قال عنه « هيوم » إنها لا تزيد على احتمال وترجيح ،
فقد جاءت الأبحاث العلمية الحديثة مؤيدة « لهيوم » ممارسة « لكانت » إذ ساد
الرأى القائل إن كافة العلوم حتى الرياضيات الدقيقة نسبية فى حقيقتها وأصبح العلم يرفع
برجحان كفة الاحتمال دون أن يطالب بحقيقة مطلقة لأنه أدرك أن هذه مستحيلة ،
وحتى لو كانت موجودة فليس للإنسان حاجة إليها » .

أقول وما أخذه على « كانت » مما ذهب إليه أحسن ما قاله وأصدقه ، فقد نقل عنه
فى ص ٢٧٣ من « قصة الفلسفة الحديثة » :

« لا يمكن بأية حال أن تكون التجربة هى الميدان الوحيد الذى ينحصر عقولنا
فى حدوده ، فالتجربة تدلنا على ما هو واقع ولكنها لا تدلنا على أن هذا الواقع لا بد
بالضرورة أن يكون هكذا ولا يكون على صورة أخرى . وهى كذلك لاتعندنا قط بالحقائق
العامة مع أن هذا الضرب من المعرفة هو ما تنزع إليه عقولنا بصفة خاصة ، فالتجربة
توقظ العقل أكثر مما تقنعه فهو مصدر للعلم إلى جانب التجربة . ولعل أفصح مثال
يدل على وصول العقل إلى المعرفة بغير طريق التجربة هو مثال الرياضة ، لأنها يقينية
ويستحيل على التجربة أن تنقضها يوما ، فمديحوز أن تنصور الشمس مشرقة من المغرب
فى الند وأن النار قد تتبدل عليها الظروف فلا تعود قادرة على إحراق عصاك الخشبية .

ولكنك لا تستطيع بحال من الأحوال أن تتصور أن العالم سيحدث فيه ما يجعل اثنين في اثنين لا تساوى أربعة ، فهذه الحقيقة الرياضية ثابتة إلى الأبد ومن الأزل ، ولا يحتاج كسبها إلى التجربة لأنها حقيقة مطلقة ضرورية لازمة لحدوث .

هذا ما ذهب إليه « كانت » فى الاعتراف بوجود حقائق مطلقة فى علم البشر لا يَحتمل التبدل والتخلف حتى ولو تبدلت السماوات والأرض غيرهما . ومن حسن حظ دعوى التى أريد إثباتها فى هذا الكتاب من تفوق الدليل العقلى فى قوة الإثبات على الدليل التجربى ، أنها حقائق عقلية وهى ما سماه « ديكارت » و « له يدينج » حقائق أزلية ، ومذهب « كانت » فيها مصداقاً لها حق لا شك فيه جدير بالأخذ منه لا بالأخذ به عليه . ثم فسدت فلسفة الغرب وانتهت إلى ما نقلنا عن « هيغل » من زوال قانون التناقض الذى قال به المنطق القديم الشكلى^(١) فانهار كل ما يتمسك به عقل الإنسان للتوصل بما يعلمه إلى ما لا يعلمه . ولم يبق للإنسان معلوم علماً ضرورياً لا يحتمل النقيض . وأما ما سبق نقله عن قصة الفلسفة الحديثة من تأييد العلوم الحديثة لما قاله « هيغل » ومن قبله « هيوم » بدلاً مما قاله « كانت » وقبله « ديكارت » و « له يدينج » وقبول مؤلف القصة ومترجميها المصريين المسلمين ذلك التأييد من غير تمقيب ، فما يؤسف له^(٢) إذ ليس للعلوم الحديثة المبنية على التجارب الحسية حق الكلام بالنفى

[١] الذين يذكرون هذه الصفة أى الشكلى من أساندة مصر مع « هيغل » للاستهانة بالمنطق القديم وقد يقيمون « الصورى » مقام « الشكلى » لا يدرون أن قوة ذلك المنطق الهائلة التى لا يدرونها أيضاً حاصلة بفضل كونه شكلياً أو صورياً وسيطاً عليه القارىء فى محل آخر من هذا الكتاب [٢] كما يرجع إلى هذا الذى يؤسف له قول العالم الكبير المفطور له مترجم « المطالبون بالمذاهب » إلى التركية ، فى نفى العلم الضرورى عن البشر استنباطاً له من مذهب الأشاعرة القائلين بأن العلم بالنتيجة بعد العلم بمقدمتى القياس المنطق مبنى على جريان سنة الله بخلق ذينك المذاهب متصلين ببعضهما ببعض مع كون الله تعالى مختاراً فى أفعاله لا موجباً . وسيجىء نقد هذا القول فى ختم هذا البحث الهام جداً فى فروق موقفنا نحن المسلمين وعلمائنا المتكلمين بالنسبة إلى موقف الفريين الدينى وفلسفتهم .

أو الإثبات في الوجوب والاستحالة اللذين هما فوق متناول التجربة والقولُ فيهما للعقل..
وإنما حدود التجربة قاصرة على إدراك وقوع الشيء أو لا وقوعه العاديين دون بلوغ
الوقوع حد الوجوب واللاوقوع حد الاستحالة . وقد لفتنا في هذا الكتاب غير مرة
إلى هذه النقطة وفتحنا عيون المزمين بالعلوم الحديثة بين كتاب مصر ومؤلفيها مثل
الأستاذ فريد وجدي بك الجاعل لتلك العلوم دولة عالميّة - على هذه الحقيقة .

وكنا نعم وجود الله ونستدل عليه بلزوم المحال الراجع إلى التناقض في وجود
الكائنات التي هي عالم الممكنات لولم يكن الله موجوداً ، وكان طريق إثبات وجود الله عبارة
عن إدراك الحاجة إلى موجود يجب وجوده ليستند إليه كل موجود لا يجب وجوده
ولا عدمه . ككل ما دخل في هذه الكائنات المسماة بالعالم ، أى لا يكون وجوده
ولا عدمه ضروريا بل يستوى كلا الحالين بالنسبة إلى ذاته فيكون وجوده بعد عدمه
أو عدمه بعد وجوده بتأثير موجود آخر يرجح له ذلك ولا مرجح له من نفسه إلى أى
واحد من الجانبين ، فلو وجد من دون ذلك الموجود كان رجحانا من غير مرجح أى
تناقضا . فوجود جميع ما في العالم الذى ليس له مرجح من نفسه يوجب وجوده ، بدل
دلالة قطعية على وجود موجود آخر ليس من جنس العالم الذى هو عالم الممكنات المحتاج
وجودها إلى موجود آخر يرجح لها ذلك . فلو احتاج وجود هذا الموجود أيضا إلى مرجح
لزم التسلسل المنتهى إلى التناقض كما باتى بيانه . ولو وجد العالم من غير وجود هذا
الموجود كان رجحانا بدون مرجح وهو تناقض أيضا . فإثبات وجود الله يعتمد من
جهتين على قانون التناقض .

ولكن إذا زال هذا القانون الذى يقول به المنطق القديم الشكلى ونم ما يقول
...إذا زال هذا القانون وجاز التناقض ولم يبق في الدنيا محال كما توهم هيجل وكان غايةً

في التوهم^(١) فإذا جاز ذلك الذي لا يجوز وصح ما جاءت به الأبحاث العلمية الحديثة من أن كافة العلوم حتى الرياضيات الدقيقة نسبية وأصبح العلم يقنع برجحان كفة الاحتمال دون أن يطلب حقيقة مطلقة^(٢) بل أصبحت الفلسفة العليا في القول بأن الحقيقة غلطة ناجحة والغلط حقيقة فاشلة ، لأن العلم أدرك أن الحقيقة المطلقة مستحيلة وحتى لو كانت موجودة فليس للإنسان حاجة إليها .

[١] ولعل السبب الذي دفع الرجل إلى هذه الفلسفة المتجنتة التي تقسم ظهر العقل برفع الحاجز بين المحال والممكن وجعل الكل ممكنا ، كونه مسيحيا قائلًا بالثلاثية والتوحيد وتعميده لآلهة الواحد مع الثلاثة . ألا يرى إلى قوله ص ٣٨٦ « قصة الفلسفة الحديثة » :

« اجتازت الديانات الفردية الروحية مراحل ثلاثا اليهودية دين الجلال والهيلية دين الجلال والرومانية دين النغية والغرض . فالأولى هي ديانة التوحيد والثانية هي ديانة القدر والضرورة ونعمد الآلهة والثالثة ديانة العقل والعمل والقوة السياسية .. وأخيراً جاءت المسيحية وهي تلك الديانة التي هبط بها الرحي والتي تناقض عبادة الطبيعة وعبادة الإنسانية كليهما ، هي اتحاد الواحد والكثير هي تناسق الجلال والجمال والقوة ، هي التوفيق بين الضرورة والجبرية . لقد بلغت المسيحية أقصى فكرة عن الله لأنها تتصور الله قد خرج عن نفسه ثم تجسد في الإنسان ثم عاد إلى نفسه مرة أخرى إن في المسيحية ذلك السر العجيب الذي يلائم بين النهائي والالنهائي ، بين الإنسان وخالقه ، وأبعد ثم ذلك التوفيق بين الصدين في شخص المسيح » .

فانظر كيف أفسد دين الرجل عقله بدلا من أن يسد عقله دينه ، فقال بتجسد الله في المسيح مع أن تجسد الله في المسيح ثم قتله بقتله - وهو مراد هيجل من عودة الله إلى نفسه - أعظم خرافة مغبرة عن الجهالة بمقام الألوهية . ولذا قلت في مقدمة هذا الباب أن اجتماع قوة المادة وضعف الدين في أمم أوربا أفسد الدنيا وساق العالم إلى الخراب المادي والمعنوي ..

ثم انظر كيف يقضى مذهب الرجل القائل بأن كل شيء يكون موجوداً وغير موجود ، على إله المسيحية الذي أطراه .

[٢] تأييد الأبحاث العلمية الحديثة لفلسفة هيجل الهدامة ، المؤذن بانتهاء فلسفة القرب في الإفلاس لاطمئنانها إلى الوسطية الربية المحرومة عن الاطمئنان الذي لا يوجد إلا في اليقين .. تأييد الأبحاث العلمية الحديثة لهذا الضعف الفلسفي وجنوحها إليه ناشئ من انحصار العلوم الحديثة وانحباسها في التجربة المغفرة عن معالم اليقين وتوهين صلتها بأدلة العقل واستلزاماته التي هي =

فإذا جاز كل شيء في فلسفة هيغل حتى جاز الذي لا يجوز وزال قانون استحالة التناقض وارتفع المحال والواجب فكان كل شيء ممكنا وجاءت الأبحاث العلمية الحديثة مؤيدة لمذهب هيغل ، لم يثبت وجود الله . لأن معنى ثبوت وجود الله عندنا ثبوت وجوده بحيث يستحيل عدم وجوده ، وبذلك يكون الله واجب الوجود لا بكون احتمال وجوده مرجحاً على احتمال عدم وجوده ، وما لا يكون واجب الوجود لا يكون الله . فإن لم يكن للانسان حاجة إلى الاقتناع بحقيقة مطلقة ضرورية في أى مسألة، فله حاجة إليه في مسألة وجود الله ، لأن معنى وجوده وجودٌ موجود غير محتاج إلى الإيجاد دعئنا إلى القول بوجوده ضرورة استناد كل موجود محتاج وجوده إلى الإيجاد ، فقلنا به ثلثا يلزم التسلسل في استناد المحتاج إلى المحتاج .

== كنوز اليقين. فنشأ الإفلاس المذكور في فلسفة الغرب طغيان التجربة على التفكير العقلي السليم . وقد قال « بول رانه » في كتابه القيم عن تاريخ الفلسفة « المطالب والمذاهب » : إن التوغل في التجربة ينتهي إلى الحسابية أى السوفسطائية الريبية . وأنشئت نحن في أمكنة مختلفة من هذا الكتاب أن التجربة قصيرة الباع لا تثبت بها القضايا الضرورية . وسبب ذلك أن المحرب لابد من أن يبقى أمامه ناحية لا تصل إليها تجربته مهما تقدم فيها فيساوره الشك من تلك الناحية ، فلو قلت لهيغل الذي لا يؤمن بكون اثنين في اثنين يساوي أربعة : هل أبانت تجربة واحدة من التجارب الواقعة إلى الآن خلاف ذلك ؟ يقول لك ومن يضمن لنا بنتائج جميع التجارب في كل زمان ومكان ؟ أما نحن فنحكم بتلك المساواة ونسبقها بإيجاب عقلي لا يتخلف ولا يحتاج إلى التجربة . لسكن الغرب اللاديني لو أقام لإيجابات العقل وزنها الذي تستحقه لما جنح إلى الإلحاد . والغرب المسيحي لو خضع لحكم العقل لما آمن بالإله المثلث والوحيد وما ولا الإله المتجسد في سيدنا المسيح ثم المقتول بقتله .

فلما كان السائد في فلسفة الغربيين الأخيرة تفضيل الأدلة التجريبية على الأدلة العقلية لحاجة لا دينية في نفوس ملاحدهم للماديين وحاجة دينية في نفوس مؤمنهم بدينهم قضاهما كل من الفريقين في الاعتماد على العقل . زال اليقين الضروري من الوجود ونزلت قيمة العلم إلى ما دون ذلك . وما نسينا قول اسبفسر : « أما الدين فخير له أن يترك هذا العقل العنيد الذي لا يطعش إلى غير الحجة المنطقية » وقوله « قل للعلم أن يكف عن إثبات وجود الله أو إنكاره » .

فالقائلون بوجود الله مدفوعون إلى القول به لضرورة التفادى من المحالين أحدهما لزوم الرجحان من غير مرجح في وجود العالم الممكن وجوده وعدمه متساويين بالنسبة إلى ذاته ، ولم تكن له علة موجودة . والثاني لزوم التسلسل في العلل الموحدة إن كانت له علة موجودة غير واجبة بل ممكنة كعملوها ، وعلة العلة أيضا غير واجبة بل ممكنة إلى غير نهاية . وهذا التسلسل باطل محال كإسباتي إيضاحه . فكان القول بوجود موجود واحد لا يشبه سائر الموجودات في احتياجها إلى علة موجودة ، ضروريا . وما كان القول بوجوده ضروريا كان وجوده حقيقة مطلقة لا يحوم حولها الشك . فلا يصح قولهم ^(١) بأن العلم أدرك أن هذه الحقيقة أى الحقيقة المطلقة مستحيلة ، كما لا يصح عدم حاجة الإنسان إليها لو كانت موجودة .

أما قول اسپينسر : « ومن أوجده الله ؟ » على معنى أنه كيف يلزم المحال الذى سميناه الرجحان من غير مرجح ، إذا لم تكن للعالم علة موجودة هى الله ، ولا يلزم مثله إذا لم

[١] أى قول الفلاسفة الغربيين في العهد الأخير عهد إفلاس الفلسفة في الغرب ، بل يثبت صدق ما قال الفيلسوف ديكارت قبل هذا العهد بكثير : « ليس علم المحدث دائما حقا لأنت المعرفة المشوبة بالشبهة لا يحق لها أن تسمى علما » ولعل ذلك الرجل العظيم كشف عن هذا العهد الذى هو عهد الشبهة وأخير عن صلته الشديدة بالإلحاد . وقد أوضحنا هذه الصلة بتوفيق الله تعالى فقلنا إن كانت في الدنيا مسألة نستوجب اليقين ولا تأتلف بالشبهة فهي مسألة إثبات وجود الله المسمى « إثبات الواجب » وكان ديكارت أيضا أدرك هذه الحقيقة فقال قوله المذكور الذى يكون ما قلناه هنا وقت بواجب تحقيق المقام ، أحق تفسير له .

فلو كان العالم واجب الوجود كما كان الله ، أو بالأصح لو صالح العالم لأن يكون واجب الوجود لما بحثنا عن أوجده كما لا نبحث عن أوجد الله ، بعد أن حددناه أى الله بمن يجب وجوده لتصحيح وجود العالم ، كائنا من كان ذلك الواجب الوجود .

فإذا كان نفاة الحقيقة المطلقة المكشفون بالاحتمال الراجح في كل شيء ، يقولون بوجود الله فهم يقولون به في غفلة عن تناق قولهم هذا مع مذهبهم ذاك ، لأن القول بوجود الله لا يقبل الشبهة ولا يكون المقول بوجوده مع أدنى شبهة فيه ، هو الله الذى يجب وجوده ولا يكتفى في تعيين هويته أن يكون وجوده راجعا على احتمال عدمه .

يكن من أوجد الله - فليس بشيء ، للفارق العظيم بين العالم الوجود من غير ضرورة في وجوده والله الذي وجوده ضرورى لإيضاح وجود العالم ، فهذه الضرورة لوجود الله إيضاحا لوجود العالم ، نعترف به ويسلم وجود الله بدون من أوجده من محذور الرجحان بدون مرجح للمحوظ في وجود العالم من غير علة موجدة . وليس معنى هذا القول أن الحاجة الضرورية إلى وجود الله كانت مرجحة له ، أو كفته عن الحاجة إلى مرجح فوجد بدونها كما أن غيره وُجد بالمرجح ، لأن هذا يوم أن الله تعالى وُجد كسائر الموجودات بعد أن لم يكن موجودا وإنما الفرق في أن غيره وجد بالمرجح والله تعالى بدونه .. بل الله تعالى في غنى عن الإيجاد بالمرة لا عن مرجح الوجود فقط ، لكونه موجودا من الأزل . فحق الجواب على قول اسپنسر : «من أوجد الله ؟» أن يقال : إن الله تعالى لا يوجد (بالبناء للمفعول من الإيجاد) لكونه موجودا لم يسبقه عدم .. والسؤال عن الموجد إنما يتصور فيما يكون موجودا بعد عدمه ، ولا يتصور إيجاد الموجود لكونه تناقضا من قبيل تحصيل الحاصل .

فإن قيل هل من الضروري أن يكون الله واجب الوجود بحيث لا يكون الله من يكون وجوده دون الواجب وفي مرتبة الاحتمال الراجح ؟ ولماذا لا يكفي في إيمان الإنسان بوجود الله أن يكون موجودا في ظنه الغائب ؟

قلت إن لم يكن الله واجب الوجود كان من الممكنات ، إذ لا واسطة بين الواجب والممكن وإذا كان ممكنا كان محتاجا إلى إيجاد موجد كسائر الممكنات ، مع أنا اضطررنا إلى القول بوجود الله الذي لم يكن مثله في الموجودات ، ولعدم وجود مثله في الموجودات لا تنساق إليه العقول البسيطة وتساءل : من أوجده ؟ .. اضطررنا إلى القول به قطعاً لتسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علة . قال خضر بك في نونيته :

إلهنا واجب لولاه ما انقطعت آحاد سلمة حفت بإمكان

فإدنا من الله الواجب الوجود الموجود بذاته المستغنى عن إيجاد موجد . فهذا الوصف الذى يلخصه وجوب الوجود ضرورى لله المنشود لقطع سلسلة الملل الممكنة . وتسلسل الملل بحال واجب القطع كما سيحىء بيانه .

فإن قيل لماذا لا يكفى أن يكون الله فوق الممكن بدرجة يكون بها وجوده راجعا على عدمه وإن لم يكن واجبا ضروريا ؟ ففيه كفاية لقطع تسلسل الملل الممكنة التى يستوى وجودها مع عدمها . فليكن الله فوق الممكن ودون الواجب وليقطع بوجوده الراجع على عدمه ذلك التسلسل المحال ولا تنتقض فلسفة الغرب الحديثة النافية للحقيقة المطلقة الضرورية ، بوجود الله الواجب الضرورى الذى لا حاجة إليه .

قلت إن كان رجحان وجود الله على عدمه بمعنى أن فى ذاته مرجحا لجانب الوجود يفنيه عن العلة الموجدة التى ترجح جانب الوجود للممكنات ، فهذا وجوب الوجود فى المعنى . وإن كان بمعنى احتمال عدمه ولو احتمالا مرجوحا يصح معه الشك فى وجوده ولو بقدر سلب الضرورة عنه ، فهذا الشك وهذا السلب فى وجود الله لا ماساغ له قطعا . ولا احتمال لعدمه ، لأن عدمه المحتمل إن لم يكن لسبب خارج عنه ، بل ناشئا من نفسه لزم أن يكون الله الذى فرضناه راجح الوجود من نفسه ، راجح عدم من نفسه وهو خلف أى تناقض . وإن كان عدمه المحتمل لسبب خارج عنه كان هذا السبب المقتضى لعدمه مانعا عن وجوده ، فيتوقف كونه موجودا على عدم ذلك المانع . وقد فرضنا أن له مرجحا من نفسه يكفيه لأن يكون موجودا ، من غير توقف على شىء . وهذا خلف أيضا . فلا مفر إذن من أن يكون إثبات وجود الله إثبات وجود هذا الموجود الواجب (١) .

[١] ومانع آخر من أن لا يرتقى وجود الله تعالى الموجد للعالم عن الاحتمال الراجع ، إلى درجة الضرورى الواجب . . أن هذه المرتبة الضعيفة فى موقف العلة الموجدة لا تناسب مع موقف العلول أى العالم المقطوع بوجوده واحتياجه إلى الإيجاد . . . إلا إذا كان الملاحدة القائلون بعدم القطع =

ثم لا بد أيضا من أن يكون إثبات وجود هذا الوجود الواجب ، بالطريقة العقلية لا بالطريقة التجريبية الحسية التي يسميها مقلدو الفريين منا الطريقة العلمية ، ولا يطمئنون إلى غير تلك الطريقة . ولذا يملق الأستاذ فريد وجدى بك إثبات وجود الله إلى نتيجة استكشافات الباحثين في الغرب عن العالم الروحاني .. ولن تجدى تلك الاستكشافات عندنا في إثبات وجود الله ، لأن كل ما ثبت وجوده بالتجربة يكون موجودا فقط لا موجودا واجب الوجود .. فبأى شئ يثبتون وجوب وجود ذلك الموجود الذي يثبتون وجوده بالتجربة ، ليقولوا عنه إنه الله .. في حين أن التجربة لاتزال قاصرة عن إثبات الوجوب لما ثبت وجوده .. حتى إن قساسة الباع هذه التي في التجربة ذهبت بفلاة المشتغلين بالعلوم التجريبية إلى القول باستحالة اليقين وإنكار الحقيقة المطلقة ثم إنكار الحاجة إليها ، والاقتناع في العلوم والمعارف برجحان كفة الاحتمال .

فالدليل الذي يشترطه هواة الغرب منا المتلقون كل بدعة علمية أو عملية حدثت فيه كأنها وحى من السماء .. الدليل الذي يشترطه هؤلاء النافلون لإثبات وجود الله غير مطمئنين إلى غيره ، غير كاف لهذا الإثبات أعنى إثبات وجود الموجود الأعلى الذي هو الوجود بوصف مضاعف يعبر عنه بوجوب الوجود والذي لا ينفع فيه إلا الدليل العقلي المنطقي .. وإنما ينفع دليلهم في إثبات وجود الموجودات العاديات . ومن هذا كان مبلغ علمهم بأى حقيقة عبارة عن الظن الغالب والاحتمال الراجح .. والله تعالى هو الناقض المحترق لقاعدتهم هذه بوجوده الضروري الواجب ، على أن يكون مثلا أعلى للحقيقة المطلقة التي ينكرون وجودها ويقتنعون بما دونها .. ومثل هذا التدقيق

== والضرورة في أى شئ ، لا يقتنعون بوجود العالم أيضا ويرتابون فيه مع السفسطائية الربيين الذين لا كلام لنا معهم وهم غير مستيقنين حتى وجودهم أنفسهم .

العلمى الإسلامى هو الذى يجدر بأن يقال عنه إنه بلغ أسنى فكرة عن الله ، لا ما قاله هيجل عن تجسد الله فى المسيح .

فأصحاب الفلسفة الحديثة الغربية المجانين ، إن أمكنهم تنزيل قيمة أية حقيقة يقينية عن مرتبتها اللائقة من الضرورة ، حتى المبادئ الأولى التى هى دعائم المعلومات البشرية مثل مبدأ العينية ومبدأ العلوية (ومنها مبدأ التناقض الذى نطحه هيجل كناطق الجبل) وقد قال استوارت ميل بهذا التنزيل لما حَكَمَ بكون تلك المبادئ مبنية على التجربة ، وفى قوله عبرة عظيمة لمن يعتبر من المغالين فى قيمة الدليل التجريبي ... إن أمكن مجانين الفلسفة الحديثة فى القرب التنزيل عن قيمة كل حقيقة ثابتة ، إلى مادون الضرورة المطلقة .. فلا يمكنهم تنزيل قيمة وجود الله عن درجته العليا ، إذ ليس لأى شئ ضرورة الثبوت ما كان منها لوجود الله ، كأن هذه الضرورة ماهيته ولا نعرف نحن ماهية له غيرها ، فاهيته متباينة مع الريب فيه .. ولهذا لا يصح أن تكون عقيدة الإيمان بالله من طراز قول القائل :

قال المنجم والطبيب كلاهما لا نُحْشِرُ الأجساد قلت إليك
إن صح قولكما فلست بخامر أو صح قولى فالحصار عليكما
إن كان ممناه ترجيح الإيمان بالْحَشْرِ الجسماني على إنكاره عملا بالأحوط ، لا لكونه الحقيقة المتيقنة .

الحاصل أن مسألة وجود الله التى لا تقبل الشك بطابعها المعروف بين علماء الإسلام أعنى « مسألة إثبات الواجب » والمقتضى أن يكون الله واجب الوجود وأن لا يكون من لا يبلغ وجوده مرتبة الوجوب أى الوجود الضرورى ... هذه المسألة تخرق أبحاث العلوم الحديثة المصدقة لفلسفة هيجل الجنونية والنافية للحقيقة المطلقة .. تخرقها وتكون مثلا أعلى لغيرها من القضايا الضرورية التى انفتح لها السبيل إلى الضرورة بفضل قضيتنا

الإلهية^(١) وانفردت المسافة بين المحال والممكن .. حين كانت الفلسفة التي تجمل الحقيقة المطلقة مستحيلة وتنكر استحالة التناقض، تحط من قيمة العلوم وتدخل الشك في كل قضية فتنتقض نفسها بنفسها حتى إن دعواها القائلة باستحالة الحقيقة المطلقة تقضى على صاحبها أن يدعيها مرتاباً في صحتها لعدم صمودها عنده - على الأقل - فوق مرتبة الظن الذي لا يغنى عن الحق شيئاً .. وكأن قوله تعالى «وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا

[١] وثبت قول الفيلسوف العظيم ديكارت : « إن الله مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود » وثبت أيضاً أن الحكمة الدقيقة لم تكن فيما قاله شاعر الترك الكبير توفيق فكرت في شعره المعنون بالتاريخ القديم خطاباً لله تعالى : « إن الشك هو أكبر أعدائك » بل الحكمة الدقيقة في عكس هذا القول أعنى أن الله تعالى هو أكبر أعداء الشك ، بل عدوه الوحيد .. وانهارت دعوى احتكار اسم العلم بمعنى اليقين للقضايا المستندة إلى التجربة دون القضايا المستندة إلى الأدلة العقلية ، لأن ذلك احتكار الملاحدة القائلين بأن العلم لا يثبت وجود الله ولا ينفيه لكونه خارجاً عن متناول التجربة ، ومعناه عدم استيقان العلم بوجود الله .. انهارت تلك الدعوى على رؤوس المحتكرين وثبت أنه إن كان في الدنيا علم يقيني بأي شيء فإنما يكون ذلك بفضل العلم بوجود الله الذي هو في رأس العلوم البقينية[*] لعدم قبوله الشك بطابعه الخاص أعنى الواجب الوجود لنضاء حاجة العالم بطابعه الممكن الوجود ، إلى الوجود . فمن كان واجب الوجود ، فاضياً لحاجة العالم المشهود ومستغنياً بطابعه الممتاز عن مثل تلك الحاجة ، فهو الله الذي يخرق مذهب الشك في كل شيء ونفي اليقين عن كل شيء .. يخبره بوجوب وجوده اللازم لوجود العالم ويكون سائر اليقنيات مدبناً له ، به كونه دون مبلغها .

[*] ولقد أحسن العلامة باستور في قوله عن « لبتره » الذي خلفه في الأكاديمية الفرنسية وهو يلقى خطبته المعتادة المتضمنة لمذبح سلفه ، وكان لبتره أكبر تلامذة أوجوست كونت زعيم الفلسفة الإلحادية ، فقال منها على الخلاف بينه وبين لبتره في الأفكار الفلسفية وعائياً على مذهب الفلسفة الإلحادية عدم مراعاته لمعلومة اللامتناهى التي هي أهم المعلومات المثبتة ، وأراد باستور بمعلومة اللامتناهى - كما نقلناه أيضاً في ص ١٤٩ من الجزء الأول من هذا الكتاب - معلومة وجود الله . فكان ما قاله هذا الرجل العظيم ، عين ما قلنا هنا بعينه . والكلام على الفلسفة الإلحادية التي يمر عنها كتاب مصر بالفلسفة الوضعية ويكبرونها بين المذاهب الفلسفية سبق في

ذلك مبلغهم من العلم » ناطق بحال أصحاب الفلسفة الغربية الحديثة المنتهية في نقي اليقين والتدهورة إلى الإفلاس .

والفحول من فلاسفة الغرب المتأخرين الذين يتعدون حدود العقل - ولا سبب لفحولتهم عند مكبريهم غير هذا التعمد - مثل هيجل المفكر لقانون التناقض و « كانت » الذي إن لم ينكره كهيكل ولم ينكر الحقائق العقلية المطلقة كما يشهد به قوله المنقول قريبا عن القضايا الرياضية ، لكن مذهبه القائل بكون العالم دائراً حول إدراكنا وتابعاً لها دون العكس - وسيجيء بحثه - والذي جعله عظيماً في نظر الغرب ومقلديه من الشرقيين وجعله عندي من السوفسطائية المندية ، هذا المذهب ينطوي على كثير من المفسد بل ينطوي على ما يتفق مع قول هيجل في قانون التناقض . لأن الأشياء إذا كانت تابعة لإدراكنا كانت موجودة ومعدومة معاً عند اختلاف القائلين بوجودها وعدمها .. هؤلاء الفحول مهما كانوا قائلين بوجود الله مستبدلين عليه بأدلة تخصمهم - وسيجيء دليل « كانت » - فلا يكون وجود الله الذي يعترفون به ضرورياً ولا يضطرم دليلهم إلى الحكم بوجوده تفادياً من استحالة التناقضين المذكورين اللذين لا مندوحة عنهما عند فرض وجود العالم بدون وجود الله ، كما يضطرننا دليلنا إليه ؛ بناء على زوال قانون التناقض في مذهبهم وزوال كل ضرورة مبنية على التفادي من أي استحالة . فلا يكون الله ضرورياً الوجود وواجباً وإنما يكون احتمال وجوده راجحاً على احتمال عدمه ، ومثله ليس بالله الذي ننشده بل ولا بالذي ينشده أصحاب العقول المترنة من فلاسفة الغرب ، لأنهم يسمون الله تعالى « المطلق » و « الأكل » .

فلوجود الموجود عندنا درجتان درجة الوجوب ودرجة الإمكان ولعدم المعدم أيضاً درجتان درجة الاستحالة ودرجة الإمكان وليس عند أولئك الفحول واجب ولا مستحيل بل الكل ممكن بل لا فرق واضحاً بين الموجود والمعدم لاستيلاء الشك في كل شيء على عقولهم ، فإن استيقنوا شيئاً استيقنوه يقيناً غير ضروري كعدم اليقين

فيجب على قارىء هذا الكتاب أن يميز بين الوجود الواجب والوجود الممكن وكذا بين المعلوم المستحيل والمعلوم الممكن تمييزاً تاماً. فالعالم موجود ممكن لا ضرورة لوجوده في حد ذاته وإن كان وجوده ضرورياً وواجباً بعد إرادة الله وجوده وهذا يسمى في تعبير علمائنا وجوباً بالغير وضرورة بشرط المحمول . والله موجود ضروري الوجود لذاته والتناقض معدوم ضروري المدم وكذا شريك الباري . والعناء معدومة لا ضرورة لعدمها^(١) ومقام العقل محفوظ عندنا حفظاً لمقام الدين بخلاف دين الغرب

[١] فالضرورة أي ضرورة الحكم في أي قضية بمحمول تلك القضية على موضوعها ، أعلى مراتبها الضرورة المطلقة وهي منطوق القضية الأولى من أنواع القضايا الموجهة التي أحصاها المنطقيون. ومثال هذه القضية الله موجود وشريك الباري ممتنع والتناقض باطل والكل أعظم من الجزء وكل إنسان حيوان (بالنظر إلى أن الحيوان داخل في تعريف الإنسان) وهذه الأمثلة في درجة عالية من الضرورة وإن كان بعضها مستنداً إلى البرهان وبعضها إلى البديهة .

ثم إن هناك ضرورة بالذات أي بذات الموضوع وضرورة بالغير وتدخل في الثاني الضرورة بشرط المحمول وقد سبق منا تمثيله بوجود العالم . فالعالم موجود والوجود ضروري له بالبديهة الحسية ما دام موجوداً وإن كان عدمه ممكناً بالنظر إلى ذاته فكان في الإمكان أن لا يوجد الله فيكون معدوماً كما أن في الإمكان أيضاً أن يعدمه الله بعد وجوده ، لكنه موجود بالضرورة حال وجوده ومثله كل قضية صادقة ضرورية أو غير ضرورية كائنة ما كانت قيمة ثبوت محمولها لموضوعها لأن كونها مسلمة الصدق على الأقل يقتضى هذه الضرورة أعنى الضرورة بشرط المحمول .

وهناك ضرورة مقيدة بوصف الموضوع بدلاً من ذاته بأن تكون ضرورة الحكم بالمحمول على الموضوع راجعة إلى اتصاف ذات الموضوع بعنوانه وهي فوق الضرورة بشرط المحمول وإن كانت دون الضرورة الذاتية .. والقضية الدالة عليها يسميها المنطقيون المفروطة العامة التي هي ثانية الموجبات .

ولمى حينما كنت طالب العلم في القيسرية التي هي مدينة كبيرة من مدن الأناضول سمعت أن أستاذي الشيخ محمد أمين أفندي الدورك المعروف بداماد الحاج طرون أفندي القيسري رحمه الله سأله أحد مشاهير العلماء وهو الشيخ الداماد خليل أفندي في مجلس جمعهما وغيرهما من علماء المدينة وكان الثاني ينافس الأول .. سأله عن قوله تعالى « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا نفقهون تسبيحهم » كيف تدخل آيات الله في عموم الآية المفهوم من التكرار الواقعة في سياق النفي ؟

وعقله المتضادين . وبمض المكنات يُستبعد وقوعه فيُظن مستحيلا عند العقل كمعجزات الأنبياء الخارقة لسنة الكون وهو خطأ إذ لا مانع لها عند العقل فهي خارقة للمادة التي هي سنة الكون لا خارقة للعقل كاجتماع النقيضين أو ارتفاعهما لأن سنة الكون من المكنات بالنسبة إلى واضعها جل شأنه فيمكنه خرقها كما أمكنه سنها . ولا حاجة لمن يؤمن بالمعجزات أن يلجأ إلى القول بضرورة الإغماض عن منافاتها العقل كما لجأ الدكتور طه حسين بك في صدر كتابه القيم « على هامش السيرة » وفيما كتبه إلى في تقدير كتابي « القول الفصل » تفضلا وتصديقا لأقوالى في إثبات المعجزات حيث قال « وإنى لا أفهم لإنكار المعجزات معنى ولا أفهم أن يحكم العقل الإنسانى الذى مهما بقوى فهو ضعيف فى أمور لا يستطيع أن يبلغ كنهها » إذ لا منافاة بين العقل والمعجزات قطعاً كما علمت والمنافى للعقل محال لا يقبل الوقوع . فلو قلنا بتنافى المعجزات مع العقل لوجب علينا أن لا نعترف بوقوعها . لكن العقل الإنسانى ليس بماجز عن القيام بدوره حيال مسألة المعجزات وأمثالها من أحوال النشأة الآخرة المذكورة فى كتاب الله وهو الاعتراف بها من غير تردد ، لكونه مدركا لإمكانها

فأجاب أستاذى - وكان له رسوخ فى علم المنطق - بأن القضية فى الآية مشروطة عامة وهى التى يكون مناط الحكم بمحمولها على موضوعها وصف الموضوع . فكل شئ من حيث انه شئ أى موجود يسبح بحمد الله لعدم إمكان وجوده أولا وجود الله . وتدخل فى هذا الحكم آلات اللهو أيضا من حيث ان كلا منها شئ أى موجود من الموجودات التى لم تكن موجودة لولا أن الله تعالى أوجدها . ولا يلزم من هذا أن تكون آلات اللهو تسبح لله من حيث كونها أدوات يلهم بها عن ذكر الله وينهى عنها الشرع . وقد ذكرت هذه الحكاية التى تتضمن استنباطا منطقيا عند جمع من كبار الأساتذة المصريين فلم تنل تمام ما تستحقه من الالتفات . ولعل ذلك من كون المنطق لا يقدر بمصر حتى قدره لكثرة ما رماه الفاقلون بأنه منطق قديم سورى ولا يدرون أن عظمة المنطق مدينة لكونه سوريا كما أن الهندسة عظيمة لكونها علما سوريا فلو كانت علما تجريبيا - كانت علما وقتيا .

بالقياس على ما نشاهده من آثار قدرة الله في خلق السماوات والأرض وخلق الإنسان في نشأته الأولى . وهذا الاعتراف من العقل طبيعى بل ضرورى بمد الاعتراف بوجود الله وبكون القرآن القائل « أولم يروا أن الله الذى خلق السماوات والأرض ولم يئى بخلقهن بقادر على أن يحيى الموتى » كتاب الله وخالق المعجزات وأمثالها من أحوال النشأة الآخرة ، ذلك الخالق القادر نفسه . واللازم فى إيمان الماقل بالمسائل المنصوص عليها فى الكتاب والسنة أن لا يأبى العقل عن إدراك إمكانها . وليس من اللازم أن يبلغ كنهها حتى يحتاج الإنسان فى الإيمان بها إلى إسكات عقله . فنحن المسلمين نؤمن بما نؤمن من عقائد الإسلام ومعنا عقولنا تحكمها لفهم إمكان ما نؤمن به لا لتبلغ كنهه .

والمقصود من هذا الكتاب ليس تثبيت عقيدة دينية إسلامية فقط ، بل تثبيت عقلية متزنة غير مضطربة يسددها المسلم المتعلم طريقه فى نظره الفلسفى إلى الكون وفى تقدير قيمة العقل والحس والتجربة قدرها فى معرفة الأشياء . فكما أن السلف من علماء الإسلام نحلوا فلسفة اليونان فأخذوا ما رأوه جديراً بالأخذ ونبذوا ما وراءه ثم ألفوا ما أخذوه بما عندهم من المقول والمنقول ، فإنى أخذت من فلسفة الغرب ما يعجبنى ويتفق مع عقلى ودينى ورفضت منها ما يعجب الناس ولا يتفق مع عقلى ودينى مع التنبيه إلى أسباب الرفض العقلية . ولم أقف عند ما رأيت نقده من الفلسفة الغربية التى نقلت إلى الشرق ونفقت سوقها فى الأوساط الحديثة من غير تمييز لفنها من سميتها .. بل إذا وجدت فى فلسفتنا القديمة الإسلامية التى دخلت فى علم الكلام أو التصوف ما لم يطمئن إليه عقلى ، لم أتردد فى نقده ورده أيضاً ، فكل بحث عمرجت عليه فى الكتاب أو مسألة أثبتتها فيه فقد وقع ذلك بمد وزنه بميزانين من عقلى ودينى ليحجىء الكتاب من نسجهمما وحدة منسجمة مناسكة الأطراف لا ينفل أوله عن آخره ولا يبعد باطنه عن ظاهره كرجل ذى خلق ومبدأ يحتفظ بهما مدى عمره . وهذا

في حين أن عادة الناقلين إلى المربية من فلسفة الغرب حشرها مبعثرة مضطربة في نفسها فضلا عن عدم الثبات مع عقلية الإسلام ، فلا يستفيد منها القارى سوى الشك والارتياح فيما كان يعرفه من قبل والاضطراب فيما عرفه من جديد . ولا يخطر بباله ولا يبال المؤلف الناقل نقد تلك الآراء والأفكار المضطربة ولو فيها لا يتفق مع الآراء والأفكار المعترف بها في الإسلام .. لا يخطر ذلك ببالها لئلا ينقل الأول نقل تلك الآراء والمذاهب مع إكبار أصحابها بدرجة تحول دون نخطر النقد . والمانع الثاني عدم معرفة الناقل والقارى عقلية الإسلام الفلسفية أو عدم رسوخ هذه العقلية فيهما كعقلية علمية رغم كونهما مسلمين وكونهما مثقفين .

٣

ولنذكر نموذجاً من فلسفة الغرب المنقولة إلى المربية يتصارع فيها العقل والدين ويكون من يريد الانتصار لأحدهما من الفلاسفة ، في حاجة إلى أن يفت من عضد الآخر ويكون القارى المسلم مغلوب العقل مع عقل الغرب ومغلوب الدين مع دين الغرب لغير ما سبب في ذلك سوى التقليد الغافل :

كتب الأستاذ أحمد أمين بك وزكى نجيب محمود في كتابهما « قصة الفلسفة الحديثة » تحت عنوان « كانت » ص ٢٤٨ :

« لم يشهد تاريخ الفكر فلسفة بلغت من السيادة والسيطرة على الأفكار في عصر من العصور ما بلغت فلسفة « عمانوئيل كانت » من النفوذ في القرن التاسع عشر ؛ فلقد تمخض ذلك الفيلسوف بعد ستين عاماً قضاه في النمو المتدرج المعزول عن كتابه المشهور « نقد العقل الخالص » الذي يزول قوائم التفكير السائد والذي لا يزال أثره قوياً عميقاً حتى اليوم ، فلم تكن المذاهب الفلسفية التي ظهرت في القرن التاسع عشر

والتي نادى بها شوبنهاور وسبنسر ونيتشه إلا موجات سطحية يتدفق تحتها تيار قوي
مكين هو تيار الفلسفة الكانتية الذي ما يزال يزداد عمقا واتساعا حتى يومنا هذا ؛
فلقد سلم نيتشه بكل ما جاء به « كانت » ثم أضاف عليه ، كما أعجب شوبنهاور بذلك
الكتاب إعجاباً شديداً حتى قال عنه إنه أهم كتاب في الأدب الألماني ، وعنده أن الرجل
يظل طفلاً حتى يفهم « كانت » وما أجدرنا هنا أن نقبس العبارة التي قالها « هيجل »
عن « اسپينوزا » فنقولها عن « كانت » : « لكي نكون فيلسوفاً فلا بد أن ندرس ماجاء
به « كانت » أولاً ... وإذن فما أحجنا أن نأخذ في دراسة هذا الفيلسوف دراسة متقنة
دقيقة . ولكن حذار أن نعلم من فورك إلى كتب « كانت » فتشكك عليها بالقرأة
والدرس ، فإن فعلت هذا اختصاراً للطريق فما أنت ظافر بشيء لأن الخط المستقيم
في الفلسفة - كما هو في السياسة - أطول الطرق بين نقطتين ؛ فإن أردت أن تقرأ
« كانت » فآخر ما يجب أن تقرأ هو « كانت » نفسه ، لأنه لم يعتمد فيما كتب إلى
السهولة والوضوح ، بل راح يتحدث في غموض والتواء دون أن يسوق الأمثلة التي
توضح ما يقول زاعماً أنها تعطيل كتابه بغير جدوى . إذ هو يقصد بكتبه إلى الفلاسفة
المحترفين ؛ وليس هؤلاء بحاجة إلى الشرح والإيضاح ، ومع ذلك فقد كان بين هؤلاء
من ضاق بها صدراً ؛ فقد حدث أن « كانت » قد بعث بالنسخة الخطية من كتابه
في « نقد العقل الخالص » إلى صديقه « هرز » ليطلع عليها وكان « هرز » متممها
في دراسة الفلسفة معروفاً بسمعة اطلاعه وعمق تأمله ، ولكنه مع ذلك لم يكده يقرأ
الكتاب إلى نصفه حتى أعاده إلى صاحبه قائلاً : إنه يخشى على نفسه الجنون لو واصل
قراءة الكتاب ... فإن كان هذا شأن من اتخذ الفلسفة حرفة ، فإذن نحن صانعون ؟
لا بد أن ندنوا منه في بقطة وحذر ، وأن نبدا السير من نقطة مختلفة على هامشه ،
وبعيدة عن قلبه ولبابه ثم نلتمس ثمرة لننفذ منها إلى حيث ذلك الكنز الخلق والسر
المبهم المسير .

(١) من فولتير إلى « كانت »

« لقد كان من أثر الصيحة الداوية التي هتف بها « فرانسيس بيكون » أن اندفعت أوروبا بأسرها (ماعدا روسو) تثق بالعلم وتؤمن بالمنطق في حل كل ما يمترض الإنسان من مشكلات ، ولقد غالى الفرنسيون في تمجيد العقل في العصر الذي يسمى بعصر التنوير ، والذي يمثل فولتير إلى حد أن اتخذ البازسيون في ثورتهم امرأة حسناء عصرية من نساء باريس وأطلقوا عليها اسم « إلهة العقل » ليدلوا بمجيدهم إياها على أطراحهم لأساليب التفكير البالية واعتناقهم للعقل وحده به يستهدون دون أن يكون لغيره عليهم سلطان ؛ ولقد استتبع هذا التمسك بالعقل ومنطقه السكفر والإلحاد والنزعة المادية في انكثرا أو في فرنسا على السواء . فقال « هوبز » في انكثرا : « ليس في الوجود إلا ذرات في فراغ » وأخذت العقيدة الدينية في فرنسا تقوِّض وتنهار ، حتى زعموا أنهم أنزلوا الله من ملكوته في نفس الوقت الذي أنزلوا فيه أسرة البوربون من عرشها وطنى الإلحاد في فرنسا حتى أصبح بدعا (مودا) سائداً في الأندية ، وحتى أخذ به رجال الكنيسة أنفسهم ؛ وهكذا غاض الإيمان في فرنسا عندئذ وساد العقل وانتصر .

أقول عصر التنوير وسيادة العقل أغاض إيمان الفرنسيين لكون الإيمان المسيحي لا يتفق مع العقل . فلو كان دينهم الإسلام كانت سيادة العقل انتصارا للإيمان . ألا يرى أن ملاحدة المسلمين في زماننا يلحدون من طريق الاستهانة بالعقل وأدلته المثبتة لوجود الله من دون رؤيته . أما قول هوبز من الملاحدة المتمسكين بالعقل فلم يكن له عقل يعرف به طريق التمسك بالعقل .

نمود إلى النقل عن « قصة الفلسفة الحديثة » : « ولكن هذه الهجمة العنيفة التي سُدَّت نحو الدين في عصر التنوير على يدي « فولتير وأقرانه لم يطل أمدها ؛ فليس

من اليسير أن تزحزح إيماننا بحمل معه التفاؤل والأمل ، قد مد جذوره في أفئدة الناس وقلوبهم . هيئات للعقل أن يقتلع بمصاصته هذه الدوحة المتأصلة الراسخة ؛ ولهذا لم يلبث الإيمان - الذى ظن العقل أنه قد طاح به ومجاه - أن عاد وشك في أهلية القاضى الذى حكم عليه بالزوال ... لماذا لا يتناول هذا العقل نفسه الذى وضع نفسه موضع الحكم ، بالاختبار كما تناول هو الدين من قبل بالتجربة والامتحان؟ ما هذا العقل الذى يأبى عليه غروره إلا أن يهدم عقيدة عُمِّرت آلاف السنين وتغلغلّت في ملايين النفوس؟ أهو حكمٌ فصلٌ صادقٌ لا ينطق إلا بالحق؟ أم هو عضو من أعضاء الإنسان ، وهو كأى عضو آخر محصور بقيود وظيفته ، محدود بقواه؟ لقد حان الوقت لنحاكم القاضى ، نعم لا بد أن نمتحن هذه المحكمة القاسية التى قضت بكلمة على إيمانٍ فيه الأمل المبتسم الزاهر ؛ هاقد جاء الحين « لنقد العقل » على يدى « كانت » .

(٢) من « لوك » إلى « كانت »

« لقد مهد لوك وبركلى وهيوم الطريق لهذه المحاكمة التى نريدها للعقل ، إنه ارتد العقل لأول مرة في الفكر الحديث إلى نفسه يمتحنها^(١) ويختبر في كتاب « لوك » « مقالة في العقل البشرى » وبدأت الفلسفة تبحث في الوسائل التى دكنت إليها ، ووثقت بها هذا الزمن الطويل فلم تعد تأمن العقلَ ودأخلها فيه الربب والشك . »
« فقد انتهى لوك إلى إنكار الآراء الفطرية التى يقول دعائها إنها تولد مع الإنسان كعرفة الخير والشر مثلاً وأكّد أن العقل عند ولادة الطفل يكون كالصفحة البيضاء ، خالياً من كل شيء ، قابلاً للانفعال بالبواعث المختلفة ، فإذا ما مرت به تجارب الحياة

[١] - مكنا وجدنا في الأصل والأولى تدكير الضمير الراجع إلى النفس اسكونه بمعنى العين

لا بمعنى الروح .

تركت فيه آثارها ؛ وطريق تلك التجارب إلى العقل هي الحواس وحدها ، وليس في حنايا العقل أثر واحد لم يسلك طريق الحواس أولاً ، فالآثار الخارجية تنتقل إلى الذهن في إحساسات مختلفة ، ثم تولد هذه الإحساسات شتى الآراء والأفكار ؛ وما دامت الأشياء المادية وحدها هي التي يمكن أن تنتقل عن طريق الحواس ، إذن فكل معلوماتنا مستمدة من الأجسام المادية ، دون غيرها ؛ ومعنى ذلك أن المادة عند لوك هي كل شيء .

« ثم جاء بركلي وخطا بعد ذلك خطوة جريئة ، فقد سلم بمقدمات لوك ولكنه اختلف وإياه في النتيجة . ألم يقل لوك إن معلوماتنا جميعاً مشتقة مما يجيء عن طريق الحواس ؟ إذن فنحن لا ندرى عن الشيء الخارجى إلا الإحساسات التي تنبعث إلينا منه ، والأفكار التي تتولد من هذه الإحساسات عند وصولها إلى الذهن ؛ خذ التفاحة مثلاً ، فهذا لونها يصل إليك ضوءاً عن طريق العين ، وهذه رائحتها تهبك عن طريق الأنف ، وذلك طعمها تعلمه عن طريق الذوق ، وذلك ملمسها وشكلها يصلان إليك عن طريق أعصاب اليد ، فإذا تناول هذه التفاحة كفيف البصر علم عنها كل شيء إلا لونها ، وإذا كان فاقداً لحاستي الشم والذوق أيضاً اقتصر علم التفاحة على شكلها ولملمسها ، فإذا فرضنا أن أعصاب يده أصيبت بالشلل ففقدت عملها كذلك أنكسر صاحبنا وجود التفاحة في يده مهما قدمت إليه من وسائل الإقناع ؛ فلو لا الحواس لما كان للأشياء الخارجية وجود ، فالحواس هي التي كونتها ، ولذلك لم يتردد بركلي في إنكار المادة إنكاراً تاماً ، ولم يعترف بوجود شيء إلا حقيقة واحدة يحسها في نفسه ألا وهي العقل .

« أجهز بركلي على المادة فجهاها من صفحة الوجود ، وأشفق على العقل فسلم بوجوده ، ولكن جاء بعده هيوم فأبى أن يقف عند هذا الحد المتواضع من الإنكار ، وسارع إلى العقل بمموله فأقام في هوة العدم . ما هذا العقل الذي يتشبث بركلي

بوجوده ؟ ابحث في نفسك بحثاً باطنياً ، وحاول أن تمرر على ذلك العقل باعتباره ذاتاً مستقلة فلن تعود بطائل ، ولن تصادف في نفسك إلا سلسلة من الأفكار والمشاعر والذكريات يتلو بعضها بعضاً ، فليس تمت عقل . ولكنها عمليات فكرية وصور ذهنية لا أكثر ولا أقل ؛ وإذن فقد أنهار العقل كما أنهارت المادة من قبل ، وهكذا قوّضت الفلسفة بفؤوسها كل شيء ، ثم وقفت بين تلك الأنقاض الخربة لا تجد وقوداً يذكّيها فقد ضاع العقل وضاعت المادة ، ولم يبق لها منهما شيء !! قرأ « كانت » ترجمة ألمانية لكتاب « دافيد هيوم » فروّعته هذه النتيجة التي قضت على الدين والعلم معاً ، لأنه إن كان لا روح فلا دين وإن كان لا مادة فلا علم ، روعته هذه النتيجة المهادمة وأيقظته من نعاسه واستسلامه للآراء القديمة على تعبيره .. هاله أن يعلن العلم والإيمان إفلاسهما وأن يسأما نفسيهما إلى الشك ؛ فأعمل الفكر في وسيلة النجاة والإنقاذ .

(٣) من روسو إلى « كانت »

« نادى رجال عصر التنوير بأن العقل ينتهى إلى تأييد المذهب المادى فأجاب بركلى بأن المادة ليس لها وجود ، ولم يكن يعلم بركلى - وهو القسيس المتبتل - أن هذا السهم الذى سدده إلى صدر الإلحاد سيرتد إلى نحرة فيقضى عليه ، لم يكن يعلم أن هذه الحججة التى أبطل بها المادة ليهدم مادية الملاحدين ستبطل كذلك العقل - أى الروح - فهدم روحانية المتدينين !.. فقد كان أجدر ببركلى أن يحارب الملاحدة الماديين الذين يتشبثون بالعقل ، بسلاح آخر ، فيزعم لهم أن العقل ليس هو الحكم الذى ينتهى بقوله كل زعم وادعاء . إذ ما أكثر النتائج المنطقية التى ينتهى إليها العقل ، والتى تميل بشعورنا وفطرتنا إلى رفضها ؛ وليس هناك ما يبرر أن أنبذ ما يعلمه على شعورى

وفطرتي لأستمع إلى إملاء العقل المنطقي وحده . مع أن هذا العقل أحدث من ذلك الليل النريزي عهداً وأضعف بناء ... نعم إن العقل كثيراً ما يكون خير مرشد وأفضل هاد ، لا سيما في الحياة المدنية ، ولكن إذا اشتدت أزمت الحياة فلا بد أن نلجأ إلى الشعور والفطرة نستلهمهما الإرشاد ونستهديهما الطريق .

« هذا مانادي به جان چاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٣) الذي وقف وحده في معلمان الحياة وآثار الحياة الهادئة فكان ذلك داعية لطول تفكيره وعمق تأمله ، كأنما فرّ من لذات الحقيقة المرة إلى عالم ملأه بأحلامه وخياله . وفي سنة ١٧٤٩ أجرت أكاديمية « ديجون » مسابقة بين الكتّاب في رسالة موضوعها : « هل أدى تقدم العلوم والفنون إلى إفساد الأخلاق أم إلى إصلاحها ؟ » وأعدّت للسابق الفائز منحة فظفرت مقالة روسو بالجائزة ؟ وقد جاء في رسالته تلك أن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير فحينما تنشأ الفلسفة تهبط الأخلاق » ولقد شاع بين الفلاسفة أنفسهم أنه منذ ظهر رجال العلم اختفى أصحاب الشرف » ، « وإنني لأصرّح في يقين أن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان ، وأن الرجل المفكر حيوان سافل » ، إنه خير للناس ألف مرة أن يطرحوا هذا العقل ، وأن يعمدوا أولاً إلى رياضة القلب والمحبة ؛ إن التعليم لا يخرج من الإنسان نبيلاً فاضلاً ، ولكنه يُنمى ذكاه فقط ، والذكاء أداة للشر في أغلب الأحيان ، فأجدر بنا أن نعتد على الفريضة والشعور لأنهما أولى بالثقة من العقل . ولقد شرح روسو في قصته المشهورة « هلواز الجديدة » رأيه في تفوق الشعور على العقل شرحاً مفصلاً .

« وهكذا حمل روسو حملته على العقل ، ومجّد الشعور ورفع من شأنه حتى تبدل (البدع) « المودة » في « صالونات » باريس ، وأصبحت سيدات الطبقة الراقية مباهين برقة شعورهن ودقة إحساسهن ، بعد أن كان الفخر كلُّ الفخر بالعقل والتفكير

ونتج عن ذلك أن تحولت وجهة الأدب إلى العاطفة بمدان كان مدارها الفكر كما استيقظ الشهور الديني في النفوس واشتدت الحماسة له .

« وخلاصة الدعوة التي نادى بها روسو هي : أنه إذا أمكن للعقل أن ينقض العقيدة في الله وأن ينكر الخلود ، فإن الشهور يؤيدها ، فلماذا لانصدق الشهور الفطري هذا بدل أن نستسلم إلى الشك الجارف الذي يؤدي إليه العقل ؟

« قرأ « كانت » ما كتبه روسو فأنصرف إليه بكل قلبه ، حتى إنه حين بدأ في مطالعة كتابه « إميل » أبى أن ينادر داره إلى نزحته اليومية المعتادة قبل أن يفرغ من قراءة الكتاب ، ولم يكن امتناعه عن الخروج أمراً يسيراً ، وهو الذي أفرغ حياته في قانون من حديد ، فلا يغير من مجرى سلوكه إلا لأخطر الأسباب .

« وجد « كانت » في « روسو » رجلاً يريد أن يشق لنفسه طريقاً يفلت به من الإلحاد الذي خيم بظلامه الحالك على النفوس فذهب إلى تفضيل الشهور على العقل ، فيما يتصل بما هو فوق الحس من الموضوعات — ولقد أراد « كانت » أن يتصدى هو أيضاً لهذه المهمة الكبرى ، أراد أن ينقذ الدين من العقل وأن يختص العلم من الشك — فكانت تلك رسالته » .

أقول انتهى ما نقلته عن « قصة الفلسفة الحديثة » نموذجاً للاضطراب السائد في عقليات الفلاسفة الغربيين ونموذجاً أيضاً لاختلاف موقفي في هذا الكتاب عن موقف عظيمين من أولئك الفلاسفة « روسو » و « كانت » رغم اتحاد الغاية التي أريد الوصول إليها ويريدانه أيضاً والتي اتخذناها جميعاً المهمة الكبرى وهي إنقاذ الدين من تسلط الإلحاد . فهما أي روسو وكانت يريدان في سبيل هذه الغاية إنقاذ الدين من العقل فيستهيان بالعقل . وأنا أريد إنقاذ العقل من استهانة المستهينين لأعسك بأدلته المنطقية في إثبات وجود الله . فليمنظار القراء ما بين موقفي وموقفهما من الفرق !

وهما غير ممكن أن لا يكونا عارفين عند إهمالهما العقل وتمسكهما بالعاطفة لمساعدة الدين، أن العقل أقوى ناصر وأعدل حاكم مسموع القول حتى عند الملاحظة التمسكين بالعقل ضد الدين وأن العاطفة أشبه شئ بالحياة دون الدليل القائد إلى الحقيقة المحايدة ؛ وكذا الفطرة في عدم صحة الوثوق بها . وإذا كان في فطرة الإنسان حب الدين والبحث عن معبود له فهو لا يستطيع اختيار ما يستحق العبادة إلا بإعمال عقله كما فعل سيدنا إبراهيم الساجد عليه الليل ورأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين ثم رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لنن لم يهدينى ربي لأكونن من القوم الضالين ثم رأى الشمس بازغة وقال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت تبرأ منها أيضا وقال في النهاية إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض . وقد فعل عليه الصلاة والسلام كل هذا متمسكا بعقله وهداية ربه الذي يبحث عنه . فلو عولنا على فطرة الناس المجردة رأينا كثيرا منهم يعبدون ما يفحتون من الحجر ، أو ما يرعون من البقر ...

غير ممكن أن لا يعرف مثل روسو وكانت من ذوى العقول الكبيرة أن العقل أقوى في التمييز وأعدل في الحكم من العاطفة ، ولكن عاطفة المسيحية الموروثة من آباؤهما وآباء قومهما والتي يأبى العقل قبولها بتثليثها الله وتجسيده في المسيح وقتله في قتله للمفوض عن ذنوب البشر الذي لا يستحق العفو كما قال أحد علماء القرب وسبق منى نقله ، وكما أقول أنا : لا يستحق خصيصا لهذه التضحية ... هذه العاطفة المركزة في قلبيهما تغلبت على العقل كما أرادا وجعلتهما خصمين للعقل الذي لا يقبل ما يقبلانه . أما نقض العقل للمقيدة في الله المفهوم من قول روسو « إذا أمكن للعقل أن يتنقض المقيدة في الله والخلود فإن الشهور يؤيدها » فلا صحة له وهو افتراء على العقل الذي لا يتناول المقيدة في الله الصحيحة المعقولة إلا بالتأييد كما أنه لا مانع من الخلود من ناحية العقل أصلا .

ثم إن في الكلمة الطويلة التي نقلتها من « قصة الفلسفة الحديثة » نقاطا أخرى محتاجة إلى اللفت :

الأولى إكبار أصحاب القصة (المؤلف من مؤلفها الغربي و مترجميها الشرقيين المسلمين) لأبطال الحرب ضد العقل مثل روسو وكانت ، لا سيما الإكبار الزائد الذي خلعه على كانت في قولهم : « لقد حان الوقت لنحاكم القاضي (أي العقل) على يد كانت » وقولهم : « أراد كانت أن ينفذ الدين من العقل وأن يخلص العلم من الشك فكانت تلك رسالته » .

فالذين نقلوا ما جرى في الغرب من الحرب بين العقل والدين وما قام به فلاسفتهم التدينون من تضحيتهم بالعقل بل دوسه تحت أقدامهم تحيزاً إلى جانب الدين ... قصوا علينا قصة الحرب المشنونة هنالك من غير تعليق عليها ، أو على تعبير أستاذ مجلة الأزهر : من غير محاولة منهم أن ينسوا بكلمة .. كأن أصحاب القصة ولا المسلمين منهم لا يعنيه من تلك الحرب غير إحضار صورة هائلة من أوار نيرانها وإكبار فرسان ميدانها .. أو كأن ما فعله هؤلاء الفرسان الفرييون من تشكيل العقل وتخفيض صوته لإعلاء كلمة الدين ، يجدر بنا أن نطبِّقوه في الشرق على ديننا وعقلنا المتفقين لنحدث بينهما حرباً أهلية شمواء .. أو كأن اتصال دين الإسلام بالعقل الذي هزمه فلاسفة الغرب في حرب الدين والعقل ، يزرى بالإسلام ويقضى بالحق للملاحدة الشرق الذين يمدون عيياً على علماء الكلام المسلمين أنهم يبنون إثبات وجود الله على الدليل العقلي . ومعنى هذا التعليق الإجمالي منا على قول أصحاب « قصة الفلاسفة الحديثة » أن فلسفة كانت الرامية إلى توهين مقام العقل مخالفة لفلسفة الإسلام .

قالوا : « لقد حان الوقت لنحاكم القاضي (أي العقل) على يدى كانت ! » .
وأنا أقول إن من يحاول محاكمة العقل لفي حاجة إلى العقل وهو حسبه منها على أنها

محاولةً فوق حدِّ المُحاول. وقالوا : « لقد مهد لوك وبركلي وهيوم الطريق لهذه المحاكمة » أقول ليس في مذهب بركلي ما يصدقّ دعوى هذا التمهيد. أما هيوم فهو حسباني ينكر وجود هذا العالم المحسوس وينكر وجود نفسه فلا يستبعد منه إنكار العقل لاسيما وأن إنكار عقله مقرون بإنكار نفسه ^(١) وينكر وجود الله أيضا مع كل شيء ينكره، وإنما المستبعد إقامة الوزن من أصحاب العقول لإنكار من ينكر عقله .

وأما « لوك » فإن التمهيد الذي يفيد « كانت » في نقده العقل وجدوده في مذهبه الفكر للمبادئ الأولى التي فُطر عليها الإنسان، لكن مذهب لوك فيها المسمى « بالمذهب الاختباري الخالص » والذي هو في معنى إنكار تلك المبادئ التي اتفق العقلاء على كونها معلومة للإنسان قبل وفوق جميع معلوماته... مذهب لوك هذا أضعف المذاهب في المبادئ وأبعدها عن الحق كما أشرنا إليه فيما يأتي في محله من هذا الكتاب وهو مذهب لا يقبله حتى « كانت » نفسه فكيف يجد فيه تمهيدا لنقده ؟

الثانية ان الذين تكلموا ضد العقل في الكلمة المنقولة اتكأوا على أدلة خطائية لاتنهض في المقامات اليقينية وربما على أدلة دون الخطائيات أيضا. انظر قول روسو : « إن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان وإن الرجل المفكر حيوان سافل » أما قوله بأن تقدم العلوم مؤد إلى فساد الأخلاق وأن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير « فجواب عليه أنه إذا كان العلم يذهب بالإنسان إلى فساد الأخلاق والعقل إلى الإلحاد فهل لنا إذن أن نفضل عدم العقل وهو الحق أو الجنون على العقل والجهل على العلم فنكون حتى لأن تؤمن بالله ورسله ونظل جهالا لأن نكون من خيار الناس ؟ وما هذه النتيجة التي يقودنا إليها منطق تلك المقدمات المنكوسة كما يقاد العجم ؟ وهل هذا هو غاية كتاب

[١] أعني أن الرجل أنكر نفسه أيضا بنفس القول الذي أنكر به عقله وقد أوضحنا ذلك في مكان آخر من الكتاب (انظر إلى ٤١٦ - ٤٢١ من الجزء الأول) .

روسو الذى سحر « كانت » وشغله عن زهته اليومية على الرغم من إفراغ حياته فى قانون من حديد ؟ فإن كانت هذه الدعايات ضد العقل والعلم لترويج الدين عند الناس فهي تُسقط الدين من عيون العقلاء والمثقفين ويلزم أن يكون قائلها صديق الدين الأحمق الذى هو أضر بصديقه من العدو العاقل .

والحق الذى لا محيد عنه أن العقل والعلم أفضل نعم الله على الإنسان وهما جماع الخير والسعادة له ولا مانع عن الشر أقوى وأنصح من العقل وأنجح من العلم . ولا أقل من أن يكون العقل والعلم قوة فى يد صاحبهما كالمال والسلاح اللذين قد يكونان أداة للشر ومع هذا فلا قائل بأن أفقر أنفع من الغنى . والعزّل خير من التسليح . وزيادة على هذا التشبيه فإن المال والسلاح قوة عمياء تتبع صاحبه وتساعده فى الخير والشر على السواء وإنما العاقل يستعملهما فى الخير ويكف عن استعمالهما فى الشر . وإذا كان العقل خير مستشار فى استعمال غيره من القوى ففضله على صاحبه فى استعماله أى العقل نفسه وتسديد الطريق له أولى وأظهر ومثله العلم ، يكون له عند استعماله فى الخير حاش^(١) ومشجع من نفسه كالعقل وعند استعماله فى الشر زاجر ولائم .

أما قول أصحاب « القصة » فى خاتمة ما نقلنا عنها : « ولقد أراد « كانت » أن ينقذ الدين من العقل وأن يخلص العلم من الشك فكانت تلك رسالته » ففيه أن هذه الرسالة لا بد أن تكون فاشلة لاسيما فى إنقاذ الدين من العقل فإن نجحت فن قبيل الفلطة الناجحة ، لأنك تعلم أن مناوأة العقل للدين وفتح الباب بهذا الطريق إلى الإلحاد إنما يتصور فى المسيحية التى لا تتفق مع العقل ، وليس بصحيح ولا ممكن إذا كان العقل خصما لأى دين إنقاذ ذلك الدين من تلك الخصومة وإن كان المنقذ هو الفيلسوف « كانت » الذى أكبروه أى إكبار . وحديث خلاص العلم من الشك على يدى هذا الفيلسوف

شبيه بحديث خلاص الدين من العقل كما ستطلع عليه في الفصل المقود في غتم الباب الأول من هذا الكتاب للنظر في الفلسفة الحسابية المنطوى على كلام طويل عن فلسفة « كانت » .

الثالثة أن في مجرد هذا النموذج المنقول عن فلسفة الغرب كفاية لصاحب النظر الدقيق الحرر عن الاستعمار الغربي النافذ في ظاهر كثير من الشرقيين وباطنهم ، لفهم ما في فلسفة الغربيين من الضعف المدي عن دينهم ؛ الأتراك هم يهزمون عقولهم ويهدمونها احتفاظاً منهم بدينهم بدلاً من أن يصلحوا دينهم بعقولهم ؛ وترى زخرف الأدب في فلسفتهم أكثر من الحقيقة المجردة المطلوبة في العلوم ^(١) ، وفلاسفتهم أدياء أكثر منهم علماء ^(٢) . وقد كان لهذا تأثير في عقلية مصر الثقافية فترى كثيرين من حملة الأقلام بها يسمون لتحويل ميادين العلوم إلى مسارح الآداب ؛ ولا يندر أن تلعب قلة الأدب دورها في تلك المسارح : فتجهر الدكتور زكي مبارك بقوله عند الرد على حملات الأستاذ الكبير محمد أحمد الفمراوي المتومة في دينه « قد نزعنا راية الإسلام من أيدي الجهلة (يريد علماء الدين) وصار إلى أعلامنا المرجع في شرح أصول الدين ^(٣) والمتأدبون لا يندبر فيهم المتنقصون لخزائن الإسلام الفقهية التي ورثناها عن السلف بأصولها وفروعها ، بمدم الإنافة في أسلوب كتابتها ، فكأنهم يبحثون لفتح حصن العلوم عن أسلحة مطلية بالذهب بدل أسلحة من الفولاذ المحض . وكنت شئت أمثالهم في مقدمة الكتاب بالمرضى الذين لا يهتمون بتنفيذ ما في تذاكر العيادة الطبية

[١] ولم يكن هبتاً قول أصحاب « القصة » عن روسو : « كأننا فر من لذات الحقيقة المرة إلى عالم ملأه بأحلامه وخياله » .

[٢] ونحن لا نريد بالعلماء ، الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون بل نريد الذين يقول الله عنهم في كتابه : إنما يخشى الله من عباده العلماء .

[٣] ومن العجب أن هذا الحامل الجديد لراية الإسلام يوجه أول حملته إلى الإسلام نفسه فيكذب نبيه عليه الصلاة والسلام في نسبة القرآن إلى الله .

بل يلقونها في سلة الإهمال بحجة أنها لم تُكتب على أسلوب عال من الأدب الفنى .
الرابعة محل عبء عظيمة لأولى الأبصار منا نحن المسلمين أن نرى مبلغ علماء الغرب في تمسكهم بدينهم المسيحى الذى لا يأتلف مع العقل ، فيتنازلون عن عقولهم لئلا يتنازلوا عن دينهم ، وهما أى العقل والدين أشرف ما يمتاز به الإنسان على غيره من الحيوان فكانهم اختاروا أحد الأشرافين وهو الدين ولم يبالوا بالآخر . لكن الدين الذى ينافى العقل لابد أن لا يكون حقاً ولا يصح أن يعد أحد الأشرافين ، لأن كون الإنسان مكلفاً بالديانة لله والخضوع لسلطانه عليه مبنى على خلقه مكرماً بالعقل . فالعقل أساس الدين ومدار التكليف . وعلى هذا فيكون علماء الغرب الذين خسروا العقل حينما اختاروا الدين ، قد خسروا الأشرافين معاً بعدم إصابتهم في اختيار الدين ، وهذا مع كونهم المثل الأعلى في تقدير الدين قدره حتى ضحوا بعقولهم في سبيل التمسك بدينهم وإن لم يكن الدين الحق . أما سفهاء الشرق الإسلامى الذين يستهينون بالعقل وأدلتهم تقليداً للغربيين فهم المثل الأعلى في عدم تقدير الدين قدره لكونهم يتنازلون عن عقولهم لا للاحتفاظ بدينهم بل ليتنازلوا عن دينهم المتفق مع العقل ، فلا يهم المتدينين الغربيين إلا الاحتفاظ بدينهم ولو كان ذلك على حساب عقولهم ، ولا يهم سفهاء الشرق الإسلامى إلا تقليد الغربيين ، فيأخذون الاستهانة بالدين من ملاحظتهم ويأخذون الاستهانة بالعقل من مقدينيهم ولا يمتطون دينهم ولا عقولهم المتفقين بعضهما مع بعض ما يستحقان من التقدير فيخسرون الأشرافين وخصيصاً يضيعون فرصة اتفاقهما والاحتفاظ بهما معا .. يخسرون كل ذلك احتفاظاً بالتقليد المطلق للغربيين وترجيحاً له على دينهم وعقولهم ، ولو تعلموا احترام العقل من ملاحظتهم واحترام الدين من مقدينيهم كان أولى لهم وأجدى .

بقى أن نقول تذييلاً لهذه النقاط الأربع أن المسيحية ولا كتابها المقدس لم يبقيا محفوظين كما نزلوا على سيدنا المسيح عليه السلام ولم يُنقلوا عنه تواتراً ولا بوجه يقرب منه في القوة ، والمسيحية الحاضرة لا تُطمئن العقل والمقلاء ، فنظر في الأديان وكان له عقل وبصيرة وشيء من الخبرة بتاريخ الإسلام ، أصبح لا دينياً إن لم يُصبح مسلماً . وإذا لم يؤمن بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلن يؤمن بغيره من الأنبياء عليهم السلام . ومن أجل الدليل على ما قلته قول المسيحيين إن الدين يؤثر في قلب الإنسان لا في عقله ويكون الإنسان مرتبطاً به من ناحية قلبه ، لا من ناحية عقله لعدم موافقته له^(١) فلا يدور الدين عندهم مع العقل ولا هو من العقول في شيء .. في حين أن مدار التكليف عند علماء الإسلام هو العقل . وبناء على هذا فمقلاء الغرب في اعتقادي ورجال حكوماتهم كلهم لا دينيون^(٢) وعداوتهم للإسلام ناشئة من عداوتهم للدين ، لا من مسيحييتهم .. ويدل عليه عدم خصومتهم للملاحدة المسلمين خصومتهم للمسلمين . فلو كانوا مسيحيين حقيقة لمدوا المسلمين أقرب إليهم من الملاحدة ، حتى من ملاحدتهم أنفسهم ، كما أنا نمد أهل الكتاب أقرب إلينا من المشركين ومن اللادنيين من كل أمة .. ويدل عليه أيضاً أن الإلحاد أعدى متعلمينا من الغرب ، فلماذا أعدام الإلحاد ولم تُعَدِّم المسيحية ؟ مع أن ملاحدتنا الذين يتوغلون في مطالعة كتب الفريسيين لو علموا الإسلام قدر ما علموا من المسيحية لأسلموا ، ولكنهم لما جهلوا فضائل الإسلام

[١] كما يقول بهذا الارتباط القوي دون العقلي الأستاذة من أعداء علم الكلام وألصار التصوف ، إلا أنهم يفترون عن أشباههم المسيحيين بأنهم يميلون إلى القلب لعدم موافقة دينهم العقل ، وهؤلاء الأستاذة يميلون إلى القلب مع موافقة دينهم العقل خطأ لمرتبة العقل .. فهل لنا أن نتبع قلوبنا بقولنا أو نتبع عقولنا بقولنا فيكون ذلك اتباعاً للهوى .

[٢] والأستاذ فرح أنطون صاحب مجلة « الجامعة » والذي ناظر الشيخ محمد عبده لا ديني أيضاً وإن ادعى أنه مسيحي صميم وأنه يحترم الأديان ويرى لزومها قطعاً لبعث ازوم الفضائل .

ودلائله ولم تُقنع المسيحية عقولهم وظنوا أن الإسلام يُمتنع كالمسيحية بالتقليد المحض ورأوا عقلاء الغرب لا دينيين ، أصبحوا لا دينيين تقليداً ، حتى إنهم يدعون على الذين لا يمكنهم إنكار مواهبهم العقلية من علماء الإسلام ، استبطاناً للادينية . وكانت قد جرت بيني وبين واحد من طلبة كلية الطب بالاستانبول حين كنت أنا أيضاً طالب العلم ومُساكِنه في غرفة واحدة ، مناقشة في ديانة العالم الجليل المغفور له عاطف بك شارح مجلة الأحكام المدلية الذي كان يسحر حاضري دروسه في الماهد والمدارس وكان كامل الإيمان كما أنه كامل العقل والعلم ، وكان يُفكّر مناقشي المجنون كإنه العقل وذكاؤه الحاد .

وبقيت مسألة أخرى هامة أذكرها في ذيل المقدمة التي صدرت بها المطلب الأول من الطالب الأربعة للباب الأول ونظرت فيها النظرة الإجمالية في فلسفة الغرب المنهية إلى الريبية المناهية لليقين والضرورة المنطقية والهندسية .. الريبية التي أحدثها داويدهيوم مؤسس الحسابانية الأخيرة . . أحدثها في العالم ولقيت تأييداً وتمعياً من فلسفة هيغل ولم يُسمع فيها إلى انتقاد كانت الذي جاء بينهما .

والنزاع في نقي اليقين وإثباته يهمني جداً بحيث يكون مدار هذا الكتاب إثباته ، كما أن الإسلام يدور على ثبوت اليقين . فنحن المسلمين لا نتردد في الاعتراف بوجود اليقين في معرفة البشر ونؤمن به غير جاعلين هذا الإيمان ممارساً للعقل كما جملة الغرب المسيحي ، بل مؤيداً ومساعداً في الوصول إلى اليقين ، ولا نسمح للشك أن يتولد بين اختلاف العقل والإيمان ، كما لا نسمح لأى ريبة في وجود الكائنات تمنع أن يكون متيقناً من طريق البدهاهة الحسية ولا في وجود الله الذي يوصلنا إليه وجود الكائنات من طريق البرهان العقلي .

أما المسألة التي أذكرها في هذا الذيل وأضربها موضع الدرس والبحث فهي أنه قد وقع وكان من أعجب ما وقع أن عالما كبيرا إسلاميا قال قولا في تفسير مذهب الأشاعرة والماتريدية في مسألة كلامية الذين يتكون أهل السنة في الإسلام منهم ، ما يشبه مذهب هيوم أو هيجل .

إذا لايتم البحث الذي وضعناه في مدخل البرهنة على وجود الله وأطلقنا الكلام فيه والمقصود الأخص منه الرد على الريبين والاحتفاظ بوجود اليقين الذي لا يحتمل خلافة ، في علم الإنسان والذي تبدأ الحاجة إليه من مسألة إثبات وجود الله كما يشهد به كون المعروف في عنوان تلك المسألة بين علمائنا المتكلمين : مسألة إثبات الواجب .

لا يتم البحث الموضوع في مدخل هذه المسألة إلا بعد التعرض لدفع شبهة وقع فيها صديق المغفور له مترجم « المطالب والمذاهب » إلى اللغة التركية ، على الرغم من كونه في طليعة العلماء المحققين الأيقاظ والأفذاذ القادرين على مناضلة الملاحدة ، وكان موته قبل سنتين خسارة في العلم والإسلام لا تموض .. هذا العالم الكبير قال في المقدمة القيمة التي صدر بها كتابه .

« إنني أفهم من نفي الأشاعرة والماتريدية في بحث المعرفة الإيجاب العقلي وتثبيتهم العلم المادى ، أنه ليس في علم البشر ضرورة مطلقة منطقية ، وقيمة الإيقان واقعية غير متضمنة للضرورة والوجوب العقلي ، والتصديقات العلمية كلها قضايا واقعية أو بالتعبير المنطقي « مطلقة عامة » وعلى تعبير « كانت » « أسسه رتوريك » لأن المبدأ المطلق فاعل مختار والوجوبات كلها منبثقة عن السمة الإلهية المنفهمة من استمرار الوقوعات وإطرادها ، والإيقان لا يجاوز قيمة التجربة . فلو كان المبدأ الأول فاعلا بالإيجاب كان العلم والإيقان ضرورة ذاتية مطلقة » .

فهذا العالم الكبير اعتبر فلاسفة الإسلام مثل الفارابي وابن سينا إيقانيين فينا

والحق بهم المعتزلة، واعتبر مسلك المتكلمين أهل السنة مثل الأشاعرة والماتريدية حسابانية قريبة من حسابانية « هيوم » وأقرب منها إلى الإيقان . ثم قال : « وكلا المسلكين في الإسلام له قيمته الفلسفية والدينية مع كون طريقة المتكلمين التي غلبت قيمتها الدينية موافقة للفلسفة الحاضرة لكونها ذات علاقة بمنهج التدريب والتجربة الذي يُعتبر اليوم المنهج العلمي » .

وأنا أقول: ومن هذا انتقد صدر الدين الشيرازي مؤلف كتاب « الحكمة التمهيلية في الأسفار الأربعة العقلية » مذهب المتكلمين النافين للعلية والمعلولية بين الكائنات والحادثات والقائلين باستناد كل شيء إلى الله من غير واسطة، بحجة أن مذهبهم يستلزم انتفاء المعلومات اليقينية الضرورية بالمرّة^(١) وهذه النتيجة لمذاهب المتكلمين الأشاعرة

[١] قال في مختصر الجزء الثالث من كتابه ببضع صفحات: « المتكلمون الغافلون بنى العلة والمعلول في الوجودات وبالقُدرة الجزافية (يريد به عدم تعطيل أفعاله تعالى بالأغراض) ليس لأهل العلم كلام معهم لأن بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية وإيجاب المقدمات الحققة لتأنيها ولو لم يكن الإنتاج للشكل الأول مثلا ضروريا ولا النتيجة لازمة للمقدمتين على الحياة المخصوصة فلا يحصل يقين في العالم وإذا لا يقين فلا علم وإذا لا علم فلا اعتماد ولا وثوق على تحقق شيء ولا اطمئنان ولا غرض ولا غاية ولا رجوع ولا عود بل يكون الأديان والمذاهب والمساعى كلها هباء وهدرًا » إلى أن قال : « وهذا الرأي قريب من آراء السوفسطائية » .

وجوابه سيفهم من الجواب على شبهة مترجم « المطالب والمذاهب » أما تطاول الرجل سفاهة على المتكلمين القائلين باستناد جميع الممكنات إلى الله ابتداء المستلزم لنفي العلية والمعلولية بين الأشياء وحصر كل علية في إرادة الله ، فشبهة أعرفها منه . ولنا في هذا الكتاب مواقف التحكك بهذا المؤلف أعنى صاحب « الأسفار » والرد عليه فيما اشتط من الآراء والأفكار . وسيجي منا تحقيق الحق في مسألة تعطيل أفعال الله تعالى .

هذا ، ويفهم منه الجواب أيضا على قول الدكتور محمد يوسف موسى كاتب المقالة المنشورة في العدد الممتاز من مجلة الرسالة عدد ٨٦١ بعنوان « كلمات مرسلّة » :

« لأن ارتباط المسبب بالسبب أمر ضروري لا شك فيه ، وقد أخطأ الغزالي خطأً بلينا لأننا نفاني حتى اليوم من أثره السيء على العقل والفلسفة والصالح العام للمسلمين وذلك حين حاول =

والماتريدية الذين هم صفوة علماء أهل السنة نتيجة جد عجيبة ؛ وعجيب أيضا أن العالم الكبير مترجم « الطالب والمذاهب » فهم مذهبهم كأفهم الصدر الشيرازي ثم لم ينتقده عليها كما انتقده هو ، وهل شيء أعجب من أن تكون معلومات البشر لا تتجاوز قضايا واقعية ومطلقة عامة ولا توجد بينها قضية واحدة تبلغ مبلغ القضايا الضرورية ، فلا يقتنع أحدنا عندما اقتنع بأن الكل أعظم من الجزء على أنها قضية ضرورية يستحيل خلافها

باسم الدين هدم القول بارتباط المسببات بأسبابها ارتباطاً ضرورياً لا عادياً .

« نقول أخطأ النزالي خطأً بلياً ، إذ كان من صليحه أن وقر في نفوس عامة المسلمين - بعد أن قرر ما قرر وهو حجة الإسلام - أن المرء قد ينجح في حياته وهو لم يتخذ للنجاح أسبابه الضرورية سواء كان زارعاً أو صانعاً أو تاجراً أو رجل سياسة ودولة .

« وكان من هذا أيضاً أن أخذ كثير حتى من المثقفين يتساءلون عن العلة التي من أجلها - لم يحقق الله للمسلمين هذه الأيام من مظاهر القوة والسيادة ما به يؤكد أننا حقاً خير أمة أخرجت للناس . وأن الإسلام خير الأديان . عن هذا يتساءلون ، وينسبون أن أي مسبب لا بد أن يكون له سبب ، وإن خرق ذلك لن يكون إلا معجزة ، وقد مضى زمن المعجزات ، يتساءلون عن هذا وينسبون أننا اسئنا مؤمنين ولا مسلمين حقاً . »

ولما نرى للدكتور كاتب المقالة حق الإنهاء باللوائح على مسلمي زماننا لكن المسئول عن استحقاقهم اللام لم يكن قول الإمام الغزالي عن ارتباط السبب بأسبابها إنه عادي لا ضروري . ولم يخطئ الغزالي في ذلك القول خطأ كبيراً ولا صغيراً كما زعم كاتب المقالة ولا هو بمنفرد فيه بل هو مذهب جميع علماء الإسلام من أهل السنة . . . ولما الخطأ العظيم في الكاتب حيث ظن أن القول بكون الارتباط بين السبب والسبب عادياً لا ضرورياً مساوياً لإهمال الأسباب وانتظار المعجزة ، مع أن كون الصلة بين الأسباب ومسبباتها عاديةً معناه أن الله تعالى جرت سنته على خلق المسبب بوجوب السبب مختاراً في خلقه لا مضطراً غير قادر على عدم الخلق مهما كان ذلك أي الخلق سنة مطردة له ، وهو الذي جعل السبب مسبباً والمسبب مسبباً .

يعنى أن حصول المسبب ممقبا للسبب يكون تابعا لإرادة الله بهذا التعقيب لا ناشئا من طبيعة الأشياء كما يقتضيه الملاحدة ولا ناشئا من كونه تعالى فاعلا غير مختار فى أفعاله كما يقتضيه الفلاسفة ، وعقيدتنا نحن المسلمين أن النار تحرق ما تحرقه بإذن الله والغذاء يشبع الجائع والماء يروى الظمان بإذنه .. فهل لا يكفي الكاتب المقالة أن التأمين على ارتباط السبب بالسبب لإرادة الله التى ربطه به ؟ . وهل هو يريد الارتباط المطلق المستقل عن إرادة الله بحيث لو أراد الله أن يفك بينهما لاستعصبا =

وأن لا يعترف بما يعترف به من أن الله تعالى موجود على أنها قضية ضرورية منطقية مستحيلة الخلاف ومعناه أنه لا يؤمن به - والقيام منه - على أنه واجب الوجود ، وإن كان إيمانه مبنيًا على استدلال عقلي يتلخص في أنه لو لم يكن موجودا لزم التسلسل في علل وجود الموجودات . فإذا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية في مبحث المعرفة القائل بأن العلم بنتيجة القياس المنطقي بعد العلم بصرفه وكبراه واستجماع شروط الإنتاج ، إنما يحصل بمرئ عا د الله على خلق العلم بها بعد العلم بهما ، لامن لزوم العلم بالنتيجة للعلم بالمقدمتين لزوما عقليا ضروريا ... إذا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية في ذلك خاصة ومذهب المتكلمين عامة في كون الله تعالى فاعلا مختاراً ، لا فاعلا موجبا ، يهدم دعوى إثبات الواجب من أساسها ويهدم كل قضية ضرورية مثل الشكل أعظم من الجزء ومثل المبادئ الأولى الحاصلة في أذهان البشر بالفطرة والبداهة ، وكانت قيمة العلم بأى نتيجة للقياس

عليه ؟ أو أن ذلك الارتباط واقع لا محالة غير متوقف على إرادة الله ولا على وجود الله ؟ وإن انتقدت في هذا الكتاب بعض آراء الإمام الغزالي وأقواله ، لكن قوله الذي يعده الدكتور محمد يوسف موسى خطأ بليغا قول في غاية الصحة متفق مع أقوال المتكلمين .. وعندئذ يكون الخطأ البليغ في تخطئه ، لاسيما إذا كان الكاتب المخطئ المخطيء - على ما أظن - من الأزهرين الذين يستبعد منهم أن لا يعرفوا مذاهب العلماء المعتبرة في أصول الدين .

وليس خطأ كاتب المقالة في فهم هذه المسألة الكلامية ، من جنس خطأ صديق العالم الكبير التركي تلميذ الله برحمته ، وإن كانت بين الخطأين نوع تشابه في التفكير وتقارب في الموضوع .. ومن فروق ما بينهما أن صديق لم يعد ما فهمه من مذهب الأشاعرة والماتريدية عيباً عليهما ، حين عد الدكتور محمد يوسف موسى ما فهمه من مذهب الإمام الغزالي عيباً عليه .

ومنها أن خطأ الدكتور الأزهرى : في فهم المذهب وعده عيباً على صاحبه وخطأ الصديق : في تقدير الخطر المترتب على ما فهمه كما سيعرفه القارئ . وبالنظر إلى هذه الفروق يكوت قول الدكتور أقرب إلى قول صاحب الأسفار رديف الفلاسفة منه إلى قول الصديق المرحوم ، وإن كان الدكتور يقول ما يقوله من غير شعور بأنه يختار مذهب الفلاسفة أو الملاحدة على مذهب علماء الإسلام .

المنطق لا يجاوز قيمة العلم التجريبي الذي لا يبلغ درجة الوجوب والضرورة ، لاستناده إلى تجربة جريان عادة الله على خلق العلم بالنتيجة في عقب العلم بمقدمتي القياس ، من غير ضرورة في خلقه لكونه خالقا بالاختيار لا بالإيجاب .. فلو كان مذهب الأشاعرة والماتريدية الذي تمسكنا به مع أصحاب الفريقين لا سيما مذهبهم القائل بأن الله تعالى فاعل مختار لا فاعل موجب وتمسك به أيضا ذلك العالم الكبير المترجم نفسه ، ولم يتمسك به صاحب « الأسفار » لكونه من أنصار مذهب الفلاسفة دوما — فلا كان ذلك المذهب .

نعم ينجو من هذه المعضلة مذهب الإمام الرازي فحسب القائل بأن العلم بنتيجة القياس المنطقي لازم للعلم بالمقدمتين لزوما عقليا ضروريا لا لزوما عاديا مبنيا على إطراد خلق الله العلم بها في عقب العلم بهما . لكن مذهب الإمام الفاجي من هذه المعضلة يقع فيها عند اتفاقه مع جمهور المتكلمين على القول بأن الله تعالى فاعل مختار وإن لم يكن العلم بالنتيجة بعد العلم بالمقدمتين بخلق الله بل بلزوم العلم بها عقلا للعلم بهما ، فالعلم بالمقدمتين لا بد أن يكون بخلق الله الذي هو مختار فيه . ففي مذهبه يدخل الاختيار في مرحلة واحدة من طريق حصول العلم الاستدلالي في الإنسان فيمنع كونه ضروريا وفي مذهب جمهور المتكلمين يدخل في مرحلتين فيمنع كون ذلك العلم ضروريا مرتين .

أكرر قولي لا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية الذي يحمل مسألة اليقين عليها سافها على ما فهمه العالم الكبير المذكور مهما تعزى فاهم هذا المذهب كذلك بائتلافه مع مسلك العلم الحديث المبني على التجربة ، لأن مزية الائتلاف بالمسلك العلمي الحديث لا تجبر ولا تعدل خسارة انخفاض قيمة العاوم البشرية كلها إلى ما دون الطبقة العليا من اليقين التي تتضمن الوجوب والضرورة والتي يجب أن يكون العلم بوجود الله في تلك الطبقة إذ لا يكون الله من لا يكون واجب الوجود كما حققنا من قبل ولا يكون واجب الوجود من لم يثبت وجوده بدليل ينتج نتيجة ضرورية مطلقة واجبة

العلم بها^(١) ولذا قلت فيما سبق إن الدليل التجريبي لا يكفي في إثبات الواجب . وأدلة وجود الله مهما كانت أدلة عقلية تفيد الوجوب والضرورة إلا أن مذهب الأشاعرة والماتريدية يبني الانتقال من الدليل إلى النتيجة على جريان عادة الله الذى هو فى قيمة التجربة التى لا تفيد الوجوب والضرورة لكون الله فاعلا مختارا فى خلق الانتقال المذكور فى ذهن المستدل بمعنى أنه يمكنه أن لا يخلق كما أمكنه أن يخلق ؛ فيكون الأشاعرة والماتريدية قد مزجوا كل برهان عقلى بشيء من التجربة وحطوا بذلك المزج من قيمة اليقين المستفاد من البراهين . فإذا هل أقول لا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية بل لا كان مذهب التسكيمين عامة القائلين بأن الله فاعل مختار لا فاعل موجب؟؟

لا أقول هذا القول ولكن أقول قاتل الله الزائف إلى العلم الحديث المثبت بالتجربة الذى أضل كثيراً من المصريين باحتكار اسم العلم وصفة المثبت لنفسه من ناحية وعجزه عن إثبات مسألة وجود الله مع حمل تبعة عجزه على المسألة نفسها من ناحية أخرى ، والذى كلفنا فى هذا الكتاب عقلية تفضيل التجربة لكونها أساس هذا العلم ، على البراهين العقلية .

ولا يشق على " تراف الذين لا يعلمون فضل البراهين العقلية المنطقية إلى أدلة العلم الحديث التجريبية ، وإنما يشق على " تراف عالم كبير مثل مترجم « المطالب والمذاهب »

[١] بأن يستحيل خلافها لاستلزامه تسلسل الملل الممكنة ، لكن لا محال فى مذهب الأشاعرة والماتريدية أيضاً إذ لم توجد ضرورة مطلقة على مافهم هذا العالم ، فهل يرضى أن يكون إله التكلمين عامة القائلين بأن الله فاعل مختار وفيهم هذا العالم نفسه ، غير واجب الوجود ؟ وهل يرضى بعدم الضرورة فى كون الكل أعظم من الجزء وفى كون اجتماع النقيضين محالاً عنده وعند هؤلاء القائلين؟؟

رغم علمه بقيمة العلم المستفاد من الدليل التجريبي النازلة واستثناسه بهذا النزول ذاهلا عما يسببه من النقص والخلل في أدلة إثبات الواجب وفي أدلة كل مسألة يُطلب إنتاجها ضرورة . وكان المقول أنه إن سلم بلزوم ما ذكره لمذهب الأشاعرة والماتريدية كان الواجب أن يسلم به ممدوداً عليه أى على هذا المذهب من العائب الشنيعة بله عدّه مزية له يتقرب بها من المذهب العلمى الحديث!! ومما شق علىّ وكان عجباً منه رده لمسلك الأشاعرة والماتريدية إلى الفلسفة الحسبانية القريبة من حسبانية « هيوم » رغم ما أبداه من الخذاقة - التى لا تفارق قريحته - فى إيجاد سند من التجربة للاستدلالات العقلية التى لا يؤمن المتعلم المصرى إلا بها ويعيب الاستدلال العقلى بأنه ينقصها .

على أنما تقدر قدر هذه التجربة التى اكتشفها ذلك العالم الحاذق بسهولة واستخرجها من اطراد سنة الله فى خلق العلم بالنتيجة بعد خلق العلم بمقدمتى القياس المنطقى أعنى الصغرى والكبرى والتى يتفق المستدلون بالأدلة العقلية على الشعور بها بعد هذا التنبيه سواء قالوا بإسنادها إلى خلق الله أو إلى لزوم العلم بالنتيجة للعلم بالمقدمتين .. تقدر قدرها من غير تزلف إلى العلم الحديث ومن غير تسليم بتنزل قيمة العلم بالنتيجة بسبب هذه التجربة من العلم الضرورى إلى العلم التجريبي ، بل نضم قيمة التجربة المكتشفة إلى قيمة الدليل العقلى فمقول كل دليل عقلى يتضمن دليلاً تجريبياً أيضاً ويستتبعه ، نقول هكذا ونشكر ذلك العالم .

أما الإشكال العظيم الذى تغلق به ذهنه والذى لم يشعر به إشكالا ولم يقدر الخطر المتولد منه ، فله أن استخرج عدم وجود القضية الضرورية فى علم البشر من كون الله تعالى خلق العلم بنتيجة القياس المنطقى بعد العلم بصغراه وكبراه وكونه فاعلاً مختاراً لا فاعلاً موجباً مضطراً فى خلق هذا العلم الثانى ولا فى خلق أى علم فى ذهن البشر -
توهم لا محل له ... والحق الذى لا ريب فيه أن علم البشر ينطوى على قضايا

ضرورية كاذكرنا أمثلتها ونضيف إليها القضايا الرياضية والهندسية. فهل يتردد أحد ولو كان أشعري المذهب أو ماريديّة في القول بأن كل اثنين في اثنين يساوي أربعة قضية ضرورية مطلقة؟ وليس مذهب الأشاعرة والماتريدية ولا مذهب المتكلمين عامة القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار لا فاعل موجب، مذهب هيجل وإن شئت فاذكر قضية « اجتماع النقيضين محال » فهل إذا حكم الإنسان بهذه القضية يحكم بها على أن منطوقها ليس بضروري أن يكون صادقا وإنما هو من قبيل الاحتمال الراجح لأن الله تعالى الذي يخلق العلم بهذه القضية وأمثالها في ذهن الإنسان فاعل مختار عندنا وعند أئمتنا في علم أصول الدين، فاعل مختار يمكنه إذا شاء أن لا يخلقه في أذهاننا فنصبح شاكرين في صدق تلك القضايا ونحن أناس من ذوى العقول كما كنا؟ لا، لا بل نكون عندئذ على خلاف ما نحن الآن عليه من العقول، من طراز عقل هيجل.

نعم ونحن نسلم في حالتنا الحاضرة وبمقولتنا التي نحكم بها في الأمور أن حصول العلم بتلك القضايا الضرورية في الإنسان لم يكن ضروريا لكون خالق ذلك العلم مختارا في خلقه وفي خلق الإنسان الذي هو عالمه. فلو شاء الله لم يخلق الإنسان ولو شاء مع خلقه أن يخلقه غير عالم بتلك القضايا الضرورية التي يعلمها بفطرته وبداهة عقله من غير حاجة إلى التعلم والاكتساب... كان قادراً عليه، وكان في داخل قدرته أيضاً بعد خلق الإنسان وتعليمه القضايا البديهية الضرورية أن لا يعلمه النظريات أو ما شاء منها بعدم خلق العلم بالمقدمات الموصلة إليها في ذهنه على مذهب الإمام ومحققى الأشاعرة أو مع خلق العلم بالمقدمات أيضاً على مذهب جمهورهم، ومع كل هذه الإمكانيات لا منافاة بين كون بعض العلوم البشرية ضروريا وبين كون حصول هذا العلم فيه غير ضروري، إذ الضرورة المنفية صفة الحصول والضرورة المتروكة بها صفة العلم الحاصل. وإن شئت فقل إن خلق العلم في الإنسان ليس بضروري للخالق مع كون العلم المخلوق فيه ضروريا بعد إرادته خلقه كذلك أى ضروريا.

وتوضيحه أن سنة الله الجارية على خلق العلم في الإنسان جارية على خلقه في درجات مختلفة من اليقين البديهي والبرهاني والتجريبي والأولان ضروريان والثالث غير ضروري. فإذا شاء الله أن يخلق فيه اليقين الضروري البديهي خلقه كما شاء من غير أن يحوجه إلى الاستدلال والاكتساب وهذا النوع من العلم يظهر في الإنسان مع انكشاف عقله ويكون عدده قليلا جداً. وإذا شاء أن يخلق فيه العلم الضروري البرهاني خلقه كما شاء مع خلق العلم ببرهانه العقلي ، وهذا العلم يحتاج إلى الاكتساب بالتفكير والتعلم ويختلف في الكثرة والقلة باختلاف الأشخاص. وإذا شاء أن يخلق فيه العلم التجريبي خلقه مع خلق تجربته وهو كثير أيضاً ويختلف في الكثرة باختلاف الأشخاص ، ولا يمنع الله عن خلق أي قسم شاء من أقسام اليقين المذكورة فيمن شاء من عباده ، كونه فاعلاً مختاراً لا ضرورة تدعوه إلى فعل الخلق ، بل يؤيد خلق ما يشاء فيمن يشاء ، كونه فاعلاً مختاراً في أفعاله ، فالله مختار في خلق اليقين الضروري في عبده بشأن أي مسألة، والعبد الذي أراد الله أن يخلق فيه اليقين الضروري في مسألة من المسائل يكون مضطراً في علمها لا مختاراً ، إذ لا منافاة بين اختيار الخالق في فعل الخلق واضطرار العبد في قبول ما خلق فيه من العلم ، فيكون هذا العلم علماً ضرورياً له لأن الله تعالى اختار له هذا النوع من العلم ؛ غاية ما يلزم من كون الله مختاراً في خلق العلم بالنتيجة بعد العلم بمقدمتي القياس المنطقي أنه قادر أيضاً على أن لا يخلقه لكن إذا أراد أن يخلقه كما هو سنته وأراد كونه علماً ضرورياً كما هو سنته بعد العلم بالمقدمتين الضرورييتين فلا بد أن يكون كذلك . وإلا فليس الأشاعرة والماتريدية القائلون بأن الله تعالى مختار كسائر أفعاله في خلق العلم بالنتيجة فيمن علم المقدمتين ، قائلين بأن الله إذا أراد خلق العلم الضروري بالنتيجة في ذهن العالم بالمقدمتين لا يقدر على ذلك مع أنه قادر على خلقه من غير سبق العلم بهما كما في علم الإنسان بالبداهيات الأوليات ، ولا قائلين يجوز تخلف مراد الله عن إرادته بأن أراد خلق العلم الضروري بالنتيجة في عبده فحصل فيه العلم

الغير الضروري لكون الخالق مختارا وفعل الخلق غير ضروري له. فهل لا يقدر الخالق المختار على خلق العلم الضروري في أحد ويقدر عليه الخالق المضطر؟ ولو فرض كون العلم المخلوق في الناس ضروريا أو غير ضروري، تابعا لكون الخالق مضطرا في خلقه أو مختارا، بدلا من أن يكون تابعا لإرادته لزم أن يكون كل علوم الإنسان ضروريا أى في أعلى درجات اليقين على مذهب الخصوم القائلين بأن الله تعالى فاعل موجب ولا توجد عندهم قضايا مما ذكر في موجبات النطق دون الضرورة المطلقة كما لم توجد قضايا ضرورية للإنسان عندنا نحن القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار كما ظنه العالم الكبير المذكور، مع أن أولئك القائلين بالإيجاب في فعل الله لا يقولون بأن كل قضية في علم الإنسان ضرورية مطلقة منطقية كما لا نقول نحن بأن كل قضية في علمه يكون فيها دون الضرورة المطلقة.

انتهى البحث الذى رأينا التنبيه عليه من اللازم قبل الشروع في إثبات وجود الله بدليله العقلى المعروف عند علمائنا المتكلمين والآن نشرع فيه : كنا قلنا في صدر هذا الباب الأول إن التعبير المشهور في علم الكلام لهذه المسألة : مسألة إثبات الواجب لكون معنى وجود الله عند علماء هذا العلم وجود من يجب وجوده . فوجود الله تعالى يثبت من طريق وجوبه ، وإيس في الموجودات ما يثبت وجوده من طريق وجوبه إلا الله ، فكأن مسألة وجود الله لم يكن طريق وضعها موضع البحث أن يقال هل الله موجود؟ وإنما طريق وضعها أن يقال هل يوجد موجود يجب وجوده أم يكون كل موجود ممكن الوجود لا واجبه كالألأم المشهود الذى كان في الإمكان أن لا يكون موجودا . وإنما قلت في صدر هذا القول « كأن » بناء على أن قولنا هل الله موجود؟ يؤدى أيضا إلى ذلك المعنى المقصود . لأن « الله » اسم للذات الواجبة الوجود . فإذا ثبت الحاجة إلى وجود من يجب وجوده ولم يكف وجود الكائنات الممكنة الوجود المسماة

« بالمالم » في إنشاء نفسها ، أو بالأوضح ولم يمكن وجود هذه الكائنات الممكنة الوجود من غير وجود موجود يجب وجوده ، فذلك الموجود هو الله وهذا طريق إثبات وجوده^(١)

وتوضيحه أن هذا العالم مجموعة مركبة من الموجودات إلا أن كل جزء من هذا المجموع وكذا الكل المركب منها ليس بضروري الوجود فكان ممكنا أن لا يوجد هذا العالم من أول أمره والآن يمكن أيضا أن يطرأ عليه المدم بعد وجوده فيصبح كأن لم يكن بعد أن كان . ولا تقل كيف نحكم على العالم وهو موجود أمام أعيننا بإمكان أن لا يكون موجودا من أول أمره أو نحكم بإمكان عدمه بعد وجوده ، مع أن اللادين يدعون أن العالم لا أول له ولا آخر . لأننا مع كوننا مغالين لهم فيما يدّعون ، لا نمنهم فيما يزيد أن نقوله هنا عن دعواهم تلك ، وكلامنا في أن نفرض المدم للعالم أولا وأخرا^(٢) فهل هذا الفرض ممكن أو غير ممكن ؟ ثم نقول لا شك في إمكان ذلك

[١] ومن هذا لا يكون القائل بوجوده محتاجا إلى رؤيته إذ ثبت وجوده كشوت قاعدة ضرورية الثبوت وهي أن ممكن الوجود لا يمكن أن يوجد بدون وجود واجب الوجود . والذي يحتاج القائل بوجوده إلى رؤيته للثبوت في القول هو الموجود الممكن الوجود . فقد رأينا هذا العالم وقتنا بوجوده ولو أننا لم نره فما كان هناك شيء يضطرنا إلى القول بوجوده ولا بوجودنا في ضمن وجوده . والواجب الوجود الذي نبحث عنه هو الذي يضطر العاقل عقله من دون أن يراه إلى القول بوجوده . فقد انحلت من هذا سخافة عقل الطالبين برؤية الله ايمترفوا بوجوده علميا وهم يجهلون كيف يثبت وجود واجب الوجود . فنحن في حاجة لا إلى موجود عادي يثبت وجوده برؤيته ، بل إلى موجود واجب الوجود ولا يثبت وجوب الوجود بالرؤية لأن الوجوب لا يرى ، ولما يثبت بالدليل العقلي الذي يضطرنا إلى القول به . فهذا العالم مع كونه موجودا محسوسا لا نقيم الدليل على وجوب وجوده كما أننا على وجوب وجود الله مع كونه غير مرئي . إذ لو لم يوجد العالم لم يلزم منه شيء غير عدم وجود العالم المفروض عدمه ، لكن لو لم يوجد واجب الوجود الذي لا يمكن وجود العالم بدون وجوده لزم عدم وجود هذا العالم الموجود ، وعدم وجود الموجود حال وجوده محال متضمن للتناقض . وهذا لإجمال ما تذكره في التوضيح .

[٢] استيفان الإمكان لعالم الكائنات المحسوسة والافتتاح بعدم وجوب وجوده على الرغم من وجوده المشهود ، أمر جدير بأن نشك فيه وقفة الغاية ، لكون إثبات وجود الله الذي هو =

بمعنى أنه لا يترتب شيء من الحالات العقلية - والحال لا يكون إلا عقليا - على تقدير أن يكون العالم غير موجود ولا على تقدير عدم وجودنا نحن أيضا مع العالم . ولا يستطيع القائلون بأزلية العالم وأبديته أن يذكروا أى مانع عقلى يمنع وأى محال عقلى يلزم لو لم يكن العالم - مع ما فيه من أولئك القائلين ومنا نحن المخالفين - موجودا ، حتى إنا لو فرضنا قولهم بأزليته وأبديته حقا ، لما كفى ذلك وجوب وجوده الذى هو فوق دوام الوجود ، من حيث ان واجب الوجود لا يمكن فرض عدمه ، بخلاف دائم الوجود . ومثل هذا الوجود الذى يمكن أن لا يكون موجودا ، لا يكون الوجود ضروريا له

== إثبات وجود موجود واحد واجب الوجود ، متوقفا على هذا الاستيقان والاقتناع ، ولكون الذين يكتبون فى هذا الموضوع من أساتذة مصر لا يزالون يثيرون الشبه حول هذه النقطة اتباعا لتيارات الفلسفة الغربية . فقد قال الدكتور محمد غلاب أستاذ الفلسفة فى الجامعة الأزهرية (الجزء الخامس من المجلد السادس عشر من مجلة الأزهر) عند الكلام على برهان ديكارت لوجود الله ، بعد أن نقل اعتراضات « كانت » عليه التى لم تنبس بكلمة فى دفعها والتى سننقلها نحن أيضا ونرد عليها :

« هذا . ويضيف السيوليرو تلميذ برجسون إلى المآخذ الأربعة المتقدمة مأخذا خامسا وهو أن أساس هذا الدليل الطبيعى هو أن العالم ممكن ، وهذا شيء غير مسلم ، لأنه لا يبدو لنا شيء من الكائنات ممكنا إلا ما نتج من صلاته ببقية الأجزاء الأخرى للكون ، ولو تكشف لنا هذه الصلات لرأينا أنه واجب استحبال تخلفه ولأينا بأن ذلك الإمكان المزعوم ضرب من السذاجة نجم عن الجهل بالناموس الكونى العام الذى يربط المملوات بالعلل ضرورة » .

أقول : لو تم ما قاله ايريو كان الخطب جلالا ولم يقتصر ضرره على برهان ديكارت لإثبات وجود الله ، بل ينهار به الدليل العقلى الذى نعتمد عليه مع المتكلمين فى إثبات هذا المطلب الجليل . . وكان هواة العلم الحديث يعيرون دليلا بأنه يقصه الاستناد إلى التجربة ، فإذا به - على قول ايريو - لا يتم من الناحية العقلية أيضا وإنما يقوم على السذاجة الفكرية . لكن الحق عندى أن ما قاله ايريو غير وارد لا علينا ولا على ديكارت وأن السذاجة الفكرية لا تمتع فى هذا المآخذ نفسه ، لأننا نحن القائلين مع ديكارت بإمكان العالم بجميع أجزائه ، ننظر إلى إمكان عدم كل جزء مع عدم الأجزاء الأخرى التى نتج من صلاته بها أو لا نتج من صلاته التى يكون العالم بسبب هذه الصلات بين أجزائه مجموعة مؤلفة من المملوات وعللها ، ولا ننظر عند القول بالإمكان إلى مملوات مجردة عن عللها أو إلى علل مجردة عن مملواتها حتى يرد علينا استبعاد كل من الأجزاء التى هى علل أو مملوات لا يتبعها ==

بل قابل الانفكاك منه ، إذ لو كان ضروريا لما أمكن أن ينفك منه الوجود ، وقد قلنا إنه ممكن الانفكاك وإن لم ينفك فعلا . وإذا كان الوجود غير ضرورى له يحتاج فى كونه موجودا إلى موجود آخر يكون علة لوجوده ، إذ لا يحصل له الوجود من نفسه وإلا يلزم الرجحان من غير مرجح وقد فسرنا ذلك بالتناقض المستحيل .

فالمقل لا يُقنمه ولا يُرويه وجود هذا العالم فيُضطر إلى الاعتراف بوجود موجود آخر ليس من جنس العالم الذى لا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه قدستوى قابلية

= من المملات أو الملل استتباعا ضروريا ، بل ننظر إلى مجموعة العالم المؤلف من المملات والملل فنقول بإمكانها ولا نرى أى استحالة فى فرض عدم هذه المجموعة بمجمل أجزائها المرتبطة بعضها مع بعض ، ولو كان هذا الارتباط واجبا ضروريا بين الأجزاء بوجوب وجود بعض منها وجود البعض الآخر . وهذا هو معنى الإمكان الذى ندعيه للعالم ، كما يقال فى أساس علم الهندسة إنه مبنى على أن كل ما ليس بمتناقض فهو ممكن .

على أن الوجوب الحاصل لوجود الملل من وجود علته هو الذى يسمى الوجوب بالغير الذى لا يتاقى الإمكان الذاتى ، لا الوجوب بالذات الذى هو مدار قطع الحاجة إلى الاستناد إلى العلة والذى لا يوجد فى غير وجود الله ، وهذا الوجوب بالغير الحاصل لوجود الملل من وجود علته الذى خيل له الوجوب أيضا من وجود علته يتسلسل بتسلسل الملل ومملاتها التى تتألف أجزاء السكون منها فيجعل كلا منها واجبا لوجوده ويحيل لمن لا يقتنع باستحالة تسلسل الملل إلى ما لا نهاية له استغناء السكون بهذا الوجوب الموجود فى كل جزء من أجزائه عن الله الواجب الوجود . لسكنا قد قضينا بمون الله وتوفيقه فى عدة أمكنة من هذا الكتاب على هذا التخيل مثبتين استحالة ذاك التسلسل لإتباتا نقر به عين طالب الحق ويطمئن إليه قلب من له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد . وبهذا يتبين أن مأخذ « لبرو » على برهان وجود الله الذى سماه الدكتور غلاب المأخذ الخامس يرجع تمامه إلى مأخذ استحالة التسلسل الذى أثاره « كانت » على البرهان ويرجع تمام القضاء منا على مأخذ « لبرو » إلى القضاء على مأخذ « كانت » ويظهر سمو قول « لميل سسه » على أقوال أصحاب المأخذ المذكورة التى شغل أذهان الكثيرين كما شغل ذهن الدكتور غلاب . وذلك القول الذى لم نأل جهدا فى تحييده فى هذا الكتاب بكل مناسبة كما هو رأينا فى إتياء كل ذى حق حقه : « يمكن تصور عدم وجود الله مع تصور عدم وجود العالم ، ولا يمكن تصور عدم وجود الله مع وجود العالم » .

الوجود فيه مع قابلية العدم ويحتاج وجوده إلى ترجيح هذا الجانب الذى يأتيه من ذلك الوجود ، وهذا الترجيح يكون علة وجود العالم ويكون وجوده بدون مرجحه مناقضاً لكونه لا يعيل بنفسه إلى أحد الجانبين من الوجود والعدم المتساويين له . والوجود الذى استنبطناه من وجود العالم ليستند وجوده إلى ترجيحه ، يجب أن لا يحتاج وجوده إلى مرجح كما احتاج وجود العالم ، إذ لا فائدة فى استناد المحتاج إلى المحتاج . فهذا الوجود الأعلى المستغنى عن المرجح ، يضطر العقل إلى الحكم بوجوده على الرغم من كونه غير محسوس بالأبصار ويرى الوجودَ حقّه أكثر من الكائنات المحسوسة ، إذ لا يصح وجودها إلا موقوفاً على وجوده .. هكذا يحكم العقل إذا احتكنا إليه ، حين كان الذين عقولهم فى أعينهم يقصرون الوجود على العالم المحسوس وينفون ما وراءه . أو على الأقل يشكّون فيما وراءه .

فقد انجلى مما ذكرنا أن الوجود على نوعين موجود وجوده غير ضرورى له يمكن الانفكاك منه ويقال عنه الممكن بالاختصار . وهذا الموجود لا يوجد وحده بل موقوفاً على وجود موجود يتقدمه ويمطيه الوجود ، ولهذا يدل وجوده على وجود ذلك الموجود المطلق ؛ وموجود وجوده ضرورى لا يمكن انفكاكه منه . فالأول ما سوى الله من جميع الكائنات المبر عنه بالعالم والذى يمكن أن لا يكون موجوداً كما أمكن أن يكون وكان . ولا يلزم محال عقلى من فرض عدم وجوده كما لم يلزم من فرض عدم وجود الموجود الثانى الواجب الوجود .

فإن قلت إذا كانت علامة كون الشيء ممكن الوجود لا واجبه ، أن لا يلزم محال عقلى من فرض عدم وجوده كما لم يلزم من فرض عدم وجود العالم فما هو المحال اللازم من فرض عدم وجود الموجود الواجب الوجود ؟ قلت قد علمت أن الموجود الممكن الوجود يحتاج فى وجوده إلى موجود آخر واجب وجوده ومعناه أنه لو لم يكن

الوجود الواجب موجودا لزم أن لا يكون العالم الموجود موجودا وهو محال عقلا مستلزم للتناقض .

ولعل القارىء لا يحتاج إلى أن يعود قائلا : « فهمنا أن الوجود الممكن الذى لم يكن الوجود ضروريا له يحتاج إلى موجود آخر يتقدمه ويمطيه الوجود ، ومن أين لزم أن يكون ذلك الموجود المعطى هو الوجود الواجب الوجود ؟ ولم لا يجوز أن يكون هذا الموجود أيضاً موجوداً ممكناً غير ضرورى الوجود كالوجود المعطى ؟ » لأنه يعرف أنه على هذا التقدير يكون الموجود المعطى (بالكسر) أيضاً محتاجا كالوجود المعطى (بالفتح) إلى موجود ثالث يمطيه الوجود . ولا يحصل أى نتيجة مطمئنة للعقل من إسناد المحتاج إلى المحتاج ومن تكرار ذلك الاستناد بين المحتاجين الكثيرين ، مالم ينته الأمر إلى موجود غير محتاج فى وجوده إلى غيره ، وهو الموجود الواجب الوجود الذى لانفى بالله النشود غيره .

فهذه خلاصة البرهان العقلى الذى سنذكره مفصلا لإثبات الواجب . وحسن طمى بالقارىء أنه فهم المسألة من خلاصتها قبل أن يقرأ تفصيلها ، حتى إنه فهم أيضاً بطلان التسلسل الذى يتضمنه اسناد المحتاج إلى المحتاج وتكراره فى ذهنه بين المحتاجين اللذين لانهاية لمددهم والذى خفى بطلانه على عالم كبير مثل الشيخ محمد عبده وفيلسوف أكبر يمثل « كانت » كما سيحى بحثه ... فهم القارىء حقيقة البرهان من خلاصته إن شاء الله ، لكن فى تفصيله فوائد أخرى تزيد طالب الحق إيماناً واطمئناناً ومن أجل ذلك لا نضرب عنه صفحاً كما يأتى :

لنناق إثبات وجود الله طرق متعددة أشهرها طريق العلية وهو المعروف عند علماء الإسلام المتكلمين ويسميه فلاسفة القرب « الدليل الكيانى » ونحن نسلك فى تقريره مسلكاً وسطاً بين الأسلوب القديم الكلامى والأسلوب الحديث الغربى فنقول : إنا نرى

في العالم حادثات وتقلبات حتى إن وجودنا نحن من جملة تلك الحوادث^(١) فهذه مقدمة مبنية على الإحساس والملاحظة ومسلم بها عند أهل العلم القديم والعلم الحديث الذي يسمونه العلم الثابت . ثم تنتقل منها إلى مقدمة أخرى فنقول ولا بد لكل حادث من علة . وهذه المقدمة وإن كانت لا تستند بكليتها إلى الإحساس والتجربة والملاحظة بناء على أن العملية أمر معنوي لا يشاهد ولا أننا لم نشاهد كل حادث ، إلا أنها ليست دون المقدمة الأولى المبنية على الحس في القوة بل أقوى منها ، لأن حصول العلم بالمحسوس بواسطة الإحساس يتوقف عند التحليل العلمي على تصديق هذه المقدمة الثانية كما سبق بيانه . ولهذا يحق القول بأن الشبهة في مبدأ العملية تستلزم الشبهة في وجود المحسوسات .

وأصله أن هذا المبدأ القائل بلزوم علة لكل حادثة من مبادئ الذهن الأولى المدبرة له ، أعنى القضايا التي يتفق عليها عقل كل إنسان ويحكم بها قبل الحكم بسائر القضايا ويحمل لها قيمة وأهمية تجعلها فوق كل مناقشة . وتلك القضايا للتفكير كالمضلات المعنى على تشبيه الفيلسوف « له يينج » . فكل إنسان يستخدمها وربما لا يعرفها في حالته الابتدائية أي يستخدمها من حيث لا يشعر ، وهي آخر تأمين على ما يعرف الإنسان وما يريد أن يعرفه من الحقائق ، ولولاها لما تقرر أي حقيقة في الأذهان . قال أرسطو : « للمبادئ الأولى خصلتان الأولى عدم احتياجها إلى الإثبات بالدليل ، والثانية كونها معلومة بيقين أعلى من جميع النتائج التي يمكن أن تستنتج منها لأن الاستنتاج مجرى اليقين والمبادئ معادنه » . وقال أيضا : « لو احتاج كل معرفة إلى البرهنة لاستحال العلم » أي للزم التسلسل في البراهين . انظر كيف تنبه أرسطو لبطلان التسلسل قبل أربعة وعشرين قرنا ، وإن لم يكن هذا البطلان مفهوما لبعض الناس حتى بعد إجماع العالم على قبوله .

[١] كنا جنحنا في الخلاصة السابقة إلى مسلك الإمكان ونجح في التفصيل إلى مسلك الحدوث لكونه أوضح .

وجميع العلوم مبدئاً بالعلية ، لأن العلم معرفة الشيء بسببه وبعبارة أخرى بدليله . فلولاً مبدأ العلية في الإنسان لما انبعثت نفسه إلى تحرى الأسباب والعلل وارتفعت العلوم ، وقد نهينا فيما سبق غير بعيد على أن المعرفة الحاصلة فينا بوجود الأشياء التي نراها بأعيننا ونلمسها بأيدينا في الخارج تنبئ على مبدأ العلية ؛ ولذا قلنا إن العلم بالمقدمة العقلية القائلة بأن لكل حادثة علة أقوى من العلم بوجود المحسوسات لأن العلم بما يُبنى عليه الشيء يتقدم العلم بالشيء ، وقد تأيد ذلك بقول أرسطو المنقول قريبا : « إن المبادئ الأولى معلومة بيقين أعلى من جميع النتائج التي يمكن أن تستنتج منها لأن الاستنتاج يجري اليقين والمبادئ معادنه » .

وهذا الذي ذكرنا في أهمية المبادئ الأولى كبداً العلية ومبدأ التناقض مما لا خلاف فيه بين المذاهب الفلسفية وإنما الخلاف في أن تلك المبادئ فطرية مطلقاً أو فطرية للفرد مكتسبة للنوع أو مكتسبة للفرد أيضاً . وأصح المذاهب أولها كما أن الأخير أضعفها . ولما أن الفلاسفة الإلهيين قد يستدلون على وجود الله بفطرية المبادئ في الإنسان ، كان مذهب الملاحدة الماديين على خلاف فطريتها أى خلاف المذهب الأصح . وتفصيل البحث في المبادئ الأولى أكثر من هذا نرجئه إلى عمل آخر من الكتاب لئلا يشغلنا عن إتمام ما كنا بصدد من إثبات الواجب ببرهانه العقلي المشهور ، وقد كنا أوردنا أولى مقدماته البنية على الحس وثانيتها الناطقة بمبدأ العلية ، ثم اشتغلنا ببيان أهمية المبادئ ومبلغ قوتها اليقينية عند علماء الغرب .

ويمكننا بيان أن لكل حادثة علة على الطريقة المتبعة في علم الكلام : وهي أن كل حادث يلزم أن يكون ممكناً لا مستحيلاً وإلا لما حدث ، ولا واجباً وإلا لما سبقه العدم ، والممكن مالا يقتضى لذاته أن يكون موجوداً ولا أن يكون معدوماً ، فالوجود والعدم سيان بالنسبة إليه فإذا وُجد وُجد لعله ترجحه له لئلا يلزم الرجحان من غير

مرجح وهو محال مستلزم لعدم تساوى الوجود والمعدم فيما فُرض تساويهما فيه، وعدمُ التساوى فيما فُرض فيه التساوى يستلزم خلاف المفروض المؤدى إلى التناقض . فعلى هذه الطريقة تكون المقدمة الثانية من مقدمات البرهان على وجود الله القائلة بأن لكل حادث علة ، ثابتة بالبرهان وعلى الطريقة الأولى تكون بديهية .

ولك أن تعتبر الاستناد إلى لزوم الرجحان من غير مرجح في طريقة المتكلمين لإثبات الواجب ، استناداً في المعنى إلى مبدأ العملية ثم ردّ ذلك المبدأ إلى مبدأ التناقض بأن تقول : لولا أن لكل حادث علة بأن حدث الحادث بنفسه من غير وجود علة لحذوئه لزم الرجحان من غير مرجح وهو تناقض محال كما علمت آنفاً . ومع كون مبدأ العملية نفسه من المبادئ الأولى المدبرة للذهن مستقلاً عن مبدأ التناقض ومستفنياً عن الإثبات برده إليه وتصوير خلافه في صورة الرجحان من غير مرجح ، ففي رده إليه — كما فعله علماء الكلام — فائدة من حيث أن مبدأ التناقض أشد المبادئ وضوحاً . ولذا قال « كانت » : « أول أمانة حقيقة أى معرفة كونها سالمة من التناقض » وكان علم الهندسة مبنيًا على إمكان كل شيء لا تناقض فيه .

ومن هذا نرى علماءنا المتكلمين لم يدونوا المبادئ الأولى كما دونه الفرييون بل اكتفوا بإسناد كل مسألة في المرحلة الأخيرة من مراحل إثباتها إلى أحد أمور معلومة عندهم متداولة فيما بينهم كالزوم خلاف المفروض وتحصيل الحاصل والمصادرة على المطلوب والرجحان من غير مرجح والدور والتسلسل وتوارد علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي ، وكل هذه الأمور محال متضمن للتناقض ، حتى إن ارتفاع النقيضين الذي اعتبره الفرييون مبدأ التناوب وهو ثاني الفرعين عندهم لمبدأ المينية وأولهما التناقض ، يمكننا أن نرده أيضاً إلى التناقض الذي هو أوضح المبادئ وأقربها إلى أفهام الناس ، لأن رفع أحد النقيضين يستلزم إثبات الآخر ورفع الآخر يستلزم إثبات الأول فيحصل من رفعهما التناقض أي اجتماع النقيضين .

فإذا كان لابد لكل حادث من علة وإلا لزم منه الرجحان من غير مرجح ولزم منه التناقض فإما أن تكون العلة أيضا حادثة كالمعلول أو قديمة واجبة. فعلى الشق الثاني بقيت المطلوب أعنى وجود الواجب الذى يُكفى به عن الله كما يكفى عنه فى اصطلاح فلاسفة الغرب « بالمطلق » ، وعلى الشق الأول يلزم أن تكون هذه العلة القريبة المتصلة بالمعلول مستندة إلى علة أخرى بعيدة وهى علة العلة . فإن كانت هذه البعيدة قديمة واجبة ثبت المطلوب فى المرحلة الثانية ، وإن كانت ممكنة احتاجت إلى علة أخرى أبعد من الثانية التى هى علة العلة . وهكذا دواليك إلى أن تتسلسل العلل أى علل الحوادث الحادثة إلى غير نهاية فيلزم التسلسل المحال أو يتقطع التسلسل فى علة تكون قديمة واجبة ويثبت المطلوب .

هذه هو الدليل العقلى المنطقى القائم على المطلب الفلسفى الأعلى أعنى إثبات الواجب ليكون وجوده أساسا ومبدأ لوجود العالم . وكل واحدة من مقدمات الدليل يقينية ، وإن كان بعضها حسية وبعضها عقلية بديهية أو مبرهنة . وستعرف أن اليقين البرهانى لا يقل ، قوة عن اليقين الحسى التجربى بل هو أقوى منه وأقرب إلى اليقين البدهى لاقتراحه بالضرورة التى لا يحوزها اليقين الحسى مهما قوى : فمقدمات هذا الدليل أدناها درجة فى اليقينية هى المقدمة الأولى المبينة على الحس أعنى المقدمة القائلة بوجود أى حادث فى الدنيا .

فإذا كانت مقدمات الدلائل يقينية كانت النتيجة المترتبة عليها أيضا يقينية إلا أن مرتبتها فى اليقين تكون على قدر أدنى المقدمات مرتبة فيه لأن نتيجة القياس المنطقى تتبع أحسن المقدمتين اللتين يتألف منهما القياس . حتى إن هذه السكائات المحسوسة التى نسميها العالم إن لم تكن موجودة وكانت حواسنا تقاطعنا فعند ذلك يهتار الدليل الذى أقنأه لإثبات وجود الله بأنهيار مقدمة من مقدماته . لكننا نحمد الله على أننا لسنا

نحن ولاقرأؤنا من الحسابية الذين لا يستيقنون وجود العالم وينفون اليقين في كل شيء
والذين لم يتسلط مذهبهم على فلاسفة الإسلام تسلطه على الفلاسفة اليونانيين والغريبيين ؛
ونحمد الله أيضاً على أننا لسنا من الفسكريين القائلين بأن العالم عبارة عن صور نفسية
أنشأها أذهاننا في نفسها وتخيلاتنا في الخارج وهم أشباه الحسابيين الذين يتزعمهم
الفيلسوف « كانت » . كما نحمد الله على أننا لسنا من القائلين بوحدة الوجود بالمعنى
المتصور عند غلاة الصوفية المتوهمين التوحيد العالى في قولهم « لا موجود إلا الله »
والمتهربين كلمة التوحيد المعروفة في الإسلام أعني « لا إله إلا الله » توحيد العامة . وهذا ،
على الرغم من جنوح بعض العلماء أقولهم هذا وتورطهم فيه مثل الإمام الغزالي ، جراءة
عظيمة وغفلة شنيعة تجاه نص كتاب الله القائل « فاعلم أنه لا إله إلا الله » والقائل
« شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط » فهل الله والملائكة وأولو
العلم أيضاً من العامة ؟ مع ما في نفى وجود العالم مختلفاً عن وجود الله من إعدام الدليل
الذي يثبت به وجود الله عند أهل العلم وقطع الطريق على التفكير في خلق السماوات
والأرض الذي يبحثنا عليه القرآن الحكيم . ونفى وجود موجود غير الله معناه إما إنكار
المحسوسات وإما اتحاد كل شيء مع الله . والمعنى الأول وإن كان هو الظاهر من كلامهم
في بادئ الرأي ، لكن التحقيق الذي سنوفيه إن شاء الله في الفصل الأول الخاص
بمسألة « وحدة الوجود » من الباب الثاني لهذا الكتاب ، يريك أن مقصودهم من نفى
موجود غير الله هو المعنى الثاني ، يعنون أن كل موجود نراه في العالم هو الله من غير
إنكار مهم لوجود العالم المحسوس ، وإنما ينكرون وجوده على أنه غير الله . وخلاصة
مذهبهم الاتحاد الحقيقي والتغاير الاعتباري بين الله وبين الأشياء . وعلى هذا لا تصل
إليهم مؤاخذتنا بأنهم أعدموا الدليل على وجود الله بإعدام العالم ، لأنهم لم يعدموا الدليل
وإنما الحقوه بالدلول . بل كيف تصل إليهم مؤاخذتنا وهم ترقوا إلى مرتبة الألوهية

مع كل جزء من أجزاء العالم الشهود !! وإن لم نكن نحن أيضا أدنى مرتبة منهم في مذهبهم الجهنوى .

نعود إلى ما نحن فيه : وبمناسبة إثبات الواجب بالدليل العقلى الآنف الذكر ، يجدر بنا التنبيه على خطأ الذين يضمنون المقولات البرهن عليها فيما دون المحسوسات وسوف نؤفى حق هذا التنبيه فى مناسبات مختلفة . فالعقل يدرك وجود الله كما يدرك وجود المحسوسات ، أعنى أن إدراك وجودها ليس أقوى من إدراك وجوده بدليله العقلى المنطقى . قال « له دينج » وهو من أكبر الفلاسفة الغربيين الألمان : « إن اليقين البرهانى عبارة عن اليقين البديهى الذى ينطبق على رابطة بين الحقائق المتعددة بدلا من انطباقه على حقيقة منفردة » كما فى « المطالب والمذاهب » .

وقال « ديكارت » : « نحن ندرك وجود الإدراك ووجود الله المستنبط منه بلا واسطة ؛ أما وجود العالم فليس له مؤيد غير صدوقية الله الذى لا يحتمل أن يتحدعنا فيما جعلنا ندرك وجود العالم ونعائنه » (١) .

وقول « ديكارت » هذا طور آخر فى إدراك وجود الله وهو طور يليق بخواص العقلاء غير ما ذكرناه وابتكرناه فى صدر هذا المطلب . وسنذكر قول ديكارت هذا فى عداد طرق إثبات الواجب . أما طريق الإثبات المعروف الذى انتهينا منه قريبا فهو طريق عام يدركه متوسطو العقول كما يدركه الخواص . وإنى أتحدى كل من يأبون الاعتراف بقوة هذا الدليل وقطعيته ، أن يأتوا باعتراضهم عليه من أى ناحية استطاعوا .

[١] على أن الفيلسوف الأيرلندى « برفلى » يبنى مسألة وجود الله على اليقين الحسى لأنه ينكر المادة ويقول بقيام المحسوسات بالله تعالى بعد ردها إلى المقولات . وسيجىء منا درس مذهبهم عند الكلام على فلسفة « كانت »

نعم ههنا بحث يمكن أن يخالف أذهان القارئ الأيقاظ الممقين لما كتبناه في هذه المسألة إلى هنا بالدقة والاهتمام ، وهو أنه إذا لم تكن المقدمة الأولى من مقدمات البرهان لإثبات وجود الله في أعلى درجات اليقين وكانت نتيجة القياس المنطقي تابعة لأخس مقدماته لم يثبت بهذا البرهان وجود الله على الوجه المطلوب الذي هو أن يكون وجوده ضروريا والذي به يتحقق كونه واجب الوجود . مع أننا قد قلنا فيما كتبنا من قبل بصدد هذا البحث ولم نأل في إنشاء البحث حقه : إنه لو لم يكن لأى قضية في الدنيا ضرورة الثبوت فقضية وجود الله ثابتة ثبوتا ضروريا .

والجواب أن هذه الشبهة الأخيرة التي تلاحظ مماسستها بالضرورة اللازمة لوجود الله إنما تأتينا من فقدان الضرورة في وجود العالم الذي يبنى إثبات وجود الله على وجوده ؛ وإن شئت فقل إن الشبهة في ثبوت وجود الله على الوجه المطلوب تأتى من الشبهة في ثبوت وجود العالم . وهذه الشبهة التي تساور وجود العالم إما أن تعتربه من خلاف الفلاسفة المرتابين في وجود العالم الشهود أو من كون العالم موجوداً غير ضرورى الوجود لكونه ممكنا لا واجبا . لسكنا لا نعتد بمخالفة أولئك الفلاسفة المخالفة لبداهة الحس ولا نشك في وجود العالم ثم نعتبر الوجود ضروريا له مادام موجوداً . وكنا سمينا هذا النوع من الضرورة الضرورة بشرط المحمول وهى كافية لاستلزام الضرورة المطلقة لوجود الله بناء على صدق قولنا إن كان العالم موجودا ضرورى الوجود ما دام موجودا فوجود الله ضرورى ضرورة مطلقة ليكون موجد هذا العالم المحتاج إلى الإيجاد فيندفع تأثير الشبهة الثانية أيضاً المتصلة بوجود العالم ، في قضية وجود الله الضرورى الوجود ، ولو أعربنا للشبهة الأولى الآتية من خلاف الفلاسفة الربيين شيئا من الاعتداد وقلنا في تصوير قضيتنا : « إن كان العالم موجوداً فالله موجود بالضرورة »

كفانا في إثبات المطلوب . ولا يرد علينا انتفاء هذه الضرورة لوجود الله على تقدير عدم وجود العالم ، لأننا لا نسكتكم أن دليلنا على معرفة وجود الله هو وجود العالم . فإذا انتفى الدليل يكون انتفاء الدلول الذى هو معرفة وجود الله طبيعيا . وبهذا الكلام ينقطع دابر كل شبهة محوم حول المقدمة الأولى لدليل إثبات الواجب .

ثم يأتى دور الاعتراض المشهور على الدليل بمنع بطلان تسلسل الملل الممكنة من غير انتهاء إلى علة واجبة ، الذى يتوقف تمام هذا الدليل عليه ، وجوابه المشهور أيضا بإقامة برهان التطبيق أو برهان التضاييف على استحالة التسلسل المذكورين في كتب المتكلمين . استحالة تسلسل الملل إلى ما لا نهاية له أمر مسلم من عهد أرسطو إلى زماننا . وقد صرح به كثير من فلاسفة الغرب قديما وحديثا على الرغم من أن الفيلسوف « كانت » ناقد أدلة وجود الله المعروفة على ما سذكروه مع الرد عليه ، ذكر بين وجوه انتقاده عدم التسليم باستحالة التسلسل أيضا . وقد قال « رونوويه » مؤسس الفلسفة الانتقادية الحديثة في كتابه الذى ألفه انتقادا لفلسفة « كانت » :

« نحن نقول مع أرسطو واضع دليل الحرك الأول في إثبات الواجب والذين جاءوا بعده ممن لا يحصى عددهم من الفلاسفة ، وحتى مع « كانت » نفسه أيضا بالنظر إلى أقواله في غير هذا الموضع وهو موضع نقده لأدلة إثبات الواجب « إن احتياج الفكر إلى الوقوف في مرحلة ما عند رجوعه من علة إلى علة قانون من قوانين العقل » قال هكذا وعد اعتراض « كانت » سفسطة .

ولوقوع التردد من بعض العلماء قديما وحديثا في التسليم ببطلان تسلسل الملل إلى غير نهاية ، مع كون تمام الدليل المذكور القائم على إثبات الواجب متوقفا على إبطاله ، اعتبر من الأفضل والأسلم أن لا يحتاج دليل إثبات الواجب إلى إبطال التسلسل ؛ وزاد شيخ الفلاسفة ابن سينا ، على قول المغفور له مترجم « المطالب والمذهب »

وصاحب المطارحات على قول صدر الدين الشيرازى مؤلف « الأسفار الأربعة » فى دليل الإمكان : أن مجموع سلسلة الملل الممكنة غير المتناهية أيضا ممكن فيحتاج إلى علة غير داخلية فى السلسلة وهو الواجب . قالوا وبهذه الملاوة يستغنى الدليل عن إبطال التسلسل^(١) .

وفيه أنه لا يمكن أن يتصور المجموع لسلسلة الملل غير المتناهية . فلو كان لها مجموع كانت متناهية ، وإن سلم تصور المجموع لها فلا يسلم احتياج المجموع إلى علة لعدم وجوده فى الخارج مستقلا عن وجود آحاد الملل . ثم إن هذه الملاوة التى ادعى مخترعها ومستحسنوها أنها تفنى الدليل عن إبطال التسلسل ، ليست موجزة كما قررت هنا ، بل فيها طول ملاء كثيرا من الكتب الكلامية الكبيرة وأمل بحيث يجوز أن يقول الإنسان : إن كان إثبات الواجب معلقا بها فسلام على إثبات المدعى وغلبة الخصم ، وإبطال التسلسل أمهل منها بكثير ، مع ما يرد عليها قطعا أن علة مجموع آحاد السلسلة مجموع علل تلك الآحاد .

ويرد عليها أيضا النقض الإجمالى^(٢) بسبب جريانها فى المجموع المركب من المجموع الأول وعلته الواجبة بعد إثبات الواجب بهذه الطريق بأن يقال علاوة على الملاوة : إن المجموع المركب من الواجب ومعلوله الذى هو مجموع هذه الكائنات الممكنة ممكن أيضا لتركبه من الواجب والممكن وكون المركب من الواجب والممكن ممكنا لا واجبا على قاعدة كون المركب من الداخل والخارج خارجا^(٣) فيحتاج هذا المجموع

[١] فكأنه لم يمكنهم إبطال تسلسل الملل الممكنة فى ذاته فاحتاجوا إلى البحث عن علة مجموع تلك الملل للتسلسل ليتوصلوا بها إلى وجدان ما ينشدونه من البطالان المترتب على تقدير عدم الواجب .

[٢] النقض الأجمالى اسم فى عرف علماء قانون البحث والمناظرة لشكل مخصوص من أشكال

النقد .

[٣] هذه القاعدة من المبادئ العقلية التى يستند إليها علماءنا عند الأزوم فالداخل كناية عن =

الثاني أيضا الأكبر من المجموع الأول ، إلى علة ... فعلته إما نفس هذا المجموع أوجزؤه أو خارج عنه إلى آخر ما ذكره في الملاوة الأولى ثم انتهوا إلى أن العلة خارجة وواجبة . فحينئذ يحصل مجموع ثالث مركب من المجموع الثاني الممكن وعلة الواجبة ، وهو ممكن أيضا محتاج إلى العلة .. وهكذا ينتقل ويرتقى من مجموع إلى مجموع أكبر منه ويلزم التسلسل في المجموعات ويصبح صاحب الملاوة الأولى الهارب من إبطال التسلسل الأول مضطراً إلى إبطال هذا التسلسل الثاني ليُنهي توالى المجموعات الممكنة المحتاجة إلى علة ولثلا يلزم تعدد الواجب بعدد المجموعات المتسلسلة .

هذا ، وأنت ترى اختلافين العلامة التفتازاني شارح المقائد النسفية وبين الفاضل الخيالى صاحب التعليقات الهامة على شرح السلامة ، والفاضل السيلسكوتى صاحب التعليقات على تعليقات الخيالى ، في : هل إثبات الواجب يتوقف على إبطال التسلسل أم إبطال التسلسل يتوقف على إثبات الواجب ، وفي أن هذا الدليل المقرون بالملاوة الذى انتقدناه دليل لإثبات الواجب مستغن عن إبطال التسلسل أم دليل لبطلان التسلسل ؟ والفاضلان اختارا الثاني في الاختلاف الأول والأول في الاختلاف الثاني .

وعندى أن الاختلاف فيما قام عليه الدليل إنما يتجه بعد ثبوت سلامة الدليل من الاعتراض ، وحيث لم يتم الدلائل المرتب لإثبات الواجب من غير حاجة إلى إبطال التسلسل ، ثبتت الحاجة في إثبات الواجب إلى إبطال التسلسل وسقطت دعوى الفاضلين المذكورين في توقف إبطال التسلسل على إثبات الواجب ، لأنه إذا توقف إبطال التسلسل على إثبات الواجب في حين أن إثبات الواجب متوقف على إبطال التسلسل لزم الدور .

== أمر معين مثل الموضوع ، والمطلوب والمخرج كناية عما هو أجنى عنه فيكون الأول دائماً أخس والثاني أعم والتركيب منهما يناقى الخصوصية طبعاً .

وسواء كان إثبات الواجب متوقفا على إبطال التسلسل أو كان إبطال التسلسل متوقفا على إثبات الواجب ، فيلزم أن لا يكون خلاف في بطلان التسلسل عند المؤمنين بوجود الواجب . أما لزوم بطلانه إن كان إثبات الواجب متوقفا عليه فظاهر . وأما إذا كان بطلانه متوقفا على إثبات الواجب فلا ن وجود الواجب ثابت لا محالة عند المؤمنين ولو بدليل غير متوقف على إبطال التسلسل والمتوقف على الثابت ثابت ، فيلزم من هذا أن يكون بطلان التسلسل لا شك فيه عند المؤمنين بالله . ومنه يظهر بطلان ما ادعاه الشيخ محمد عبده وشذفيا ادعاه شذوذا بعبدا ، من أن كل ما قيل في إبطال التسلسل فعبارة عن أوهام وخيالات كاذبة . وسيجيء الكلام عليه مستوفى حقه .

والحق عندي أن تسلسل العلل إلى غير نهاية ظاهر البطلان بحيث لا ينبغي للعقل السليم أن يستصعبه فينحرف إلى سبيل أخرى في إتمام الدليل على إثبات الواجب . وإنى جد متعجب من أن يكون مسألة أبطال التسلسل لاسيما تسلسل العلل قد بقيت طول تاريخ الفلسفة في الشرق والغرب محل ثلثة وموضع شبهة في أقوى أدلة إثبات الواجب يختلف فيها العلماء والمقلاء ولا تنكفي البراهين المقامة عليها في إقناع الذين لا يزالون يشككون فيها ، مهما كانوا قلة ضئيلة . وقد كنت أنا قبل بضعة وعشرين عاما بينت هذه المسألة في كتابي « دبنى مجد ول » الذى ألفتة باللغة التركية . والآن أخلص ذلك البيان ، وربما أضيف ما يزيدة إيضا فأقول :

قد علمت فيما سبق قريبا أن الممكن لا يوجد من غير وجود علة مرجحة لجانب وجوده المتساوى في ذاته مع جانب عدمه . فوجوده محتاج إلى وجود علة موجدة . وتلك العلة يجب أن لاتكون من الموجودات الممكنة الوجود مثل معلولها كيلا تحتاج هي أيضا إلى علة أخرى ، بل موجودا واجب الوجود . فإذا لا يوجد ممكن في الدنيا إلا ويكون وجوده بفضل موجود آخر يتقدمه في الوجود ويكون علة لوجوده المحتاج إلى العلة ،

فإذا نظرت في أى موجود في العالم أمكنك أن تنتقل من وجوده الممكن إلى وجود موجود واجب الوجود . فمسألة إثبات الواجب بسيطة إلى هذا الحد حيث ترى كل ما في العالم موجودا يحتاج إلى موجود غير محتاج . أما إذا كان كل ما يستند بعضه إلى بعض في الوجود محتاجا إلى علة موحدة بأن يكون جميع العلل والمعلولات من الممكنات المحتاجة إلى علة موحدة فالحاجة إلى العلة لا تزال باقية غير مقضية وتكون سلاسل المعلولات وعللها الممتدة إلى جانب الماضي مستندة آحادها المتأخرة على آحادها المتقدمة ومستفيدا كل واحد منها وجوده من هذا الاستناد ، ضربا من الخيال الذي لا وجود له . فلا توجد المعلولات الأخيرة التي كل واحد منها مبدأ لسلسلة من جانب الحال ممتدة إلى جانب الماضي ولا ما قبل هذا المبدأ من العلل المتسلسلة . وقد كنا فرضنا وجود المعلولات الأخيرة ووجود سلاسل ممتدة إلى جانب الماضي مؤلفة من علل تلك المعلولات الأخيرة وعلل عللها . وعلل علل عللها إلى ما لا نهاية له . وهذا خلف أى تناقض .

فإذا قلت للخصم الملحد الذي يدعى كون جميع الوجودات محتاجة إلى علة موحدة ولا يعترف بوجود واحد واجب الوجود أى غير محتاج إلى موجود ، إذا قلت له ماذا علة وجود هذا الموجود الذي يحتاج إلى علة موحدة فأجاب بأنها وجود موجود آخر يتقدمه ويحتاج مثل الموجود الذي سألت عن علة وجوده إلى علة موحدة ، ثم قلت له وماذا علة وجود ذلك الموجود المتقدم فأجاب بأنها موجود ثالث أقدم في الوجود ومثل الثاني في الحاجة إلى العلة الموحدة ، ولم يقطع سلسلة الجواب على هذا الدوال مهما أظلت وتوغلت في السؤال . فاعلم أن هذا الخصم يخذلك ويغالطك ويملك في أجوبته بما ليس من الجواب في شيء كما يخذع نفسه قبلك ويغالطه ويملله ، أعنى أنه يعجز عن إراءة علة لوجود ذلك الموجود الذي سألته أولاً عن علة وجوده فيقر من الجواب على سؤالك غير شاعر أنه يقر ، ثم يحاول أن يستر قراره من الجواب بإحالة الأمر على ظلمات

ماض لا بداية له ، والذي يربكه علة قبل علة ويستمر في الإراءة حتى تحصل سلسلة من العلل لا بداية لها فليس شيء من ذلك بعله ، إذ لا أصل لها ولا وجود .

ويمكنني تقرب ما ذكرته إلى فهم القارىء بأن أفرض التسلسل المذكور بين العلل الممدودة المتناهية ، وإن كان التسلسل في عرف العلماء خاصا بأمور غير متناهية . فلنفرض عددها عشرا وكل واحدة منها علة بالنسبة إلى ما يمدها ومعلولة بالنسبة إلى ما قبلها يستند وجود المعلول الذي هو موضع البحث عن علة وجوده ، إلى العلة العاشرة ووجود العاشرة يستند إلى التاسعة والتاسعة إلى الثامنة وهكذا إلى أن تصل سلسلة الاستناد إلى العلة الأولى وتنتهى فيها ، ثم ترى أن وجودها لا يستند إلى علة أى أنها غير موجودة لأنها غير محتاجة إلى الاستناد لعدم كونها واجبة الوجود . وإذا لم توجد الأولى لم توجد الثانية المستندة إليها وإذا لم توجد الثانية لم توجد الثالثة المستندة إليها أيضا ، وهكذا تستمر في الرجوع من الماضى إلى الحال حتى تنتهى إلى العاشرة فتجدها غير مستندة إلى علة موجودة موجودة مع الاحتياج إليها ، ومعنى هذا أن العاشرة غير موجودة كاللاتى تقدمتها وكذا المعلول الأخير الذى فرضنا استناده إلى العاشرة غير الموجود والذى كنا بصدد البحث عن علة وجوده ، نجده لما يقضى حاجته بعد إلى العلة الموجدة ، ومن أجل ذلك لم يوجد هو ولا سلسلة العلل التى تقدمته وتآلفت من عشر علل وإنما وجود كل ذلك في الوهم والخيال بفضل وسوسة الخصم المحتال الذى ربما أخطأ فغالط نفسه أيضا . وكنا قد فرضنا المعلول وسلسلة العلل موجودة في نفس الأمر فهذا خاف .

ثم لا يجدى في وجود المعلول وسلسلة العلل أن يُمد فيها فيزاد عدد العلل من عشر إلى مائة أو ألف أو مائة ألف أو إلى ما لا نهاية له من العدد . لأن الزيادة في عدد العلل المحتاج نفس كل واحدة إلى علة موجدة مهما يكن مبلغها ، لا تكون إلا زيادة في عدد المحتاجات إلى العلة غير مقضيات الحاجة بالاستناد في النهاية إلى علة موجدة غير محتاجة إلى موجد وهي الواجب . فتسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علة الوجود من غير

اتهاء إلى العلة غير المحتاجة التي هي الواجب ، أمور تخيلة لا تخصي غير متحققة الوجود بل معلق وجود كل منها على أن يوجد قبله شيء مثله غير متحقق الوجود لكون وجوده أيضا معلقا على وجود شيء آخر مثله غير متحقق الوجود . فهو ليس عبارة عن سلسلة موجودات بالفعل مستفد وجود المتأخر منها إلى المتقدم الموجود بجانبه ، بل سلسلة محتاجات إلى علة الوجود ولا يحصل من هذه المحتاجات المعلقة على المحتاجات موجود واحد فضلا عن موجودات غير متناهية . فالزيادة في عدد الملل المحتاجة الترتيبية الأحاد بعضها على بعض ، لا تجدى أى نفع في قضاء حاجة المحتاج الذى ابتداء منه بحث الموقف ، إن لم تضره . ولا فرق في ذلك بين الزيادة المتناهية والزيادة اللامتناهية حتى تقصور الفائدة من تطبيق الأمر بذمة الانهائية ، وإنما فائدته التغطية على بقاء حاجة المحتاج غير مقضية بإحالة إسمافه من محتاج على محتاج وتعليل الذهن بالرجوع إلى الماضى متغلغلا في أعماقه .

ولنورد لذلك مثالا : فنكتب على ورقة صفراً ، فلا شك في احتياج هذا الصفر لتكون له قيمة عددية إلى أن نكتب بجانبه من اليسار رقاً أقله واحد وأكثره تسعة . ولكن لا نكتبه بل نكتب بدله صفراً ثانياً . وهذا أيضا محتاج في تقوّمه إلى أن يوجد بجانبه من اليسار رقم يدل على عدد صحيح . فإن كتبنا في إحدى مرحلة من مراحل المشرات أو المئات أو الألوف أو أكثر من ذلك ، الرقم المنتظر اكتسبت منه الأصفار المكتوبة قبله قيمتها العددية ، فكان هذا الرقم يفيض الحياة على تلك الأصفار الميتة . أما إذا لم نكتب الرقم المقوّم للأصفار أبداً بل استمررنا في وضع صفر بعد صفر إلى ما لا نهاية له وفرضنا هذا الاستمرار في مقدورنا ، فلا تحصل لتلك الأصفار من زيادة إكثارها أى قيمة وينهب كلها هباء ، ولا ينفعها في تقوّمها أن تكون أعدادها غير متناهية . وكنت أوردت مثالا آخر في كتابى الذى ذكرته ، وهو أنك لو استقرضت جنبها

ذهبا من أحد معارفك وقد كان هو الآخر استقرضه بعينه من رجل ثالث والثالث من رابع وهلم جرا إلى أن ينتهى أفراد الناس من دون أن تنتهى سلسلة المقرضين إلى أحد يملك هذا الجنيه ورائته من أبيه أو اكتسابا له بصورة غير صورة الاستقراض . فذلك الجنيه لا أصل له بكل معنى التعبير ولا له وجود فى الخارج لعدم استناده فى مرحلة من مراحل استقراضه إلى أحد يملكه بالأصالة . فحكاية الاستقراض المسلسل إذن أسطورة غير واقعة . ولا إخال القارىء يظن أن لزوم استناد سلسلة الاستقراض وانتهائها إلى مالك أصلى غير مستقرض إنما نشأ من كون أفراد الإنسان الموجودة فى الدنيا متناهية ، إذ لافائدة فى زيادة عدد المستقرضين لذلك الجنيه بعينه بعضهم من بعض زيادة لا نهاية لها لإنقاذ وجوده من حاجة الاستناد إلى مالك يملكه أصالة لاقرضا . وإنما تكون هذه الزيادة فى التصور غير المتناهية محاولة تغليط الأفكار وتعليقها بوسائط تغليظ زائدة إلى أن نتخذع بعدم تنافى الذين استقرض منهم ذلك الجنيه فلا يكشف عيب عدم وجوده ويخيل كأنه موجود . مع أننا قد رأينا جليا فى صورة كون المستقرضين على عدد متناه أن وجوده كذب وخيال كوجود مداويله فيما بينهم مستقرضا بعضهم من بعض ، فتكون إضافة عدد غير متناه إلى أولئك المستقرضين إضافة عدد غير متناه عن الأكاذيب إلى الكذبات الأولى المتناهية ، ومهما طالت سلسلة الاستقراض الذى هو عبارة عن الإدالة المجردة فلا يمكن أن تلد ذهبا من العدم كأنها منجم من مناجم الذهب فلا يحدى إكثار عدد المداويل فى الخيال غير إكثار الأكاذيب ومد سلسلتها إلى مالا نهاية له . ولا ينقلب الكذب بكثرة عدده صدقا ولو بلغت الكثرة حداً غير متناه وإنما يشتد الكذب ويتضاعف بعدد انضمام أمثاله إليه ، حتى إذا بلغ عدد الانضمام حد اللانهاية أو بالأصح إذا لم تكن غاية ونهاية لعدد الكذب انضم بعضه إلى بعض كان هذا غاية فى الكذب أو بالأنسب وراء الغاية ووراء النهاية ويكون معنى التردد فى الحكم ببطلان التسلسل الذى تتوقف صحة أشهر دليل لإثبات الواجب ، تردداً فى تكذيب ما هو غاية فى

الكذب أو وراء الغاية أو قولاً باحتمال حصول عدد صحيح من كثرة انضمام الأصغار المحضة بعضها إلى بعض إذا كانت كثرت به تبلغ حداً غير متناه .

ولنذكر هنا مثالا آخر وهو أننا لو فرضنا وقوف إنسان مُسنداً ظهره إلى إنسان آخر واقف أيضاً بحيث لو لم يكن هذا الواقف الثاني لوقع الأول على الأرض وفرضنا أن هذا الثاني أيضاً مستند إلى واقف ثالث والثالث إلى رابع وهلم جرا ، فبناء على أن أفراد الإنسان متناهية فلو كان الفرد الأخير الواقف على هيئة المستند لا سند له يعتمد عليه من الأجسام الثابتة كالحائط أو الصخرة فلا شك في أنه يقع على ظهره . وبوقوعه أيضاً يقع من يستند إليه ويقع من يستند إلى من يقع ومن يستند إلى من يستند وهكذا إلى أن يقع المستند الأول المصادف لمبدأ سلسلة الاستناد من جانبنا فيقع كلهم على ظهورهم وتزول السلسلة عن آخرها لتكون جميع الاستنادات التي فيها إلى غير مسند أي غير موجود إلا في الخيال ولا يوجد هناك إنسان واحد واقف فضلاً عن سلسلة الواقفين المرتبة من جميع سكان الأرض .

ثم لو فرضنا كون أفراد الإنسان غير متناهية فآلفنا منهم سلسلة الواقفين المستندين بعضهم إلى بعض وفرضنا فلاة لا نهاية لطولها تسع هذه السلسلة غير المتناهية ، فهل ينفع عدم القنأى في تثبيت سلسلة الاستناد وإقامتها ما لم تكن منتهية إلى مسند ثابت غير محتاج إلى الاستناد إلى آخر ؟ وهل يقوم عدم تنأى عدد الواقفين المستندين إلى غير مسند مقام الاستناد إلى مسند إلا في أوهم التوهمين الذين يخيل إليهم أن وجود واقف آخر وراء كل واقف ليسندهم من غير مسند أي من غير انتهائهم إلى واقف ثابت غير محتاج إلى الاستناد إلى آخر ، يمكنهم من الوقوف ويقبهم السقوط والوقوع ؟ مع أن إمكان استناد أي واحد منهم إلى من خلفه استناداً صحيحاً يمكنه من الوقوف ويقب الوقوع على الأرض متوقف على وجود مسند صحيح في أي مرحلة من مراحل الاستناد غير محتاج إلى مسند آخر . فإذا لم يوجد هذا المسند أبداً بل استند كل محتاج إلى

الاستناد إلى محتاج مثله وامتدت سلسلة الاستنادات غير الصحيحة إلى ما لا نهاية له ، كانت سلسلة هذا الاستناد نفسها أيضا وامتدادها إلى غير نهاية ، كلها غير صحيحة ، وكان كل استناد في كل مرحلة خيالا كاذبا عبارة عن إقامة عدم تناهي المستندين إلى غير مسند ، مقام الاستناد إلى مسند . ألا يرى أن استنادهم فيما بينهم بهذا الشكل وهم متناهون ماصح لهم ولم يمنعهم من السقوط ، فكيف بمنعهم منه إذا كانوا غير متناهين مع أن كثرة الاستنادات غير الصحيحة إلى حد عدم التناهي لا يمكن أن تجعلها صحيحة وانما تخفى عدم صحتها من عيون الغافلين .

لا يقال استناد المحتاج إلى الاستناد إلى محتاج مثله إذا استمر إلى ما لا نهاية له ولم ينته إلى عدم الاستناد إلى شيء ، قامت هذه الاستنادات المحتاجة إلى الاستناد بفضل عدم الانتهاء إلى الخلاء ، مقام الاستناد الصحيح لعدم خلو كل استناد فيه عما يحتاج إليه من المسند وإن كان هذا المسند أيضا محتاجا إلى الاستناد إلى غيره مادام ذلك الغير موجودا في كل مرحلة .

لأنى أقول ربما يتوهم هكذا من ينظر في سلسلة الاستناد مستمرا بنظرة من مستند إلى مستند واجدا كل واحد منهم خلفه من يستند إليه فيتصور هذا التوهم رجلا واقفا أمامه مستندا لا يستند إليه أحد فسمه زيدا وهو مبدأ السلسلة من جانبها الذى يلى التوهم . ثم يتصور وراء زيد من يستند إليه زيد ونسميه عمرا ويتصور وراء عمرو بكرا ووراء بكر يشرا ووراء خالدا . وهكذا بتخيل امتداد السلسلة صاعدا من مستند إلى مستند إلى مستند فادامت السلسلة لا تنتهى فى أى مستند يسند ظهره إلى الخلاء بل يوجد خاف كل مستند مستند آخر يقيه السقوط فالتوهم يزعم أن هذه السلسلة تقوم على استنادات صحيحة ، إلا أن هذه الاستنادات ليست بموجودة فى الحقيقة وانما التوهم يُمدُّ فى خياله لكل مستند سفدا من المسند الذى يضعه وراءه مستندا بعد مستند . وهذه الأوضاع

مهما استمرت فلا تبلغ مبلغ اللاتناهي بالفعل ويكون عددها وعدد موضوعاتها متناهيًا دائمًا كما هو الحال في عدم تنافى الزمان من الجانب المستقبل الذى لا يكون عدم التناهي فيه إلا بالقوة - بمعنى أن سلسلة الاستمرار لا تقف عند حد وتقبل الزيادة دائمًا - لا بالفعل . فلو أمكنه أن يستمر في وضع مستند بعد مستند وأمكنه أن يبلغ نهاية اللاتناهي أي الجمع بين النقيضين لكان يمكنه تصحيح هذه الاستنادات المتسلسلة . لكنه لا يتمكن من ذلك بل يمينا ويتوقف أو ينتهى عمره في أى مرحلة من مراحل وضع المستند خاف المستند ، فمئذئذ تنهار سلسلة الواقفين على بكرة أبيهم ولا تقوم لهم قائمة . وكذا الحال لو أضفنا إلى هذا المتوهم أخلافا من التوهمين يعملون عمله ويحاولون أن يتموا ذلك الذى لا يقبل التمام .

أما اعتبار كون الواقفين المستندين بعضهم إلى بعض موضوعين في أمكنتهم من السلسلة موجودين من دون وضع خيالى من متوهم السلسلة ، فتخييل ذلك يتوقف على فرض وجود مسند أصلى في الجانب الآخر من السلسلة تنتهى فيه الاستنادات المتوسطة غير الأصلية . وإلا فلا يوجد استناد واحد فضلا عن سلسلة الاستنادات اللامتناهية لعدم وجود مسند أصلى تبتدى منه السلسلة وتستمر نازلة ومتوجهة إلى الجانب الذى يلينا وبلى متوهم السلسلة والذى هو آخر السلسلة . وهذا الاستمرار النازل عكس الاستمرار الصاعد الذى سبق تصوره قريبا والذى يمكن فيه تصور وجود السلسلة مقدرة بقدر وضع الواقفين المستندين بعضهم وراء بعض ، وساقطة على الأرض مع انقطاع مواصلة الوضع . وفي الاستمرار النازل لا يمكن تصور وجود السلسلة بالمرّة .

فإن قيل ما المانع من أن يكون كل واحد من الأفراد اللامتناهية لواقفين مستندا إلى من يوجد خلفه وبقية السقوط من غير حاجة إلى أن يوجد في النهاية ما يكون أساسا لسلسلة الاستناد بأن يكون سنداً لمن يستند إليه ولا يستند هو نفسه إلى غيره ؟

لأن كل واحد من الواقفين المستفيدين لمّا وَجَد من يكون له سنداً من ورائه بفضل عدم تناهي سلسلة الوقوف والاستناد استغنت السلسلة عن الانتهاء إلى من يكون سنداً ولا يكون مستفداً إلى غيره . والقول بلزوم نهاية للسلسلة ينتهي فيها الانتقال من محتاج إلى الاستناد إلى محتاج مثله ولا يمكن تسكوت السلسلة اللامتناهية كلها من المحتاجين إلى الاستناد كما لا يمكن تشكل السلسلة المتناهية منهم ، مبنى على عقيدة استحالة التسلسل ومصادرة على المطلوب .

أقول أولاً الثلاثان اللذان أوردناهما من قبل إيضاحاً لمسألة إثبات الواجب وإبطالاً لما توسل به المنكرون لوجود الله الواجب من تسلسل الملل الممكنة المحتاجة إلى العلة كانا أقرب إلى فهم القارئ من هذا المثال الثالث الذي دخلنا فيه ووصلنا منه إلى نقطة دقيقة ، لاسيما المثال الأول أعني مثال سلسلة الأصفار المحضة وهو أفضل الأمثلة في هذا الباب . أما هذا المثال الثالث فهو من شدة مشابهته لمسألتنا التي أوردنا إيضاحها بالمثال حتى كأنه ليس بمثال بل تعبير آخر للمسألة ، أصبح عرضة للشبهات المحتملة الحصول في بعض الأذهان عند درس أصل المسألة .

وثانياً : هل توجد سلسلة غير متناهية مؤلفة من الموجودات المحتاجة إلى الإيجاد أو مؤلفة من الواقفين المحتاجين إلى الاستناد ؟ فإن وجدت فلا حاجة للعالم المشهود إلى وجود الواجب كما يقول المنكرون ، وإن لم توجد كان كلامهم في تصوير سلسلة مؤلفة من المحتاجين إلى الاستناد قاضية حاجتها من نفسها بفضل عدم تناهيها ، لنوا بل مصادرة على المطلوب ذلك السلاح الذي يريدون أن يرمونا به وهو متوجه عليهم لعلينا لأنهم هم الذين استعانوا بعدم تناهي سلسلة المحتاجين في قضاء حاجتها من نفسها مستغنية عن أمر خارج عنها فعدوا هذه السلسلة اللامتناهية كأنها موجودة في حين أن وجودها محل النزاع بيننا . أما نحن فقد أرينا عدم صحة استناد المحتاجين إلى المحتاجين

إلى الاستناد في سلسلة متناهية مؤلفة منهم فقط لبقاء حاجتهم إلى السند الصحيح غير مقضية . أربناه بكل جلاء ، ثم توسلنا في إثبات عدم الإمكان لسلسلة الواقفين المحتاجين إلى الاستناد على تقدير كونها سلسلة غير متناهية أيضا ، بأن نقول زيادة المحتاجين لا يمكن أن تعد قضاء لحاجتهم وإن بلغوا في الكثرة حد اللانهاية ، وإنما تكون زيادة المحتاجين زياد في الحاجة التي هي المانعة لإمكان تشكل السلسلة . أو نقول السلسلة اللامتناهية التي تخيلوها موجودة مؤلفة من الواقفين المحتاجين إلى الاستناد غير المتناهين لا يمكن أن يكون لها وجود في الخارج لكونها مؤلفة من السلاسل المتناهية المؤلفة من أولئك المحتاجين . والتي أربنا جليا عدم إمكان وجودها خللها عما يقضى حاجة المحتاجين . والسلسلة الكبيرة المؤلفة من سلاسل صغيرة لا وجود لها ، يلزم أن تكون هي أيضا غير ممكنة الوجود .

فقد تمسكنا في هذين القولين بأدلة عقلية حاسمة تقطع الطريق على الذين يحاولون تشكيل سلسلة الواقفين من محض المحتاجين إلى الاستناد تقطع عليهم طريق الاستعانة في محاولتهم من فرض عدم التناهي لتلك السلسلة . وليس في أدلة القولين المذكورين شائبة من المصادرة على المطلوب ، أي مراجعة محل النزاع للاستناد إليه .

بل نقول زيادة على قدر ما نحتاج إليه في هذا المقام - وربما تنفعنا في مكان آخر من الكتاب - كيف توجد سلسلة لانهاية لها مطلقا أي ولو كانت مؤلفة من غير المحتاجين ؟ بناء على عدم وجود « اللانهاية » فكل مرحلة من مراحل السلسلة نهائية ولا يمكن الوصول - ولو خياليا - إلى مرحلة اللانهاية ، لعدم وجودها ، فلا وجود لسلسلة غير متناهية ، إذ لو كانت موجودة فإما أن تتكون من سلاسل متناهية فيلزم أن تكون هي أيضا متناهية . لأن المؤلف من التناهيات متناه ولا يتولد غير التناهي إلى الأبد من انضمام التناهي إلى التناهي ؛ وإما أن تتكون من سلاسل غير متناهية ، فيتوقف وجود الكل اللامتناهي على وجود الأجزاء اللامتناهية ويلزم من

تقدم وجود الوقوف عليه على وجود الوقوف ، تقدم وجود اللامتناهى على نفسه
ولزوم تقدم الشيء على نفسه منشأ بطلان الدور عند العقلاء الذين لاشبهة لهم في بطلان
التسلسل أيضا .

فقد انجلي من هذه التحقيقات أن حديث السلسلة اللامتناهية لاسيما المؤلف من
المتحاجين حديث خرافة ، وحديث إقامة عدم تنهى السلسلة مقام قضاء حاجتها خرافة
على خرافة ، وما ذكرنا هنا من الأدلة على إبطال السلسلة اللامتناهية يمكن إضافتها
إلى البراهين المعروفة التي اكتشفها العلماء لهذا الغرض كبرهان التطبيق والتضايق .

نعود من المثال إلى المثل : الحاصل أن التمسك في تعليل وجود أى موجود بسلسلة
الملل الممكنة التي لا نهاية لها والتي كل واحدة منها علة بالنسبة إلى ما بعدها ومعلولة
بالنسبة إلى ما قبلها ، وإن كان يكفل في الظاهر لكل معلول مندرج في السلسلة بعلة
وجوده لكن هذا في الحقيقة ترك كل معلول في السلسلة - وفيها المعلول الأخير
المبحوث عن علة وجوده - من غير علة . وحيث لا يوجد معلول من غير وجود علته
فلا معلول ولا علة ولا سلسلة مؤلفة من العلولات وعللها ، وإنما كل ذلك في خيال
التخيلين . لأن وجود المعلول الأخير معلق بوجود علته ووجود علته معلق بوجود
علتها ، وهكذا إلى ما لا نهاية له ، فليس لأى جزء من أجزاء السلسلة وجود متقرر
بل وجود معلق بوجود ما قبله ووجود ما قبله معلق كذلك بوجود ما قبله بمعنى
أنه موجود إن كان ما قبله موجودا وما قبله موجود إن كان ما قبله موجودا الخ
من غير أن يكون وجود هذه الأشياء المتسلسلة إلا بعد انتهاء سلسلة التعليقات ؛
وحيث لا تنتهى السلسلة في الجانب القبلي الذي هو جانب المبدأ إلى ما له وجود
متقرر غير محتاج إلى تعليله بوجود غيره ، بل تستمر منتقلة من تعليق إلى
تعليق ، كانت السلسلة عبارة عن تعليقات مجردة يتأخر الحكم بوجود مملقاتها

إلى وصول الذهن إلى نهاية السلسلة التي لانهاية لها ، إذ لم يقض أى فرد من أفراد تلك العلاقات حاجتها إلى علة وجوده ودامت هذه الحاجة مستمرة منتقلة من معلق بوجوده بمعلق . إلا أن الذهن لما عجز عن تعقيب هذه الأشياء المعلق وجود كل منها بوجود ما قبله تخلى عنها وخيّل إليه كأن السلسلة تمتد إلى ما لانهاية له . وفى الحقيقة لا وجود للسلسلة ولا لأى جزء من أجزائها ، ووجود كل منها كوعد لا إنجاز له إلا بوعده مثله كالنُصْبِ في وضع صفر بعد صفر من اليسار على ورق لانهاية لسمته ولا لعدد الأصفار الموضوعه عليه ، بدون الانتهاء إلى عدد صحيح ، وما دامت لا تنتهى هذه التعليقات فلم يتقرر ولم يتحقق وجود أى جزء من السلسلة ، فهذه الأجزاء اللامتناهية لا يقال عنها إنها موجودات بل مرشحات للوجود كالأصفار المحضة اللامتناهية فى المثال السابق الذى هو أحسن الأمثلة لإيضاح المقام ، فكما لاقيمة لأى صفر من الأصفار المنضم بعضها إلى بعض من جانب اليسار إلى أن يتبين كون هذا الانضمام المستمر منتهيا إلى عدد صحيح أو غير منته . فإن لم ينته إليه وانقطع استمرار الأصفار انقطعت السلسلة معها معدومة القيمة ومنقطعة الأمل من تقوّمها وإن دامت الأصفار مستمرة لم ينقطع الأمل من تقوّمها وتقوّمها إنما يكون بانتهاء السلسلة فى عدد صحيح لكن الحصوم المنكرين لوجود الواجب فى موقف لا يودون تحقق القيمة المتوقعة لسلسلة الأصفار بناء على أن ذلك يؤدى إلى انقطاع السلسلة وهم يودون أن يستمر الأمل فى تقوّمها باستمرار السلسلة دون تحقق الأمل بتحقيق القيمة و يقيمون استمرار الأمل من دون تحققة مقام التحقق . ولا يريدون أن يفهموا ما فى ذلك من إعدام القيمة بل إعدام السلسلة نفسها أيضا بالتزام عدم تناهيها ، بناء على ما عرفت من عدم وجود سلسلة لانهاية لها ، فضلا عن أنهم يريدون دوام الأمل بدوام السلسلة مع اشتراط عدم تحقق هذا الأمل لأن دوام السلسلة وكون هذا الدوام مطلوبا يتضمن ذلك العدم فكيف يدوم الأمل مع هذا الشرط الذى يناقضه؟

فالحن أنهم يريدون بناء هذه السلسلة على الهواء ليست لها قيمة عددية ولا رجاؤها ولا لها ولأجزائها وجود إلا في الخيال .

كذلك سلسلة الكائنات المعلق وجود كل منها بوجود علته لكونه من الممكنات المحتاجة إلى العلة وكون علته مثله في الحاجة إلى علة الوجود .. هذه السلسلة لا يُحكم بشأنها إلى أن يتبين أمر التعليقات المتصورة بين أجزائها التي كل جزء منها معلول بالنسبة إلى ما قبله وعلة بالنسبة إلى ما بعده . فإن لم يستمر التعليق وانتهى في أى مرحلة من مراحلها إلى علة لا يحتاج وجودها إلى التعليق بوجود علة أخرى ، بطل التسلسل وثبت الواجب بثبوت العلة الأولى التي لا تحتاج إلى علة . وإن استمر التعليق ولم تنته السلسلة لعدم انتهاء التعليق بين أجزائها بعضها ببعض ، كانت السلسلة وأجزائها غير متقردة الوجود كالأصفار المحضة اللامتناهية غير المتقومة بالانتهاء إلى عدد صحيح ، فكان ذلك العدد الصحيح يفيض الحياة على تلك الأصفار إذا انتهت إليه ، وإذا لم تنفقه إليه فلا حياة لها . وكذلك سلسلة الكائنات المؤلفة من العلل ومعلولاتها إذا انتهت إلى علة أولى واجبة الوجود مستغنية عن تعليق وجودها بوجود علة أخرى ، فاض منها الوجود على جميع أجزاء السلسلة فكانت السلسلة وأجزائها المتناهية موجودة وبطل التسلسل ببطان عدم التناهي لكونه^(١) يطلق في عرف العلماء على تسلسل أمور غير

[١] وليس موقفنا من الخصم أننا ندعى استحالة التسلسل وهو ينكرها ، وإنما الموقف الحقيقي أنه يدعى إمكان وجود العالم الممكن الوجود من غير حاجة إلى وجود الواجب ، ونحن ننفي هذا الإمكان فموقفنا موقف النافي وموقف الخصم موقف المدعى . فإذا استند في إثبات مدعاه إلى تسلسل العلل الممكنة إلى غير نهاية مع احتياج كل منها إلى العلة ، ليستخرج من عدم تنامي العلل المحتاجة علة غير محتاجة إلى العلة كان هذا مصادرة وتناقضا . أما نحن فلاتصور المصادرة في موقفنا لأننا نترض على دليل الخصم باشتاله على المصادرة ، فهل يكون الاعتراض على مصادرة الخصم مصادرة ؟

متناهية . وإن لم تنته السلسلة إلى العلة الأولى الواجبة فلا وجود للسلسلة ولا لأجزائها المعلق كل منها بمعلق لا شيء منها بموجود ولا معلق بموجود بل معلق بمعلق . وعلى هذا التقدير بطل التسلسل ببطالان وجود السلسلة وأجزائها . فالتسلسل الذي هو عبارة في مسألتنا عن وجود علل غير متناهية معلق كل متأخر منها بمقدم ، باطل على كلا التقديرين لأن سلسلة العلل الموجودة متناهية وسلسلة العلل اللامتناهية غير موجودة ، والغافل يظنها موجودة مقضية حاجة كل واحد من أجزائها في الوجود بفضل عدم تنافها الذي هو محل النزاع ، في حين أنه لم يتقرر ولم يتبين وجود أى جزء منها فضلا عن وجودها غير متناهية . ولو كان عند الغافل ما يكفيه من العقل لعلم أن ما لا يوجد متناها - وتبين ذلك من تطبيقنا الأمر على سلسلة ذات عشرة أجزاء - فمدم وجوده غير متناه أولى ، وليس ما خيل إليه من عدم تنافها إلا نفطية لعدم وجوده . والعارفون بالحقيقة لما لم يمكنهم الفوص في أعماق الانهاية ليظهر ما هي هذه السلسلة الموهومة في أعين الذين تخيلوا لها الوجود وإمكان الوجود ، راجعوا طرقا أخرى لإبطال التسلسل ووضعوها براهين عديدة كبرهان التطبيق وبرهان التضاييف تقريبا لبطالانه

ثم إن لنا أن نقف موقف المدعى المحاول لإثبات الواجب مستندا إلى وجود العالم الممكن إلى علة موجدة غير محتاجة إلى علة وهي الواجب ، والحصم يمنع الاحتياج إلى الواجب مستندا إلى تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علة . فنحن نبطل هذا السند باستلزامه المصادرة والتناقض وإقامة ما لم يثبت وجوده بدم وهو سلسلة العلل غير المتناهية ، مقام العلة الموجودة

الحاصل أن استناد الحصم إلى عدم تنافها سلسلة العلل الممكنة المحتاجة إلى علة ليستفي به عن علة غير محتاجة إلى علة أعنى الواجب ، ليس إلا شهوة من الحصم يغالط بها نفسه وغيره ، لأن فيه ثلاثة أوجه من البطالان مصادرة وتناقضين ، أما المصادرة فقد بيناها . وأما التناقضان فأحدهما في استخراج علة حقيقية غير محتاجة إلى علة ، من ضم علة محتاجة إلى علة محتاجة مستمرا في عملية الضم إلى مالا نهاية له ، وجب هذه الضمومات محتاجات ليست فيها واحدة غير محتاجة . وثانيهما أن الاستناد إلى عدم تنافها سلسلة العلل المحتاجة إنما يكون بالاستناد إلى تمام السلسلة اللامتناهية ، في حين أن تمام السلسلة اللامتناهية انتهاؤها .

إلى الأذهان . ومع هذا فبعض الغافلين لم تفهم البراهين ، كما ادعى الشيخ محمد عبده أن كل ما ذكره العلماء في إبطال التسلسل فمبارة عن أوهام كاذبة ، والحال أن التسلسل لاسيا التسلسل في الملل ، هو نفسه أكبر الأوهام الكاذبة^(١) وفي فصل حدوث العالم من الباب الثاني من هذا الكتاب بقية لهذا البحث .

[١] يحتمل أن يكون بين قراء هذا الكتاب من يجد التعبير « بعض الغافلين » كثيرا بالنسبة إلى مركز الشيخ محمد عبده . لكن المسألة التي نعالجها متعلقة بوجود الله تعالى أم من مركز الشيخ وأجدر بأن نتكلم فيها بكل صراحة ونقابل شديد الخطأ فيها وشديد التخطئة المضاف إليه ، بقى من الشدة .. فالشيخ الذي ينكر بطلان التسلسل ولا يرى مალما في صحته ، غافل عن أنه يسد برأيه هذا على نفسه باب إثبات وجود الله ، لأنه يظن كفاية لإبطال الرجحان من غير مرجح في إثبات هذا المطلب الأهل ، والحال أن إثباته يتوقف على إبطال التسلسل أيضا بعد إبطال الرجحان من غير مرجح . لأن معنى إبطال الرجحان من غير مرجح أن العالم لا يكون موجودا بنفسه بل يحتاج إلى علة موجودة ، ومعنى إبطال التسلسل أن هذه العلة لا يجوز أن تكون محتاجة إلى العلة الموجودة مثل معلولها الذي هو العالم ، وإلا تتسلسل الملل المحتاجة إلى العلة ، إلى ما لا نهاية له من دون قضاء العالم حاجته من الملل التي يستند وجوده إلى وجودها ولا حاجة تلك الملل نفسها من العلة ، فلا يكون شيء من العالم ولا سلسلة الملل التي يستند إليها العالم في محيلتنا ، موجودا . ثم إن التسلسل في الملل الذي أخطأ الشيخ في تجويله وتخطئة مبطلية والذي يظن الخطأ فيه المعلوم موجودا بل موجودات غير متناهية .. هذا التسلسل أظهر أنواع التسلسل بطلانا . ومن هذا لم ينجني أيضا قول من أفضله على الشيخ محمد عبده ، أعنى مترجم « المطالب والمذاهب » ص ٢٢٩ عند الكلام على أن فلاسفة القرون الوسطى كانوا يبنون إثبات الواجب على امتناع تسلسل الملل من غير إقامة الدليل على هذا الامتناع . قال : « وكأنهم قائلون بكونه بديها بذاته » ثم قال : « وفيه نظر لأن تسلسل الملل وإن كان باطلا عندنا أيضا لكنه باطل بالاستدلال ، فنحن نستدل عليه ببرهاني رئيسيين برهان التطبيق وبرهان التضايك » وقال في ص التي تليها « بينا لسبب امتناع تسلسل الملل : « ان العلة الأخيرة كما تأخذ وجودها من العلة التي تقدمتها تأخذ عليها أيضا منها » فاقرب من الحقيقة حتى وصل إلى حاققتها ثم ابتعد عنها قائلا : « فلم تحقق وسائط غير متناهية بين حدوث الملل وعلة وهو متوقف على مضي أزمنة غير متناهية »

وإنما قلنا إنه ابتعد عن الحقيقة في قوله الأخير لأنه يؤم أن منشأ البطلان في تسلسل الملل الممكنة من غير انتهاء إلى العلة الأولى الواجبة ، عدم استيعاب الزمان لماضى لسلسلة الملل غير المتناهية حتى =

فهذا التسلسل الذى يتصورون فيه وجود أمور غير متناهية مترتبة بعضها على بعض بأن يأخذ التأخر وجوده من التقدم وتستمر سلسلة هذه الموجودات المؤلفة من متأخر نشهده أمامنا إلى متقدم لا نشهده لمضيئه ومن متقدم إلى أقدم ثم إلى أقدم من الأقدم ومنه إلى مالا نهاية له فى التقدم .. عبارة عن لعبة لعبها الشيطان فى عقول النافلين ولا وجود للسلسلة ومراحلها الممتدة إلى جانب الماضى بالاستمرار والانتقال من متأخر إلى متقدم إلى مالا نهاية له... لا وجود لها لأنها سلسلة أمور لم تنته فى أى مرحلة من مراحلها إلى موجود قضى حاجته من الوجود فعلا لا تمليقا على وجود ما يتقدمه مع أن وجود ما يتقدمه أيضا معلق على وجود ما قبله وليس بنافذ ، فلا موجود فى السلسلة التى يتخيل إلينا سلسلة موجودات غير متناهية يستند بعضها إلى بعض فى الوجود ولا يصح أن يعبر عنهما موجودات إذ كل موجود فيها موعوده الوجود وليس بموجود فعلا ، وفاقد الوجود الموعود له به لا يعطيه غيره وإنما يعطيه مما عنده وهو الوعد .

لا وجود لهذه السلسلة إلا فى الخيال الكاذب ، لا كما قال الشيخ محمد عبده إن كل ما قيل أو يقال فى إبطال التسلسل فن الأوهام والخيالات الكاذبة .. بل الكذب والخيال المحال فى التسلسل نفسه لا فى إبطاله ، ولو لم يكن باطلا لما أمكن إثبات وجود الله الذى ينتهى فيه سلسلة الموجودات كما قال خضر بك أستاذ السلطان محمد الفاتح العثمانى فى قصيدته الفونية الكلامية :

== لأن الزمان لو وسعها بأن كان هو أيضا غير متناه لزال البطلان عن تسلسل العلل إلى غير نهاية ، مع أن ذلك باطل فى ذاته إذ لا وجود لسلسلة العلل الممكنة المحتاجة إلى العلة غير مقضية الحاجة متناهية أو غير متناهية إلا فى الوم والخيال كما أوضحناه ولا تصح لإقامة عدم تناهيها الفروض مقام قضاء حاجتها إلى علة الوجود ، فبطالنه فى تخيل ما ليس بعلة لكونه غير موجود ، فى صورة العلة بل فى صورة العلل غير المتناهية وما ليس بموجود فى صورة الموجودات غير المتناهية . أما عدم تناهى الزمان فلا مانع عن القول به عند الملاحدة المنكرين لبطلان التسلسل الذى يتوسلون به إلى الاستثناء عن الواجب .

إلهنا واجب لولاه ما انقطعت آحاد سلسلة حفت بإمكان

ولو صح التسلسل لقضى الكائنات حاجتها إلى علة الوجود من داخلها وذلك بأن يجد كل كائن في العالم علة وجوده في جزء من العالم فإن احتاج هذا الجزء أيضا إلى علة الوجود لكونه من الممكنات التي تحتاج إلى علة ، كان علته شيء من أجزاء العالم الأخرى . ولا مانع من عدم انتهاء بناء المحتاج على المحتاج عنده من يذكر بطلان التسلسل في الملل الموجدة فيتصور هذا المفكر عللا غير متناهية من أجزاء العالم تُقابل احتياجات غير متناهية من أجزائه إلى العلة ، ويتصور بهذا الطريق استغناء العالم عن وجود الله . فأين يذهب الشيخ محمد عبده الدافع عن التسلسل الباطل الذي يتخيله المتخيّلون لإنكار وجود الله الواجب لقطع تسلسل الملل الممكنة المحتاجة إلى العلة ، وأين الأستاذ محمد صبيح مؤلف كتاب محمد عبده الذي زعم فيه تحدى الشيخ جميع شيوخ الأزهر ليثبتوا وحدانية الله فسكتوا ولم يحيروا جوابا ، مع أن الشيخ نفسه يلزمه المعجز عن إثبات وجود الله قبل إثبات كونه وحيدا في الوجود ، وإن لم يشعر بذلك المعجز وهو خطأ آخر .. ولو شعر به لما اجتأ على إنكار بطلان التسلسل بهور لا مثيل له .

وكما لم يكن مقصود الشيخ من إنكار بطلان التسلسل إبقاء للطريق إلى إنكار وجود الله مع المنكرين ، فالاهتمام البالغ بإبطال التسلسل لا يكون منا لسائق ديني فقط نحفظ به عقيدة وجود الله . بل التسلسل باطل بذاته علميا وضروريا ، كما أن الله تعالى موجود بذاته علميا وضروريا ، وسلسلة الملل الممكنة المحتاجة إلى علة إن كانت منقطعة في أي مرحلة من مراحلها الماضية بالانتهاء والاستناد إلى العلة الواجبة غير المحتاجة التي هي الله ، فهي موجودة . وإن كانت سلسلة الملل في جانب الماضي لكل واحد من الكائنات تستمر ممكنة أي محتاجة إلى العلة ولا تأتي لها نهاية - والتسلسل الباطل إنما يكون في مثل هذه السلسلة غير المتناهية - فالسلسلة إذن غير موجودة بجميع أجزائها إلا في خيال المفرمين بالضلالات .

فالنفلون عن بطلان التسلسل بينون وجود الكائنات على أسباب تقدمتها في الوجود، كما بينون وجود تلك الأسباب على أسباب قبلها بدرجة وقبل معلولها بدرجتين ، وهكذا دواليك ، إلى أن تتخيلوا وراء كل كائن مشهود سلسلة موجودات لانهاية لها متغلغلة في أعماق الماضي يستند كل واحد منهما إلى ما قبله من الموجودات ويستفيد وجوده من وجوده المستفاد وجوده أيضا من وجود متقدم آخر . في حين أن جميع هذه الأمور المتقدمة على ترتيب قدمها لا وجود لها إلا مستعارا غير أصلي ولا مُنته إلى أصلي يصحح هذه الاستعارات كالجنية الذهب في المثال السابق المتداول بعينه بين أيدي المستقرضين المتقدمين على مراتبهم في التقدم من غير انتهاء إلى مالك يملكه بغير صورة الاستقراض ، ومثله الجنية المعين من الذهب المنتمل بين أيدي المداولين في البيع والشراء... هل يمكن استمرار هذا الانتقال وذلك التداول في ماضي ذلك الجنية المعين من غير انتهاء إلى استخراجها من منجمه وضربه على شكل من أشكال السكوكات مع خط من خطوطها أو نقش من نقوشها . فإذا لم تسبق في تاريخ هذا الجنية الذهبي حالة غير الانتقال والتداول من يد إلى أخرى ، فذاك الانتقال والتداول لأصل له لاستمرا ولامرة واحدة بل لا وجود لهذا الجنية المتداول المسكوك الذي لم يسبق تداوله بين الأيدي ضرب السكة عليه ولا استخراجها من معدنه ، وذلك لأن كون تداوله بين الأيدي لانهاية له على طول الماضي يمنع الزمن عن الوصول إلى حالة ضرب السكة عليه فضلا عن استخراجها من المنجم . فكان استمرار حالة التداول في ماضيه إلى مالا نهاية له أو بالأصح إلى مالا بداية له أغناه عن الأصل والنشأ وقام مقامهما . ولكن الحقيقة انه لا أصل أيضا لانتقال هذا الجنية الذي لا وجود له ، بين أيدي المداولين ، لأن وجوده عند المداول الأخير يتوقف على وجوده من قبل عند المداول الذي سبقه بدرجة واحدة ووجوده عنده على وجوده عند المداول السابق بدرجتين وهلم جرا . ولم تكن هذه التوقيفات مقضية الحاجة أبدا ، فتبقى منتقلة من حوالة سابقة إلى حوالة أسبق ومن تعليق إلى تعليق وتعويق . ولو كانت سلسلة هذه

التعليقات مربوطة بذمة المستقبل لمان الأمر وكان لها معنى مقبول^(١) ولكنها تعليقات وانتقالات من الماضي القريب الفارغ إلى الماضي البعيد الفارغ فيكون منهاها عديم وجود هذه السلسلة إلا في الخيال الخادع ، كأن يقال : لو كان يزيد أم ولدته كان زيد موجودا ، فوجوده يتوقف على وجود أمه ووجود أمه يتوقف على وجود أم أمه ، وهكذا تُتصور سلسلة أمهات لا تنتهى فى أى مرحلة من مراحل القدم إلا مولودة من أم .. ومثلها سلسلة آباء غيرُ منتهية فى آيينا آدم المستند وجوده إلى خلق الله من غير أب وأم . والمقصود من المثال تصور سلسلة أمور لا يوجد التأخر منها إلا موقوفا على وجود المتقدم .. فهاهى موجودات بل موقوفات الحكم بوجودها على وجود موقوفات مثلها . فهذا موجود إن وجد قبله ذاك وذاك موجود إن وجد قبله ذاك وهكذا جميع مراحل السلسلة لا وجود لها مقطوعا بل مشروطا بوجود آخر قبله لا يقطع بوجوده أيضا إلا مشروطا .. وما دامت السلسلة مشروطة من ناحية أخرى بأن لا تنتهى إلى مرحلة موجود مضبوط بالضبط لا مشروط بالشرط الذى لا تحقق له أبدا وتحققه يتوقف على انتهاء السلسلة المشروطة بعدم الانتهاء . وقد أكثرنا الأمثلة لإيضاح المسألة ، فإن لم تنته السلسلة فى مثال الآباء والأمهات فى آدم وحواء كما هو مذهب المصريين من أذنان داروين القائلين بإضافة الحيوانات من القروء وغيرها إلى نسب الإنسان فلا بد أن تنتهى سلسلة التولد فى مرحلة من المراحل إن لم يكن المنتهى مرحلة الإنسان فرحلة الحيوان أو الأبد منه أيضا ... لا بد أن تنتهى سلسلة المحتاجين فى الوجود إلى التولد من شئ . والتطور من حالة ، أو بالأعم المحتاجين إلى علة موجودة . ولا وجود للسلسلة التى لا نهاية لها إلا فى خيال الغافل الذى يظنها موجودة وقاضية حاجتها إلى علة الوجود من عدم

[١] وسيعلم القارىء فى مكان آخر من الكتاب أن التسلسل فى جانب المستقبل يختلف عن التسلسل فى جانب الماضي الذى نحن بصدد إبطاله ، ويعلم هناك أيضا سبب هذا الاختلاف .

تناهيا الذي لا فائدة فيه غير إطالة مراحل الوجود وعلاوة الوجد إلى الوجد ،
لا مراحل الوجد .

والحقيقة المجردة من الخيال أنه لا وجود لأجزاء السلسلة لا أصليا ولا مستمارا
لعدم انتهاء الاستمارة في أى جزء من الأجزاء إلى موجود غير محتاج في موجوديته
إلى استمارة الوجد من غيره . ولو انتهت انقطعت السلسلة فيه وما احتاجت إلى
إحالتها على ذمة الانهائية إخفاء للوجود المفقود بين أجزائها . ولهذا قلنا في أول الكلام
إن التسلسل عبارة عن لعبة لعبها الشيطان في عقول النافلين ليستخرجوا الموجود من
المعدومات التي فرضوها غير متناهية ... يتصورون كأنهم إن لم يحصلوا على علة
الوجود المنشودة من معدومات تصل إليها أذهانهم فربما يحصلون عليها في معدومات
لا تصل إليها أذهانهم لبعدها وكثرتها .

وإذ لا وجود لسلسلة أسباب يتخيلونها ممتدة في أعماق الماضي يكون وجود المتقدم
فيها سبباً لوجود التأخر إلى أن يأتي دور السبب الأخير المتصل بالكائن المشهود الذي
كنا وقفنا أمامه في أول الكلام نبحث عن سبب وجوده .. فلا صحة لوجود ذلك
السبب ، ويلزم منه أن لا يصح وجود السبب الذي هو هذا الكائن المشهود والموجود
رغم عدم وجود سببه .

والعقل التابع للتجربة التي تحاول البحث عن علة وجود الكون المحتاج إليها
لإمكانه ، في إمكانات مثله محتاجة إلى علة الوجود ولا تجدها فتزبد في خياله عدد المكنات
التي بحثت عن علة وجود الكون فيها ، إلى ما لا نهاية له ، ثم تحاول التفتيش عن العلة
المنشودة في هذا العدد الغير المنتهى من المكنات فلا تستطيعه .. ولكن هذا العقل المقيد
بالتجربة يقول لصاحبه لو استطعت التفتيش في غير المنتهى لوجدت ما تنشده فلا تيأس
من الحصول عليه ما دام عدد المكنات التي تأخذ علة وجودها في خيالك بمضها من

بعض ، لانهاية له .. فيفلط هذا العقل القيد بالتجربة التي عجزت عن القيام بتمام واجبها ، ويُفْلَظُ صاحبُه .

أما العقل السليم الحر فلا يصعب عليه الحكم بعدم وجود العلة اللازمة لوجود الكون بين سلسلة الآحاد الغير المتناهية من الممكنات الموجودة في خيالك والآخذة علل وجودها بعضها من بعض ، قياسا على عدم وجود هذه العلة في السلسلة المتناهية ، لاشتراكهما في بقاء آحاد كل من السلسلتين المتناهية وغير المتناهية غير مقضية الحاجة إلى علة الوجود مهما زاد عددها أو بالأصح مهما زيد عددها في الخيال - ومعنى هذا أن آحاد السلسلتين المتناهية وغير المتناهية غير موجودة في نفسها فضلا عن صلاحية واحد من تلك الآحاد لأن يكون علة وجود الكون المنشودة ، والباحث عنها في سلسلة الممكنات التي رتبها في خياله لا يجدها إلا محتاجة إلى علة فيطيل السلسلة عبثا وينقل نظرها من علة إلى علة تتقدمها ، وكلها محتاجة إلى علة الوجود أى غيلة غير موجودة .
والعقل السليم الحر يفهم ما لم يفهمه العقل القيد بالتجربة فيحكم - من غير حاجة إلى التفتيش - بعدم إمكان وجود العلة المنشودة لوجود الكون ، في الممكنات المتسلسلة الموجودة في الخيال المحتاجة هي الأخرى إلى علة الوجود . وجماع خطأ الباحث عن علة الوجود في سلسلة العلل المحتاجة إلى علة ، مؤملا قضاء هذه الحاجة في سلسلة لانهاية لها إن لم يقض في سلسلة متناهية .. أن هذا الباحث يؤمل استخراج الوجود من ممدومات لانهاية لكثرةها . فيلزم أن لا يكون هذا الكون المشهود موجوداً إن لم يكن له علة الوجود غير ما يتوهم الغافلون وجوده في ضمن التسلسل الباطل الفارغ عن وجود أى شئ ، وهم يظنونهم مملوءاً بموجودات غير متناهية يعتمد بعضها على بعض فيفهم العقل السليم المؤيد بهداية الله ما في ظنهم من الخطأ الفاحش ويُصدر حكمه من غير حاجة إلى الوقوع في دوولاب التسلسل لتجربة ومعاينة ما فيه من الترهات البسباس .

وهذه معجزة العقل الحر إزاء عجز العقل التابع للتجربة العاجزة عن تعقيب سلسلة لانهاية لها.. إزاء العقل العاجز التابع للعاجز ثم المجترى رغم عجزه عن التجربة ، على الحكم بوجود هذه السلسلة غير الموجودة ثم الحكم بتضمن تلك السلسلة المدومة لوجود علة الكون ... هذه معجزة العقل غير المقيد بالتجربة ، معجزته الناطقة بكون العقل أقوى وأفضل من التجربة ، الذي جعلنا إثباته من أعظم مقاصدنا في هذا الكتاب.. يتجلى حصول هذا المقصود العظيم في ضمن السى لكسب قضية من أعظم القضايا التي عتاز هذا الكتاب بحلها وأعنى بها إبطال التسلسل فيتجلى هذان المقصودان العظيمان للأعين في وقت واحد متصلين بعضهما ببعض .

هذا إيضاح ما في تسلسل الملل إلى غير نهاية من البطلان وحسبي إبطال هذا النوع الخاص فيما أنا بصده من إثبات الواجب كما أشرت إليه من قبل أيضا . وزيادة على هذا فإن الأستاذ الكبير التركي مؤلف كتاب « اضمحلال مذهب الماديين » عزاه إلى « رونووى به » مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة أنه أبطل في كتابه « فلسفة التاريخ التحليلية » - عند انتقاده لمذهب التكامل وبيانه الفرق بينه وبين مذهب الخلق من حيث أن الأول لا يضع مبدأ للكائنات في جانب الماضى والثان يضعه - دعوى تسلسل الحادثات من غير أن يكون لها مبدأ ، وقال إنه بمثابة فرض عدد غير متناه موجود فعلا وحقيقة ، وإنه تناقض . لأن المدد إن كان موجودا حقيقة فلا يكون غير متناه وإن كان غير متناه فلا يوجد إلا في الذهن ، فيُضم واحد دائما إلى المدد في الذهن ولكن لا يوجد هذا المدد حقيقة « ولعل وجه التناقض في وجود عدد فعلا وحقيقة غير متناه ، أنه يمكن ضم واحد في الذهن إلى ذلك المدد اللامتناهى الموجود في الخارج ، فيلزم من قبوله الضم أن لا يكون غير متناه لأنه غير مضموم أقل منه مضموما ، وقد كنا فرضناه غير متناه ، وهذا هو التناقض .

الحاصل أن غير المتناهى لزمه أن لا يكون لزيادة شيء فيه أو نقص شيء عنه ،

أى تأثير فى كميته فلا يزداد بالزيادة ولا ينقص بالنقص ويتساوى الحالان عليه ، وهو تناقض لعدم كون الزيادة زيادة والنقص نقصا . فإن كان للزيادة والنقص تأثير فيه - ولا سيما للزيادة - فهو متناه يستكمل نقصه بالزيادة ويزيده النقص نقصانا وقد فرضناه غير متناه فهذا خلف وتناقض .. وإلى هذا الحاصل يرجع البراهين المرتبة لإبطال التسلسل كبرهان التطبيق وغيره وكله لإبطال لغير المتناهى . ويمكن إلحاق قولى هذا المستنبط من كلام « رونووى » ولا سيما قولى من قبل فى إثبات عدم إمكان أن يكون غير المتناهى مؤلفا من أجزاء متناهية ولا من أجزاء غير متناهية .. يمكن إلحاق هذه الأقوال بتلك البراهين المبطله للتسلسل مطلقا^(١) كما أن قولى الذى أطلقت أنفاسى فيه وفى تمثيله بسلسلة الأصفار وسلسلة الاستقراض وسلسلة الاستناد وغيرها، برهان تحليل لإبطال تسلسل الملل الذى بطلناه متفق عليه بين الفلاسفة القدماء والمتكلمين .

والذى ذهب إليه الفيلسوف الغربى الحديث رجوع إلى مذهب علماء الإسلام المتكلمين المختلفين عن الفلاسفة القدماء فى اشتراط استحالة الأمور اللامتناهية بشرط ترتيبها واجتماعها فى الوجود ، ومذهب المتكلمين استحالة الأمور اللامتناهية الموجودة فعلا من غير اشتراط ترتيبها واجتماعها فى الوجود .

ونقل المؤلف التركى المار الذكر عن « رونووى » أيضا أنه أثبت فى كتابهسمى « مونا دولوزى » استحالة وجود الأمور اللامتناهية فعلا . ولا أدرى أنه ذكر فى كتابه هذا لإبطال وجودها ما زاد على ما ذكره فى كتابه السابق . أما المتكلمون فطريقهم فى إبطال اللامتناهى إجراء برهان التطبيق عليه الذى نقبوا فى تدقيقه

[١] ومن العجب المدهش أن كاتب المقالة من باريس إلى لجنة المباراة الصحفية بالقاهرة والفائز منها بالجائزة الأولى ، كان يرى هذا الباطل المتوصل به إلى إغناء العالم عن وجود الله ، أمضى تسلسل الملل إلى غير نهاية ، أدل على قدرة الله تعالى اللامتناهية . كما سبق ذكره (الجزء الأول ١٩١)

وأممها في الكلام إمها بما يمل قارىء هذا الزمان . لكنى أذكر له طريقا موجزة سهلة التناول فأقول : لو وجد أمور غير متناهية فعلا لأخذنا شيئا منه ثم قارننا الباقي بالمجموع المأخوذ منه فإن تساويا في المقدار كان الجزء مساويا للكل أو الناقص للزائد وكلاهما محال متضمن للتناقض وإن نقص الباقي عن المجموع لزم تنهى الناقص وهو ظاهر وتنهى الزائد أيضا لكونه زائدا على الناقص بمقدار مأخوذ متناه ، والزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه .

لا يقال لانسلم بلزوم تنهى الناقص حتى يترتب عليه تنهى الزائد أيضا لإمكان أن يكون الزائد والناقص غير متناهيين مع كون أحدهما أكبر من الآخر . لأننى أقول اللامتناهي يأتى أن يكون صغيراً أو ناقصاً فالقول بكون الزائد والناقص غير متناهيين رجوع إلى القول بتساويهما فيلزم إما أن لا يكون الزائد زائداً والناقص ناقصاً وهو تناقض ، أو يلزم تنهى الناقص أولاً ثم تنهى الزائد كما ذكرنا وهو تناقض أيضا لكونه خلاف المفروض الذى هو وجود أمور غير متناهية .

فتبين من هذا أن تسلسل العلل الذى واجهنا إبطاله لإثبات الواجب مستحيل بوجهين الأول استحالة وجود أمور غير متناهية مطلقا حيث يبطله برهان التطبيق الذى اختصرناه آنفاً ، والثانى استحالة وجود شئ معلقا بوجود سلسلة أمور كل جزء منها معلق وجوده على وجود ما قبله سواء كانت سلسلة المعلقات متناهية أو غير متناهية ، لعدم استناد وجود أى منها إلى علة موجودة ناجزة الوجود بل موجودة بشرط وجود علة لها أيضا قبلها . وسلسلة كهذا لا توجد إلا فى الخيال لعدم تحقق علة وجودها . وعدم التحقق يظهر جليا فى السلسلة المتناهية ، فيفهم منه عدم التحقق فى السلسلة غير المتناهية أيضا إذ لا فرق بينهما سوى كون علل الوجود الخيلة متناهية فى السلسلة المتناهية وغير متناهية فى غير المتناهية . ومعلوم أن عدم التناهي فى عدد الخيلات لا يجعلها موجودة حقيقة .

هذا، ويمكن أن يذكر في تسلسل العلل الممكنة إلى مالا نهاية له الذي عُدنا بإبطاله هنا أكثر من تسلسل أمور غير متناهية مطلقا، محذور آخر غير بطلانه في ذاته وعدم إمكانه لتضمنه عدم وجود تلك العلل المفروض وجودها، ولاستلزامه محالات أخرى كما بينا كل ذلك فيقال :

لو كان كل حادث في العالم يستند إلى علة وتلك العلة إلى علة أخرى وهلم جرا إلى أن تتسلسل العلل الممكنة ولم تنته إلى العلة الأولى الواجبة التي لا تحتاج إلى أخرى والتي تنتهي فيها السلسلة، فمع عدم إمكان هذا التسلسل لو صرفنا النظر عنه وفرضناه ممكنا لكانت العلل التسلسلية كلها عللا حقيقية مختلفة يمكن أن يهدم بعضها ما بناه بعض ولا تبقى رابطة منتظمة بين ماضى العالم وحاضره وغايه . أما على تقدير انتهاء العلل واستنادها جميعا إلى علة واحدة حقيقية فيكون ما عداها من العلل التأخرية المترتبة عللا عادية متوسطة جارية على الخطة التي رسمتها العلة الأولى الحقيقية وهي تبقى لكونها واجبة حين نزول العلل السائرة بمضها إثر بعض ، وتبقى هيمنتها على الكائنات فتركز الوحدة في الحكم والتدبير والتقدير ويدوم الانتظام والانسجام .

اعتراضات « كانت »

ثم إن الفيلسوف « كانت » كما انتقد دليل إثبات الواجب الذي عدينا بتقريره وإيضاحه والدفاع عنه ، بتوقفه على إثبات بطلان التسلسل في العلل الممكنة إلى مالا نهاية له وإدعاء امتناع إثباته - وقد أثبتنا نحن بطلانه ولله الحمد بما لا تبقى بعده شبهة لما قل وذكرنا أيضا رد الفيلسوف « رونووييه » في هذه المسألة على « كانت » - هذا الفيلسوف أعني « كانت » كما انتقد هذه النقطة من الدليل المذكور قريبا ومفصلا ، انتقد منه المقدمة القائلة بأن لكل حادث علة، مدعيا أن تلك المقدمة لا قيمة لها في غير المحسوسات.

وهذا يُعَدُّ طعنًا من الفيلسوف « كانت » من غير مبرر، في كلية مبدأ العلية الذي أجمع عليه العقلاء، كما عاب ذلك عليه جمهور فلاسفة الغرب لا سيما « رونووي » به « مؤسس الفلسفة الانتقادية الحديثة ».

وأنا أقول : هذا الاعتراض الموجه إلى صلب أشهر دليل لإثبات وجود الله والذي لو صح لقضى عليه ، يجب أن نقف في تدقيقه وقفة الاهتمام . والذين نقلوا اعتراض « كانت » ليجيبوا عليه ويدافعوا عن الدليل اجتزأوا بعدم تسليم اختصاص مبدأ العلية بالعالم المحسوس . ونحن نؤكد أولاً أن دليل إثبات الله يقوم على أساس مبدأ العلية . فإذا تخيّلنا القضية القائلة بأن لكل حادث علة عن دليل وجود الله وقطعنا صلتها به ينهار الدليل من أساسه . لكن هذه النتيجة أعنى قطع صلة العلية بمسألة وجود الله لا إمكان لها لكونها تؤدي في وجود الكائنات إلى الرجحان من غير مرجح الذي يتضمن التناقض، فهل وجود العالم الذي لا ضرورة فيه لكونه من الممكنات القابلة للوجود والعدم على السواء ، مستغن في وجوده من علة ترجح له الوجود ؟ وإذن فما هو دور مبدأ العلية الذي اعترف به العقلاء، في المطالب الفلسفية ؟ .

ثم إننا نلفت إلى ما في هذا الاعتراض من الغموض والإيهام . فإذا مراد « كانت » من ادعاء أن مبدأ العلية ليست له قيمة في غير هذا العالم المحسوس ؟ واللازم الضروري أن يجرى مبدأ العلية القائل بأن لكل حادث علة، في كل حادث فلا يحدث حادث من دون علة لحذوئه . فإذا يكون إذن تملق اعتراض « كانت » الفرق بين المحسوس وغيره بهذه القضية المأخوذة في دليل إثبات الله ؟ أليس في العالم المحسوس حادث ؟ فإن كان واحتاج إلى العلة باعتراف « كانت » في المحسوسات ننقل الكلام إلى علتها وإن كانت حادثة أيضاً ومحسوسة احتاجت هي أيضاً إلى علة . وهكذا حتى تنتهي إلى علة قديمة لا تحتاج إلى علة وهو المطلوب أو تتسلسل العلل الحادثة إلى غير نهاية . وقد علمت أن هذا التسلسل محال .

وإن كان مراد « كانت » من اعتراضه أن العلة القديمة التي تنتهى إليها الملل الحادثة لقطع التسلسل، خارجة عن العالم المحسوس وكان معنى هذا إحداث شرط من عنده في مبدأ العلية هو كون العلول والعلّة كلاهما من المحسوسات ، فمع أن هذا الاشتراط لا مبرر له غير محاولة الاعتراض على أدلة إثبات الله ، يرد عليه أن سلسلة الملل الحادثة المحسوسة المحتاجة إلى علة ، تكون متضمنة لاحتياجات غير مقضية ما لم تنته إلى علة قديمة غير محتاجة وإن لم تكن هذه العلة القديمة نفسها من العالم المحسوس . ومعنى كون تلك الاحتياجات غير مقضية عدم وجود سلسلة الملل الحادثة في نفس الأمر حتى ولا علة واحدة منها (وقد أوضحنا ذلك بأمثلة عدة تزيل كل شبهة في بطلان هذا التسلسل ، فضلا عما أريناه من نموذج الباطل في السلسلة التناهيّة) فإذا لم يُنتقل من هذه الحوادث التسلسلية المحتاجة إلى قديم غير محتاج ، كما ادعى « كانت » لعدم كونه من المحسوسات التي هي محل تطبيق مبدأ العلية على زعمه ، لزم أن يبقى الحادث المحسوس الذي بحثنا عن علته من غير علة ، فلا يجرى مبدأ العلية بالنظر إلى الشرط الذي بنى عليه « كانت » اعتراضه ، في العالم المحسوس أيضا، في حين أنه معترف بجريانه فيه ومدع لاختصاصه به وهذا خلف .

ولا يستطيع « كانت » أن ينهض من تحت هذا النقد القاسى المردد بين ضرورة الاعتراف بوجود علة قديمة محسوسة أو غير محسوسة وبين لزوم بقاء الحوادث المحسوسة التي يسلم كانت بحاجة إلى العلة ، من غير علة . وخلاصة انتقادنا أن حصر مبدأ العلية في المحسوسات لا ينفع كانت في نقض الدليل الذي أقنأه لإثبات وجود الله .. لا يستطيع النهوض من تحت هذا النقد إلا إذا اعتبر تسلسل الملل الحادثة إلى غير نهاية محتاجة إلى العلة ، علةً وادعى كون التسلسل في الملل لم يثبت بطلانه كما بنى عليه اعتراضه الأول ، وذلك خطأ آخر منه فضلا عن خطئه في جمل هذا الاعتراض الثانى المتعلق بمبدأ العلية اعتراضا مستقلا عن اعتراضه الأول المتعلق بالتسلسل .

ومن اعتراضات « كانت » الغريبة أن قضية « الله موجود » إن كانت من القضايا التحليلية^(١) فلا يزيد محمولها شيئا على موضوعها وإنما يكون بمثابة التكرار ولا تفيد إقامة الدليل على قضية كهذه فائدة . وإن كانت من القضايا التركيبية التي يلزم أن تكون منها القضايا المطلوب إثباتها فلا استحالة في نفي محمولها عن موضوعها لعدم استلزامه التناقض وإنما لزوم التناقض عند نفي المحمول عن الموضوع خاص بالقضايا التحليلية .

والاعتراض موجه إلى قولنا « الله موجود » أكثر من أن يكون موجهها إلى دليله فيعد اعتراضه عليه « معارضة » على التعبير المعروف في علم آداب البحث والمناظرة وهي إقامة الدليل على ضد الدعوى المثبتة بالدليل من غير تعرض لدليل المثبت . فيكون تعلقها بالدعوى مباشرة وبالدليل مصادمة .

ثم إن هذا الاعتراض أورده « كانت » على الدليل الوجودي من أدلة وجود الله المستنبط من مفهوم « الله » المتضمن لجميع الكمالات فيلزم أن يكون موجودا لأن الوجود كمال . وقد تمسك به غير واحد من فلاسفة الغرب وفيهم الفيلسوف ديكارت ولم يخل من غرابة التفكير ، كما سيجي بيانه ، ومن أجل ذلك لا نستغل هنا بذكره ولا بذكر الاعتراضات الموردة عليه . إلا أنه لما كان اعتراض « كانت » عليه من قبيل معارضة الدليل بالدليل ومع هذا فهي تمس دعوى ديكارت التي هي دعوانا أيضا ،

[١] وهو يسمى القضايا التي يدخل تصور محمولها في تصور موضوعها أو تصور موضوعها في تصور محمولها أو تصور كل منهما في تصور الآخر ، قضايا تحليلية وبعد أكثر البديهيات منها ويسمى القضايا التي لا يدخل شيء من تصور موضوعها أو محمولها في تصور الآخر ، قضايا تركيبية . وبسبب دخول أحد طرفي القضايا التحليلية في الآخر لا تجوز المناقشة فيها إذ يكون إنكارها مستلزما للتناقض ، والمعروف عند المنطقيين أن القضايا التي يسميها « كانت » قضايا تحليلية قضايا لفظية خالية عن الحكم كالتصايد المؤلفة من التعريف والمعرف ولا شك أن قولنا « الله موجود » ليس من هذا القبيل

أكثر من مساهمها الدليل كما أشرنا إليه ، كان من واجبتنا أن لا نُنفصل اعتراض كانت هذا أيضا من غير جواب فنقول :

قد ذكرنا أن دليل ديكارت هذا الذى اعترض عليه كانت لم يكن خالياً من الغرابة وسلباً من المآخذ .. ولكن اعتراض كانت عليه أغرب منه لأنه إن صح فلا يقف عند مدّ الطريق في وجه إثبات هذا المطلب أعنى قولنا : « الله موجود » بحسب ، بل يسد الطريق في وجه كل قضية يُطلب إثباتها ضرورياً ، بتطبيق ما قاله هو نفسه اعتراضاً على قولنا « الله موجود » عليها . لأنها إن كانت من القضايا التحليلية فلا يزيد محمولها على موضوعها وإنما تكون بمثابة التكرار ، ولا تفيد إقامة الدليل على قضية كهذه فائدة . وإن كانت من القضايا التركيبية فلا استحالة في نفي محمولها عن موضوعها لعدم استلزامه التناقض^(١) وإنما حصول التناقض عند نفي المحمول عن الموضوع خاص بالقضايا التحليلية . وخلاصته أن القضية التحليلية لا يفيد إثباتها فائدة والقضية التركيبية لا يمكن إثباتها ضرورياً لإمكان نفي محمولها عن موضوعها دائماً ، في حين أن إثبات القضية إثباتاً ضرورياً يتوقف على استحالة هذا النفي كما في القضية التحليلية . والجواب أن نفي المحمول عن الموضوع في قضية « الله موجود » إن لم يستلزم التناقض مباشرة أى بالنظر إلى عدم اعتبارها قضية تحليلية ، لكن الدليل الذى أقنأنا عليه أسفر عما في هذه القضية من التناقض في تصور وجود العالم ، مرة في لزوم الرجحان من غير

[١] فيه أن نفي المحمول عن الموضوع في قضية « الله موجود » إن لم يستلزم التناقض مباشرة أى بالنظر إلى عدم اعتبارها قضية تحليلية ، لكن الدليل الذى أقنأنا عليه أسفر عما في نفي هذه القضية من التناقض في تصور وجود العالم ، مرة في لزوم الرجحان من غير مرجع إن كان وجوده من غير علة ، ومرة في تسلسل الملل إن كان وجوده لهلة محتاجة إلى علة . وقد سبق ردنا على نقد « كانت » الموجه إلى هاتين النقطتين

مخرج ، إن كان وجوده من غير علة ومرة في تسلسل العلل ، إن كان وجوده لعله محتاجة إلى العلة . وقد سبق ردنا على نقد كانت الموجه إلى النقطتين المذكورتين .

وأنا الذي يرى القارى تحمكى في هذا الكتاب بالفيلسوف « كانت » أحسن من اعتراضه هذا أنه ينكر المطلق الصورى الاستنتاجى ولا يعترف إلا بالمطلق الاستقرائى (١) فكانه يدعى انحصار القضايا الضرورية التى يستحيل خلافها في البديهيات . أما القضايا الثابتة بالدليل فلا تبلغ مبلغ الضرورة كالمسائل الثابتة بالتجربة . من هذا أنكر ثبوت وجود الله بالدليل العقلى النظرى وكان يعميل إلى إثباته بالتجربة لو لم يتمذر ، ولو أمكن إثباته بها كان إثباتا لا يفيد اليقين الضرورى الذى ينشده مثبتو وجود الله . فاليقين الضرورى لا يكتب عنده بالدليل وإنما يستفاد من نفس بعض القضايا وهى القضايا التحليلية .

ونحن المعترفين باليقين البرهانى علاوة على اليقين البديهى نقول مع الفيلسوف الكبير « لينتز » : « إن اليقين البرهانى عبارة عن اليقين البديهى الذى ينطبق على حقائق متعددة بدلا من انطباقه على حقيقة مفردة » كما فى « المطالب والمذاهب » .

ومن اعتراضات « كانت » الغريبة التى لا تتناسب مع مركزه في الفلسفة أن واجب الوجود الذى يثبتته الدلائل السكيانى — وهو ما ذكرناه وعولنا عليه — لا يدل على وجوب وجود الله الذى هو الأكل لاحتمال أن يكون الواجب وجوده اللازم للدليل مجموع الكائنات أو المادة .

وفيه أن مجموع الكائنات إن لم يكن حادثا فعلى الأقل يشتمل على الحادثات ، والمجموع المركب من الحادث وغيره لا يمكن أن يكون قديما بله أن يكون واجبا . أما المادة فقد كان الماديون قبل النظرية الجديدة القائلة بقاء المادة يدعون أزليتها وأبديتها

[١] وإنك ترى في هذا الكتاب النقل عن كانت في البناء على المطلق الصورى الذى هو المطلق الحقيقى الكبير ، والحق أن في فلسفته اضطرابات .

وكفا نحن لا نسلم لهم بذلك، مع أن الأزلية والأبدية لا تستلزمان وجوب الوجود، بل فيها ما ينافي الوجوب وهو احتياجها إلى الصورة وعدم وجودها مستقلة عنها فكيف يكون الأكل هو هذه المحتاجة ؟ ثم إن المادة قابلة لا فاعلة والمقصود من دليل إثبات الواجب هو البحث عما يكون علة أولى لوجود الكائنات ومبدأ له . وما هو الفائدة في إثبات وجوب وجود المادة التي ليس من شأنها الخلق والإيجاد لكون المطالبة من أخص أوصافها عند جميع أهل العلم ، فلو أن المادة فرض كونها واجبة الوجود - وهي بهذه الحالة - لكننا في حاجة إلى إثبات واجب آخر له مؤهلات الخلق والإيجاد وهو الذي يدل الدليل على وجوب وجوده بدافع العملية ، ولا يدل على وجوب وجود شيء لا يسمن ولا ينفي في قضاء حاجة الكائنات إلى علة وجودها . فالمادة تكون مادة الوجود للكائنات ولا تكون علة الوجود لها بمعنى موجدتها .

« ديكارت » و « كانت »

اعلم أن الرأي العام بمصر المثقفة ثقافة جديدة أخطأ ولا يزال مخطئا إلى نشر هذا الكتاب في تلقى فلسفة رجلين من أقطاب الفلسفة الغربية . وهما « ديكارت » الفرنسي و « كانت » الألماني . ومعنى هذا أن فلسفتيهما أو بالأصح أن فهم المثقف المصري لفلسفتيهما كان من أهم أسباب ضلاله في فهم موقف الدين من العقل والعلم، ذلك أنه تعلم من فلسفة « ديكارت » أن يشك في كل شيء حتى في دينه حتى في وجود الله ، وتعلم من فلسفة « كانت » إبعاد العلم والعقل النظري من المسائل الدينية . وليس له أى معذرة في تعلمه الأول أعنى خطأه الأول وإن كان له بمض المذرف في تعلمه الثانى وأعنى خطأه الثانى، لأن فلسفة « ديكارت » ليست مما ينبغي أن يعبر عنها بفلسفة الشك ولأن ديكارت زعيم الشاكين والمشككين للناس في الله ، بل هو بالعكس في طليعة المؤمنين بالله

الموقنين إيقاناً يجعله أساس العلم ، بله أن يجعل الإيمان بالله منافياً للعلم مع الجاهلين الجاهلين . وإني جد معجب بإيمان هذا الرجل العظيم الذي يكفيك شاهداً لعظمته في إيمانه وعلمه قوله :

« إن الله مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود وهو مبني اليقين النظري : فنحن نعرف وجود الإدراك ووجود الله الذي يُستنتج منه بلا واسطة معرفةً بديهية : وأما وجود العالم فإنما نعرفه بالصدوقية الإلهية « ورأسيته » ^(١) الطالب والمذهب « أبولثرانه » ص ٦٨ من الترجمة التركية .

وهذا الرجل من كمال إيمانه بالله لا ينتقل إلى إدراك وجود الله من وجود العالم كما هو الترتيب في الاستدلال المعروف ، بل يمكنه ويقول : « من جراء كون الله موجوداً فالذي أعرفه جلياً وواضحاً (كوجود العالم) حق » .

ويقول : « إن الله ليس خالق الوجود فحسب ، بل خالق الماهيات أيضاً ^(٢) وهو الذي خلق في ضمن خلق الماهيات الحقائق أيضاً أعنى العلاقات المنبثقة من الماهيات ، مثلاً إنه خلق المكان والفضاء وخلق مع المثلث الحقائق الهندسية المنبثقة من هذه الأمور ^(٣) كساواة زوايا المثلث الثلاث لقاعدتين » الطالب والمذهب ص ٢٦٢ .

[١] يقول : إن لنا ميلاً لا قبل لنا برده يدفعنا إلى التصديق بوجود الأجسام فهذا الميل فينا من الله . فلو لم تكن الأجسام موجودة في نفس الأمر لسكان الله قد خدعنا

ويقول أيضاً : « كما أننا لا نراجع الاستدلال في كل وقت ، نضطر إلى الوثوق بما كرتنا في الاطمئنان بكوننا أدركنا الشيء الفلاني من قبل لأدراكنا كائناً ، مع أنه لا ضمان لإخلاص ذا كرتنا لنا سوى الصدوقية الإلهية . فالحاصل أن الله تعالى مبدأ اليقين » الطالب والمذهب ص ٢٦٤

[٢] رد على مذهب الفلاسفة القائلين بأن الماهيات غير مجعولة وأن الله تعالى ما جعل الشمس مشعشاً ولكن جملة موجوداً .

[٣] وإن كان « لبنتر » يستغرب هذا القول من ديكارت قائلاً : « مما يلحق بفرائب الآراء والمذاهب اسناد ديكارت خلق الحقائق الأزلية إلى الله . أجل إن الله هو أصل الحقيقة أيضاً =

وفيه أيضا نفسها: «إن ديكارت كان يعظم قدرة الله تعالى غاية الإعظام فلا يكتفى بجعل الله خالق العالم بل يجعله أيضا خالق الحقائق الأزلية وخالق القوانين المنطقية^(١) ويقول لو كان فيا وراء الله وفوق الله نظام حقيقة غير مخلوق لازم اتقياده تعالى لبعض الأشياء كما انقاد «زويتر» «لسكيتس» فإذا كانت زوايا المثلث الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين ، وإذا لم يكن جبل بدون واد ، فإنما كل ذلك لأجل أن الله شاء أن يكون كذلك » .

هذا هو «ديكارت» وهذا مذهبه العظيم في الله العظيم^(٢) أمام مسألة الشك الشائنة

= ولولا لما تحقق أى شئ؟ ولما أمكن ، ولا رب في أنه لولا الله لما تأسست الهندسة إلا أن الذى جعل الحقائق الأزلية حقائق هو علم الله وليس لإرادته مدخل فيه . «المطالب والمذاهب» ص ١٨١ أقول لا يخفى ما في قول ليبنتز الذى هو أيضا من أكبر فلاسفة الغرب من عرفان وأدب عظيمين لآراء مقام الألوهية حيث يستند جعل الحقائق الأزلية حقائق إلى علم الله بعد فك رابطتها من إرادته مع أن «الجميل» الذى هو شأن الإرادة لا يكون من شأن العلم فيلزم أن لا يكون جاعل الحقائق علمه أيضا إن لم يكن لإرادته . فكأنه يقول . لولا أن الله تعالى علم الحقائق الأزلية حقائق لما علمناها حقائق .

[١] في هذا القول عبرة كبيرة وعظة مرة للمستهينين بالمنطق من الكتاب المصريين الذين سبق ذكرهم في أمكنة من الكتاب . لأن الفيلسوف يذكر ما يذكره أمثلة لعظميات الحقائق الثابتة أزلا وأبدا . وإنى أبه أولئك النافلين على أن المنطق الذى يكبره ديكارت هو المنطق التجريدى الذى يستهينون به لأنه المنطق الأصلى الكبير الذى لا يقبل التغير .

[٢] وأما فلسفة ديكارت القائلة بقدرة الله تعالى حق على المستحيلات كما قرأته في كتاب صديق الدكتور عثمان أمين : «ديكارت» فبى وإن كانت دالة على عظمة عقيدة الرجل في الله العظيم ومثالا آخر من أمثلتها لكننا نحن لا نشأ به في هذه الفلسفة ، بل نكتفى بأن نقول مع علماء الإسلام التكمليين الذين يزنون كل ما يقولون : «إن الله قادر على جميع الممكنات» إذ لولا المحال لانهارت القضايا اليقينية البرهنة لأن براهينها تم بالانتهاء إلى المحال الباطل على فرض عدم تسليمها ، ومنها البرهان المثبت لوجود الله ، فيقال : لو لم يكن الأمر كذا لزم التناقض وهو محال فيتمى الكلام عنده .. فلو لا المحال لما تسنى لنا إثبات وجود الله بدليله . =

وموقف ديكرت منها فهي أن ديكرت لم يضمنها لإثارة الشك في كل شيء ، وكيف
تُتصور إثارة الشك في كل شيء ممن رأيت مبلغ يقينه من نصوصه التي أوردناها، وإنما
وضعها لهدم صرح الشك الذي كان الحسبان يون أسسوه في القلوب، وقد عرفت مما سبق
وستعرف مما سيأتي تسلط الحسبانبة المتوارثة من الفلسفة اليونانية على أفكار الفلاسفة
الغريبيين، لاسيما المسيحيين منهم وعرفت واستعرف تخلص فلاسفة الإسلام المتكلمين منها
قبلهم بكثير ، فكان ديكرت أول من دك دعائم الشك في الغرب وأبعده عن الفلسفة .
وكان من حداقته أنه جعل الشك نفسه الذي لا شيء يُسلم به سواء عند الريبيين ، يهدم
الشك، فقال لهم : « إني أشك فأدرك » لأن الشك نوع من الإدراك أى إدراك متردد
بين الإيجاب والسلب « ثم أدرك من هذا أنى موجود » ولو لم أكن موجودا لانتفى
شكى وإدراكى المندمج فيه بانتفاى، مع أنى قلت لكم إني أشك وأنتم معاشر الريبيين
صدقتمونى في قولى هذا . فوضع ديكرت أساس العلم تجاه داء الشك الزمن مستخلصا
دواءه من نفس الداء وحصل على أول يقين من إدراك الإنسان وجود نفسه فقال : « إن
قضية « أدرك فأنا إذن موجود » حقيقة بديهية . فليس هو الرجل الذى يشك في كل
شئ كما زعم الزاعمون عنه بل الذى استخرج حتى من الشك حقيقة متحققة .

وأفاد « لينتز » أفضل الفلاسفة النسويين إلى مدرسة ديكرت الجواب الذى وضعه
ديكرت لحل مشكلة الشك الزمنة، في هذا الأسلوب : « شكى نفسه لايسع أن أشك

ولا يقال ردا علينا : لم لايجوز أن يكون المحال بالنسبة إلينا نحن المبرهين، ممكنا بالنسبة إلى الله
القادر على كل شئ ؟ فلا يكون التناقض باطلا لعدم كون الجمع بين النقيضين محالا على الله . لأننا نقول
جوابا عليه : نعم القرآن القائل بمؤمن قدرة الله على كل شئ ، مقيد عند علماء الإسلام بكل شئ
ممكن فيستثنون المحال من « كل شئ » استثناء عقليا . والذى نسبه المحال يلزم أن يكون محالا
عند الله وعند الناس ، لأنه المحال في الواقع ، وليس بمحال ما يعجز عنه ذؤو القدرة الضعيفة .
فلولا ذلك المحال الحقيقى ولولا التناقض من أمثلته المشهورة القليلة جدا ، بأن يكون ممكنا عند الله
على مقتضى فلسفة ديكرت لا نسد طريق إثبات الواجب ، وانجر إعظام قدرة الله لهذا الحد الغير
المعقول ، إلى إعدام الله .

في وجود نفسى حتى في الوقت الذى آخذ أشك في وجود كل شئ^١ .

أجل إنديكارت هو ذلك الفيلسوف الوحيد الذى ألغى ثنائية العقل والإيمان المنتقلة من فلسفة القرون الوسطى التى تأثرت من النصرانية فأدخلت الإيمان في نظرية اليقين ركنًا جديدًا، بحجة أن العقل لا يتخلص من الحسابانية في اكتساب اليقين^(١) فيحتاج إلى دعمه بالإيمان المبني على الإرادة^(٢) وكان هذا في الحقيقة توهينًا للعقل أكثر من دعمه، لالتهامه بالعجز وتفضيل قوة الإيمان على قوته^(٣) وكان أصل دافع فلاسفة القرون الوسطى إلى هذا المذهب تأثرهم بالنصرانية المتنافية مع العقل فزين لهم الخط من مرتبة العقل لتسلم النصرانية من نقده. قال « بول رانه » : يُفهم أن القرون الوسطى لم توفق في عملها ولم تستطع تأليف العقل بالإيمان فسمى لتغليب الثانى على الأول^٤ .

فجاء ديكرت فألغى ثنائية العقل والإيمان باطراح الإيمان وإعادة حقوق العقل إليه وخلّصه من الحسابانية قاضيا على الشك بصلاح مأخوذ من الشك فابتدأ به دور جديد ،

[١] كانت فلسفة اليونان ابتدأت بالحسابانية الأدبية . فقد كان « هراقليط » و « پارمنيد » و « امبادوقل » و « ذيمقراط » و « أناكساغور » متفقين على إنكار صدوقية الحواس ، ثم استختمها فلسفة « سقراط » و « أفلاطون » و « أرسطو » وبعدهم استؤنفت الحسابانية من جديد وكان أشهر رجالها « بيرون » و « كارنه آد » . وكلتا هاتين الحسابانيتين تسمى الحسابانية القديمة . ثم ظهرت نظرية « شبه اليقين » بآندوكوس و « جيجرون » ثم عقبها الحسابانية الجديدة وأصحابها « بطليموس » و « دوجيرن » و « أنه زبده م » و « أغريبا » و « سكتوس أميريكوس » . . إلى أن جاءت النصرانية فأدخلت الإيمان ركنًا في نظرية اليقين ثم ألغاه « ديكرت » كما بينا . وعادت الحسابانية بعد عهد ديكرت أيضا المتجى الأخير للعقل من الشك . وتسمى الحسابانية الأخيرة أو حسابانية « هيوم » . وليست الفلسفة المعنوية ينفيد عنها وإن اشتهر « كانت » من زعماء المعنويين ، بتقليص العلم منها . وسيجى درس هذه المباحث درسا مشبعًا إن شاء الله .

[٢] كان « سنت انسلم » يردد ويؤكد قوله : « أومن لأنهم لأنى لا أنهم أن لم أومن

[٣] أما ضم الإذعان في الإيمان الدينى المعتبر عند أكثر علماء الإسلام ، إلى التصديق المنطقي

الذى هو فعل العقل ، فذلك لم يكن منهم استصغارا لقوة العقل وذهابا إلى حاجته للتأييد بل قصدا إلى جعل الإيمان من الأفعال الاختيارية الصالحة لأن يكلف بها الإنسان .

وانتهت القرون الوسطى التى جعلت الإيمان أصلاً فى اليقين والعقل تابعاً له فكان ذلك ضربة على النصرانية طبعاً ، فظن مقلدو الغرب منا الذين تعلموا الدين أيضاً منه رغم كونهم مسلمين ، أن منهج « ديكارت » أضر بدينهم كما أضر بالنصرانية ، وهم مخطئون فى فهم موقف دينهم من فلسفة ديكارت وفى فهم حقيقة هذه الفلسفة . فى خطأهم الأول أساءوا الظن بالإسلام وفى خطأهم الثانى أساءوا الظن بالعقل واتبعوا فلسفة القرون الوسطى النائرة من المسيحية^(١) مع أننا نحن قد دافعنا لحساب الإسلام فى هذا الكتاب عن حقوق العقل طبق ما فعله « ديكارت » وسندافع أيضاً وإن كان دفاعنا عنها إزاء منكريها من طراز آخر .

فليُنظر القارىء مما فعلنا ونفعل فى الدفاع عن العقل ، بُعدَ موقفى الإسلام والنصرانية بعضهما من بعض ، وليقض العجب من غفلة الشرقيين الذين التبست عليهم النصرانية والإسلام حتى ترى بعض المعنّين منهم فى الغفلة يعميئون الإسلام بكونه محصول القرون الوسطى ، وهذا أيضاً محض تقليد منهم لحركة التجديد النائرة على النصرانية وتطبيقها على الإسلام بغير أى حق ، فإذا انتقد النصرانية نافذوها بابتنائها على فلسفة القرون الوسطى الواضحة للعقل تحت تابعية الإيمان كان لهذا النقد معنى معقول ، لكن الإسلام لاعلاقة له بالقرون الوسطى غير الاقتران الزمانى . أما فلسفته فيما كس فلسفتها حتى يصحّ القول بأن الإسلام تقدم بتجديده المعطى للعقل حقّه على التجديد الذى ابتدأ بعهد « ديكارت » .

ومن العجب أن المثقفين بمصر وفيهم بعض أقطاب الأزهر ومجلة الأزهر - كما اطلع القارىء عليهم من نماذج المستشهدات المنقولة عنهم فيما سبق - بحثوا من جديد ثنائية

[١] وفيما سبق ذكره من محاولة الأستاذ فريد وجدى تنزيل قيمة الدليل العقلى بحجة أنه يكثر فيه الخطأ ، نزعة إلى تلك الفلسفة .

العقل والإيمان التي عاشت في القرون الوسطى النصرانية ثم أماتها ديكرت وقبله الإسلام . ومما زاد في المعجب أن الثنائية القديمة كانت ضد مصلحة العقل لتأييد الإيمان والثنائية الجديدة تُحدث ضد مصلحة الإيمان أو بالأصح ضد مصلحة الإيمان والعقل معا . وقد ذكرنا كل ذلك من قبل . وكان منهج الشك المنسوب إلى فلسفة ديكرت لتأييد العقل ضد الإيمان الأعمى فبات الأساتذة النافلون منا يستخدمون ذلك المنهج لتشكيك الأذهان في مقررات العقل .

بقى أن يقال لنا كيف يألف ما قلتم عن فلسفة ديكرت إنه ألغى ثنائية العقل والإيمان بإطراح الإيمان ، مع ما قلتم عنه أيضا إنه في طليعة المؤمنين بالله ؟ والجواب أنه لم يطرح الإيمان مطلقا وإنما طرحه ركنا في نظرية اليقين وسندا للعقل في إدراك الحقائق ، فليس العقل عنده تابعا للإيمان بل الإيمان تابع للعقل . ألا يرى قوله . « إن قضية أدرك فأنا إذن موجود حقيقة بديهية ، وهذه الحقيقة لا تسقط في أي زمان بساحة الذاكرة ولا تزال غير فاقدة لبدايتها حتى تصل إلى الله فإذا وصلت إليه تُيقن أن العقل أنشئ لفهم الحقيقة ، ويتضمن هذا اليقين المقدمات المستخدمة في إثبات وجود الله أيضا » المطالب والمذاهب « ص ٦٨

قال « بول ثانه » ص ٢٤٣ « في الفلسفة الأخيرة تلزم دائما مراجعة «ديكرت» في مبتدأ جميع المطالب والمباحث . وفلسفة ديكرت وإن كانت مركبة من عناصر كثيرة مقتبسة من القرون الوسطى والمتقدمين إلا أن له طريقا يخص شخصه تماما بديما جدا وهو طريق « الاشتباه ومعيار التبين » يعنى أن يُشك في كل ما ليس بمبرهن عليه ^(١) ولا يُقبل ما عدا الظاهر بذاته أو بغيره « ثم ويدان » على أنه مبرهن عليه .

[١] نلقت الفارسي إلى هذا القيد في منهج الشك المنسوب إلى ديكرت ! فهو لا يوصي الشك في كل شيء بل في كل ما ليس بمبرهن عليه وهو المراد أيضا من المطوف « باو » في قوله =

« وفي الحق ان فلسفة القرون الوسطى أيضا تطبق هذه الطريق فيبتدى »
« سنطوماس » في « سوم أولوزيك » بإيراد سؤال « هل الله موجود ؟ ثم يقول
من غير تردد : « وليكن أجوابنا بالنفى » فيظهر أنه وضع جميع الحقائق حتى وجود الله
في موضع الشك ولم يقبله إلا بعد الجواب على الاعتراضات الموردة وبني حقيقته على أدلة
بينه . إلا أن هذه الطريق التي لا تخلو عنها أي فلسفة قد طبقها سنطوماس وسائر
الفلاسفة تطبيقا لا شعوريا . أما ديكارت فشر بها وفذلكها ووضعها في شكل
الدستور ، ومن جراء ذلك استحق أن يعد واضع الفلسفة الثاني .

« والنقطة الجديدة الثانية في فلسفة ديكارت كونه قد أخذ موجودية الإدراك
على أنها الحقيقة الأولى فشى من وجود الذهن المدرك « النفس الناطقة » قائلا :

« ولا يقبل إلا الظاهر بذاته أو بغيره » فهل يشبه هذا ما فهمه كاتب جريدة « السياسة » (انظر : ١٠٤)
من منهج ديكارت فيما كتبه عن البشة الأزهرية إلى أوروبا قائلا : « انهم سيواجهون مشقة أول أمرهم في
التوفيق بين مقتضيات هذا المنهج وما توجب عليهم دراساتهم الأزهرية وأى مشقة أكبر من أن يطالب
الإنسان ليكون بحثه عليها بأن ينكر كل ما يعرف وأن لا يثبت شيئا على أنه على إلا إذا قام
عليه دليل من التجربة والملاحظة والاستنباط » فكأن أعضاء البشة لم يبق عليهم في دراساتهم الأزهرية
شيء مما قام عليه الدليل أو لم يكن شيء مما علموه دليلا على أي مسألة ، بدليل على صحيح . ولهذا
يطالبهم الكاتب قبل أن يطالبهم الأوروبيون بإنكار كل ما عرفوه ، ولهذا أيضا سيلاقون في زعم
الكاتب أكبر مشقة في التوفيق بين المنهج الأوروبي والمنهج الأزهرى .

والكاتب يخلط منهج ديكارت بشئ من منهج الماديين والتدريبيين كما خلط الاستنباط بالتجربة
والملاحظة حيث قال : « وان لا يثبت شيئا على أنه على إلا إذا قام عليه دليل من التجربة والملاحظة
والاستنباط » فإن كان يطالبهم بمنهج ديكارت فليس منهجه إنكار كل ما عرفوه وتعلموه في الأزهر
مبرهنا عليه أو غير مبرهن ، مع أن الأزهر نفسه لا يقبل ما ليس بمبرهن عليه . وإن كان مراده
تخصيص القبول بما لم يقم عليه دليل من التجربة والمشاهدة كما هو منهج العلم الحديث فذاك غير منهج
الشك المنسوب إلى الفيلسوف ديكارت في كل ما لم يقم عليه الدليل سواء كان عقليا أو تجريبيا وهو الحق
الحقيق بالقبول أما تخصيصه بالدليل التجريبي فزيادة على الحق وبمازولة إلى ما وراءه . ثم إن منهج الشك
في كل شيء غير مبرهن عليه يتم المحربات قبل إجراء التجربة كما يتم المقولات قبل الاستدلال عليهما

« مهما كان ترتيب المعاني الذي يراد تقريره في الفلسفة فالشيء الذي يبقى حقيقة دائماً هو الشعور ، فقد أشك في وجود الأجسام وقد أشك في وجود الله وفي الحقائق الرياضية^(١) لكن لا أشك أصلاً في وجود شعوري لأن شكى في وجود شعوري شعور أيضاً والحال أن شعوري أى شكى معناه أنى موجود فإن من لا يوجد لا يشك أيضاً . وبناء عليه فأننا مدرك شاعر موجود من حيث أنى مدرك إن لم أكن موجوداً بأى حيثية .

[١] لعل هذا القول من ديكرارت المتني* عن الشك العام كان منشأ غلط الذين جعلوا الشك أساس فلسفته ، وهذا يخالف ما عزى إليه آتفا بلسان « پول ثرانه » أيضاً من كون الشك المأخوذ في فلسفة الرجل هو الشك فيما ليس بمبرهن عليه لا في كل شيء* ، فأى القولين يكون تعبيراً صحيحاً عن فلسفته؟ والجواب الذى يقطع كل شبهة في هذا الباب ولا يحجده القارئ* في غير هذا الكتاب كاشفاً عن حقيقة مسلك هذا الفيلسوف الكبير أن تمسكه بالشك العام حتى في وجود الله حتى في الحقائق الرياضية — على تعبير الفيلسوف نفسه — وتمسكه بالشك فيما ليس بمبرهن عليه ، كلاهما واقع منه ، إلا أن الثانى أى شكه فيما ليس بمبرهن عليه واقع منه على أنه لازم مذهب في إحياء حقوق العقل المضاعة قبله . والأول أى شكه في كل شيء* ، وقع منه قصد المحاربة مذهب الشاكين في كل شيء* حيث لم يجد سبيلاً إليها من غير مماشاتهم في مذهبهم . وتوضيح هذين الأمرين أن ديكرارت مجدد الفلسفة وواضعها الثانى لما نقضى على فلسفة القرون الوسطى المتأثرة من النصرانية والمستمدة قوة من إيمانها تقاوم تيار الحسابية ، وحرر العقل من تبعية الإيمان ، أزمه أن يشك في كل ما ليس بمبرهن عليه كما هو مقتضى العقل . وكان فلاسفة القرون الوسطى الذين التزموا بتبعية العقل للإيمان التزموه بدافعهم اثنين تأييد النصرانية ومقاومة الحسابية القائلة بتمذر الحصول بالعقل على اليقين والتي كانت فلسفة اليونان انتهت بقلبها على الفلسفات الأخرى كما سيأتى بيانه . وعند ذلك أى عند العودة إلى التمسك بالعقل وجد ديكرارت نفسه — كما قال پول ثرانه — أمام خصم جديد* [٢] أى الحسابية التي هي عدوة اليقين القديمة الداعية إلى الشك في كل شيء* . ورأى أن الحسابيين المتمسكين بالشك في كل شيء* لا يمكن التكلم معهم لعدم كون أى شيء* مسلماً به . عندئذ غير الشك ، فاستدرجهم الرجل من طريق الشك المطلق لالكونه مذهب بل لكونه مذهب خصومه الذين يريد القضاء عليهم وعلى مذهبهم والعارق الوحيد للتكلم . فلوشك في كل شيء* مطلقاً بمبرهن عليه أو غير مبرهن لزمه أن يشك في المبادئ الأولى أيضاً التي ترجع إليها =

[٢] مطالب ومذاهب ص ٦٦ افراً ما كتبنا هنا مع ما سبق منافى أرقام ...

« فديكارت يمشى من هذه الطريق في إثبات وجود الله ولا يستعمل الأدلة الطبيعية لا الدليل السكياني ولا دلائل العلة الغائية لأنه كما لم يُثبت بمد وجود الكائنات المادية فهو يحتاج في إثبات وجودها إلى وجود الله^(١) والذي لا يحتاج في إثبات وجوده إلى وجود الله إنما هو وجود نفسه فلا دور . فوجود نفسه المستفاد من إدراكه هو الحقيقة الأولى الثابتة ثم يترتب عليه وجود الله^(٢) ثم يترتب عليه ثبوت وجود العالم . وكيفية الترتب الأخير أن ديكارت عند ما استيقن الحقيقة الأولى الآتفة الذكر بنى حقيقتها على كونها متبينة غاية التبين . ثم قرر على قانون مأخوذ من هذا وهو أن كل ما يعرفه جلياً متبيناً فهو حق . وهذا هو مقياس التبين الذي تمسك به . ثم لاح له بمد إثبات وجود الله بواسطة إدراك وجود نفسه أن منشأ ما تبين للإنسان حقاً هو

== البراهين في النهاية مثل مبدأ التناقض ومبدأ العلية وهى البديهيات العقلية ثم لا يمكنه التخلص من الشك كما وقع للربيبين ، حتى إنه لا يمكنه أن يقول بمد قوله أشك فأنا مدرك وأدرك فأنا موجود . إذ لا يكون من حق الشاك في كل شيء أن ينتقل من وجود الإدراك إلى وجود المدرك ، بناء على أن وجود الأول يستلزم وجود الثانى ، لأن ذلك الانتقال إنما يقضى عند التسليم بقضية هى أن الإدراك لا يوجد بدون المدرك كالمثل من غير فاعل . وهذه القضية ترجع إلى مبدأ الجوهر والمرض وإلى أن العرض لا يقوم بنفسه ويحتاج إلى جوهر يقوم به ولا يوجد بدونه .. والفيلسوف « كانت » الذى اعترض على القضية الثانية من قضيتي ديكارت المذكورتين وهى قضية « أدرك فأنا إذن موجود » لم يبين اعترضه على عدم التسليم بأن وجود الإدراك يستلزم وجود المدرك ، وإلا كان اعترضاً على مبدأ من المبادئ الأولى التى لا يمتز عليها ، وإنما تكلم في محل وجود الإدراك والمدرك .. وسيجىء في هذا الكتاب بسط ذلك الاعتراض وجوابنا عليه .

[١] على عكس الترتيب في إثبات وجود الله بدليله المعروف المبني على وجود العالم .

[٢] وترتب ثبوت وجود الله على وجود نفسه عين ترتب وجود الله على وجود العالم في الاستدلال المعروف بوجوده على وجود موجد . فثبوت وجود نفسه يعقبه ثبوت وجود الله فتفتيشاً منه عن موجد ومعه الإدراك وهذا التعقيب هو مراد ديكارت من قوله المذقول عنه من قبل : « وهذه الحقيقة يعنى وجود نفسه لا تسقط في ساحة التاكدة حتى تصل إلى الله يعنى لا يشغل عنها وعن التفكير فيها من الكمال والنقصان ، شاغل حتى تصل إلى الله الذى هو الكمال المطلق .

صدوقية الله تعالى وأن الله تعالى إنما أعطى الإنسان العقل ليذكر به الحقيقة^(١) والعالم مما يتبين لنا وجوده ، وهذا التبين من الله ، فيلزم أن يكون وجود العالم حقا ، وإلا لزم أن يكون الله قد خدعنا » .

فلسفة ديكرت تمتاز بكونه أثبت وجود الله قبل إثبات وجود العالم المادى واستدل عليه من وجود نفسه الفاعلة ووجود شعوره وتمتاز أيضا بكونه بنى حقيقة وجود العالم على صدوقية الله^(٢) .

فإن قيل لم لا يبنى ديكرت حقيقة وجود العالم على معيار التبين الذى هو أيضا مما تمتاز به فلسفته ، وقد بنى عليه وجود نفسه ؟ فالجواب أنه لم يكن مثبتا وجود الله عند الاقتناع بوجود نفسه فبناء على معيار التبين ؛ وليس الحال كذلك عند إثبات وجود العالم . على أن معيار التبين إنما يفيد الحقيقة واليقين فى نفسه لا فى نفس الأمر ، بخلاف دلائل صدوقية الله ؛ فلما كان ثبوت وجود العالم قد سبقه ثبوت وجود الله فالأولى أن لا يكتفى فى إثبات وجود العالم بمعيار التبين بل يضم إليه وجود الله وصدوقيته كسبب السبب .

على أنه لا مانع من كون ثبوت وجود الله مؤيدا أيضا لما تقدمه من ثبوت وجود نفسه بمعيار التبين ، بانكشاف سبب التبين وهو وجود الله وفيضان هذا التبين إلى ذهنه منه . وهذا قول الفيلسوف : « إن الله مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود » وتأليفه بكونه قد أخذ موجدية الإدراك مع ما يلزمه من وجود نفسه المدركة ، على إنها

[١] انظر قول ديكرت هذا كيف يقضى على كلتا دعوى الأستاذ نرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده السابق الذكر فى مقدمة الكتاب من أن الدين القائل بوجود إله غير منظور لا يلتزم مع العقل وأن الحقيقة لا تدرك إلا بالشاهدة .

[٢] انظر هذا الفيلسوف الكبير الذى فتح دورا جديدا فى الفلسفة وأعاد إلى العقل كرامته واستقلاله ، كيف يكون مباهة فى الإيمان بفضل هذا العقل الحر السامى .

الحقيقة الأولى الثابتة . فهذه الحقيقة الأولى قد نزلت منزلة الحقيقة الثانية بمد انكشاف سببها بثبوت وجود الله وظهور كون وجود الله مبدءا كل علم ومبدءا كل وجود ، ولولم يكن وجوده لما كان أى وجود وأى علم . هكذا ينبغي أن يحزر مراد الفيلسوف ديكارت من الكلمات المذكورة فى بحث المعرفة من كتاب «المطالع والمذاهب» ليول ثرائه ، المقتبسة من فلسفته ومن الله التوفيق .

ومن لطيف ما يتصل بموضوع كتابى هذا من أقوال هذا الفيلسوف العظيم قوله : « ليس علم المالحد علما حقا ، لأن المعرفة المشوبة بالشبهة لا يحق لها أن تسمى علما . » وتوضح هذا القول أن التبين الذى يستند إليه كل علم ، لا يجد فى ذهن المالحد تأييدا من دليل صدوقية الله فيظل التبين فيه ضميما .

ومن أساليب ديكارت فى إثبات وجود الله أنه يقول : « إذا قلت « الله » فإنى أفهم منه جوهرأ أزليا غير متناه ولا قابل للتغير عليها أوجدنى وسائر الأشياء على تقدير ثبوتها . فمن أين يأتينى هذا المفهوم ؟ ومن حيث أنه معنى من المعانى يلزم أن يوضح منشأه . وهب أنى لكونى جوهرأ أتصور فى نفسى جوهرأ غيرى ^(١) ولكنى جوهر متناه فكيف أتصور جوهرأ غير متناه » .

وهذا الاستدلال فى إثبات وجود الله يشبه قول الفيلسوف « بوسسوئه » فى الموضوع نفسه : « من الحقائق ما هو ضرورى أزلى ، وتلك الحقائق لا تخرج من أن تكون حقا ولولم يوجد شئ من الأشياء التى تعمل فيها ، مثلا ان زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلا تحتاج هذه الحقيقة فى أن تكون حقا إلى تحقق أى مثلث فى الواقع

[١] الجوهر بمعنى الموجود المستغنى عن المحل يصح إطلاقه على الله تعالى بحسب المعنى إلا أنا نحن المسلمين تكف عنه لكون أسماء الله عندنا توقفية أى موقوفة عند ما ورد به الصريح ، ولكثرة استعماله فى الممكن التحيز .

ولا تحتاج أيضا إلى وجود الذهن الإنسانى ليعلمها، فهي حق ولو لم يوجد إنسان فى الدنيا. وإذا لم يكن لها أى توقف على العالم ولا على الروح الإنسانية لزم أن تكون مربوطة بوجود آخر .

وهذا الاستدلال من « بوسسوئه » يكاد يكون إيضاح ما يعزى إلى ديكارت أنه قال إن وجود الله بيقين أكثر من يقينية الدعاوى الهندسية والقوانين الرياضية لأن تلك الدعاوى وتلك القوانين التى لا تحتاج فى كونها حقا ثابتة إلى وجود ما تنطبق عليه من الكائنات فى العالم ولا إلى أذهان من يتصورونها من علماء البشر الرياضيين، يلزم على تحقيق « بوسسوئه » أن تكون مربوطة بوجود الله . فتبوتها الذى لا يتوقف على وجود أى موجود من الكائنات موقوف إذن على وجود الله ولا شك أن الموقوف عليه أثبت وأقوى فى الوجود من الموقوف .

وآخر ما يجنبنى من أدلة ديكارت على وجود الله قوله — وقد تمسك به قبله « أوككان » من فلاسفة القرون الوسطى — : « إن حفظ الجوهر وإبقاء عين خلقه فإذا أردت أن أعرف من خلقتى فأقول من خلقتى سابقا هو الذى يبقينى حالا، مع أنى لا يمكننى إن لم أسنده إلى من يملك جميع الكمالات وأجد مفهومه فى ذهنى ، أن أسنده لا إلى ولا إلى والذى ولا إلى أى علة أخرى . وبفضل ما فى هذا الدليل من الاستناد إلى العلة الحقيقية . يسقط اعتراض التسلسل إلى غير نهاية الذى يوردونه على الدليل المستند إلى العلة الخالقة، لأنه مهما أمكن الرجوع من علة إلى علة فى سلسلة الأزمان ، فليس الأمر كذلك فى علة البقاء إذ يجب لإيضاح وجودى فى الحال أن تكون علة أيضا موجودة حالا .

وهذا الدليل يحتمل أن يناقش فيه المناقشون بأن الحادث لا يحتاج فى بقائه بمد حدوثه إلى علة احتياجه إليها فى حدوثه . لأن قاعدة « لكل حادث علة » لا تنطبق

عليه ؟ فإن احتاج بمد حدوثه إلى علة فإنما يحتاج إليها في عدمه الطارىء على وجوده ، لا في بقائه موجودا وتنطبق القاعدة المذكورة على عدم الحادث .

لكنني أجيب على اعتراضهم نيابة عن ديكرت : بأن العلة الموجدة للشيء يلزم أن تبقى ما دام معلولها باقيا ، حتى لو زالت علته انعدم معها المعلول فيكون زوال العلة علة لعدم الحادث . ومن هذا يقال : « علة عدم عدم العلة » .

ويجدر بي أن لا أنتهى عن الكلام في فلسفة ديكرت قبل أن أبدى رأيي في دليل هذا الفيلسوف على إثبات وجود الله المسمى بالدليل الوجودي والذي ذكره صديق الدكتور عثمان أمين في كتابه « ديكرت » باسم الدليل الانطولوجي وأطراه ، كما أبدته الأستاذ الكبير العقاد في كتابه « الله » .. على الرغم من أن هذا الدليل اخترعه سنت آنسلم من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين قبل ديكرت ثم انتقد عليه في ذلك العهد ، وكان لناقده الحق . ومع هذا فقد تمسك به في المرة الثانية كبير فلاسفة الغربيين وزعيم عهد التجديد في الفلسفة أعنى به ديكرت . ثم تجدد الإعجاب والافتتان بذلك الدليل في زماننا على لسان الدكتور عثمان أمين والأستاذ العقاد .

وقد سبق مني أن وعدت في أوائل هذا الكتاب (ص ٦٨ - ٦٩) لأقول قولي في ذلك الدليل باسان علم المنطق القديم وأبدت هناك ظني القوي بسحب الأستاذين الفاضلين اعتمادهما على متانة الدليل المذكور بمد الاطلاع على قولي ، فيكون لي الشرف في تصحيح رأيهما بشأنه في حين أنه لم يؤثر نقد الناقد من قبلي في إصرارهما على الإعجاب بذلك الدليل .. وأكثر من هذا ما يعود إلى بهذه الوسيلة من شرف الدفاع عن المنطق القديم رغم المستهينين به من الكتاب المعاصرين معبرين عنه بالمنطق الصوري أو التجريدي وهم لا يدرون أن قوة هذا العلم الأبدية تأتيه من فضل صورته كما أن قوة علم المهندسة الأبدية في صورته ، فلو لم يكن صوريا كان علما وقتيا كما نبه إليه الرياضي الشهير هانري بوانسكاريه وقد سبق مني نقله .

لا يمجبنى الدليل الوجودى من أدلة ديكارت على إثبات وجود الله فأراه مبنيا على مغالطة خفية استتوت على عقول المتمسكين به مع محبذيه ، وإن كان صديقنا الدكتور عثمان أمين اعتنى فى كتابه «ديكارت» ص ١٤٣ بهذا الدليل الذى سماه دليلا انطولوجيا وعدّه أدق الأدلة الديكارتية على وجود الله . ولا يمجديه ما نقل الدكتور فى تكميله عن الفيلسوف ليبنتز ولا ما قاله الأستاذ الكبير المقاد فى كتابه النفيس « الله » عن هذا الدليل الوجودى - بمد حكاية استهدافه لنقد الناقدين إلى حد أنهم سخروا منه - :

« والبرهان فى الواقع أقوى وأمتن من أن ينال بمثل هذا الانتقاد لأننا نستطيع أن نتصور عشرة دنائير دون أن يستلزم وجوده فى الحقيقة ، ولكن لا نتصور كالا لا مزيد عليه ثم نتصوره فى الوقت نفسه نقصا لا مزيد عليه لأنه معدوم . وإذا قلنا ان الديشليون لا يمكن أن يكون أكبر عدد فالديشليون والواحد موجود بغير كلام وإن لم نستخدمه فى عد شيء من الأشياء » .

والأستاذ المقاد الذى نعترف بدقة فهمه وقوة بيانه ، يخطئ فى الاعتماد على هذا الدليل مع الفلاسفة المخطئين . والذى يفره وغيره ويفرق بين مسألة وجود الله ووجود عشرة دنائير الذى اتخذه الناقدون مثالا فى نقض الدليل المذكور ، أنه يكفى لإثبات وجود الله مجرد تصويره مفهومه الدال على غاية الكمال ولا يكفى لإثبات وجود عشرة دنائير مجرد تصور مفهومها الخالى عن تلك الغاية . وقد غرهم أن تصور غاية الكمال شئ مع الشك فى وجوده يكون تناقضا ونقصا ظاهرا فى حاله .

ونحن نسلم بأن غاية الكمال لا تُتصور مع عدم وجود الأكل ، وإنما بتصور الأكل فى الذهن مقترنا بوجوده حتى وجوده الخارجى أى مقترنا بتصور وجوده فى

الخارج ليكون محل هذا الاقتران هو التصور الذي فيه متسع الموجود والمدوم والموجودين المتلازمين والمدومين المتلازمين ، ولكن لا يلزم من حضور الأكل ووجوده الخارجى فى تصور الذهن مجتمعين غير منفكين ، تحققهما فى الخارج كذلك . وقد قال علماءنا المنطقيون لا حرج فى التصورات ! فقد يكون الذهن بسبب تصوره الله بمعنى الأكل ، مضطرا إلى إضافة تصور إلى تصوره قائل بوجود هذا الأكل فى الخارج من غير أن يكون لهذين التصورين المتولد بعضهما من بعض تأثير فى الحقيقة .

و خلاصة ما أقوله أن استخراج البرهان على وجود الله من تصور القائلين به على أنه جامع لكل كمال - ومنه الوجود طبعاً - توهم محض من نوع المصادرة على المطلوب ، لأن إثبات وجود الله يتوقف على كونه جامع كل كمال فى حين أن الحكم بكونه جامع كل كمال يتوقف على كونه موجوداً ، بناء على القاعدة المنطقية القائلة بأن صدق القضية الموجبة مشروط بوجود موضوعها ، فيتوقف إثبات وجود الله على كونه موجوداً وهو الدور والمصادرة على المطلوب .

وإن أردت تحقيق هذه المسألة على وجه لا محل لها بعمده أن تلتبس على الأستاذ عقاد والدكتور عثمان أمين اللذين لم يكفهما نقاش الفلاسفة قدما فى تحقيقها ، فأقول توضيحاً لما قلته إلى هنا :

لو كان قول القائل إن الله جامع كل كمال الذى يكون مقدمة من مقدمات الدليل الانطولوجى المقام على إثبات وجود الله ، مسلم الصدق لكان من حق الأستاذين أن يعتبراه كافياً لإثبات المطلوب ، ضرورة أن وجوده يدخل فى الكمالات التى هو جامعها فى نفسه دخولا أولياً ، لكن صدق ذلك القول ليس بمسلم . ولا تقل كيف لا يسلم القول بأن الله جامع كل كمال ، فأى مجنون يشك فيه ؟ لأنى أقول مع الأستاذين المصرين على صحة دليل ديكارت هذا ومثباته : إن ذلك القول لا شك فى صدقه وصحته . إلا أن كل من يعجبه هذا الدليل قبل ديكارت وبعده يفعلون عن كونهم بصدد إثبات

وجود الله^(١) فذلك القول أعنى الحكم بأن الله جامع كل كمال يجب أن يكون مسلم الصدق إلا بالنسبة إلى محله في دليل إثبات وجود الله، ولهذا يصح أن نقول إن الله تعالى يلزم أن يكون جامع الكمالات عند كل من يؤمن بوجوده، ولا يلزم أن يكون الأمر كذلك عند من لا يؤمن بالله فلا وجود له عنده ولا كونه جامع الكمالات، ومن كان في صدد إثبات وجود الله يلزم أن يكون كذلك خالي الذهن عن وجوده واتصافه بكل كمال إلى أن يتسنى له الإثبات. ونحن الذين لا نتردد في إضافة جميع الكمالات إليه تعالى لكوننا آمنّا بوجوده أولا بدليل غير دليل الكمال فصحت بالنسبة إلينا القضية الموجبة القائلة بأنه جامع كل كمال لتحقيق شرط صحتها الذي اشترطه المنطق القديم وهو وجود الموضوع. أما الذي لا يعرف وجود الله ويريد أن يعرفه من كونه جامع الكمالات أو الذي يعرف وجوده ويريد إثباته لن لا يعرفه بدليل الكمال الجامع، فيقال له إن سفدك هذا في إثبات وجود الله قضية موجبة تتوقف صحتها منطقيا على وجود موضوعها الذي أنت بصدد إثبات هذا المدعى فتحتاج في تصحيح دليلك إلى مراجعة دعواك، وهى المصادرة على المطلوب المعروف بطلانها عند العلماء.

وما أدق نظر المنطق في اشتراط وجود الموضوع لصحة القضايا الموجبة دون اشتراطه في السالبة. فقولك مثلا العنقاء تطير كاذب وقولك العنقاء لا تطير صادق مع أن العنقاء اسم طائر، لكن لما كان هذا الطائر لا وجود له فأنت تسكون كاذبا

[١] إذ لا شك أن إقامة الدليل على إثبات أى مطلب، ليست عبارة عن السعي في تحصيل الحاصل الذى هو معدود من الحالات، فلا بد أن يكون صاحب الدليل يمرضه في معرض الحاجة إليه.. ويلزم على هذا أن يفرض عدم ثبوت وجود الله قبل إقامة الدليل الأنطولوجى لإثبات وجوده في حين الإقامة. نعم، لا مانع من أن يكون الناظرون في دليل ديكارت الأنطولوجى مقتنعين بوجود الله من أدلته الأخرى.. لكن استقلال هذا الدليل واستغناءه عن الأدلة الأخرى اللذين بهما يكون دليلا تاما، يقضى على من يدورسه ويختبر سلامته من النقد أن يتسع لقطع النظر عن غيره حين إقامته، فيصح الفرض الذى ذكرنا أى فرض عدم ثبوت وجود الله قبل هذا الدليل

في إثبات أي شيء له وصادقاً في سلب كل شيء عنه . وهذا من دقائق علم المنطق أعنى المنطق القديم الصوري على رغم المستخفين به من أهل الثقافة المصرية بمصر .

نعم يصدق قول أهل المعاجم « العتقاء طائر عظيم معروف الإسم ومجهول الجسم » ولا يتناقض صدقه ما ذكرنا من القاعدة المنطقية القائلة بأن القضية الموجبة لا تصدق بدون وجود موضوعها ، لأن قول المعاجم ذلك قضية لفظية من قبيل تفسير اللفظ وشرح الأسماء التي لا مُشاحة فيها ، والمنطقيون لا يمدون القول الشارح من القضايا .^(١) وإن آيت إلا أن تعد قضية تتضمن حكماً إيجابياً وتحتمل الصدق والكذب كما هو شأن القضية ، ثم قلت إنها صادقة رغم اشتراط المنطق في صدقها وجود الموضوع . فجوابه أن المراد من قول المعاجم العتقاء طائر عظيم الخ الحكم على لفظ العتقاء بأنه اسم لطائر كذا ، ولا شك في وجود لفظ العتقاء في الألسنة وإن كان اسماً من غير مسمى ، فالحكم صادق وشرط الصدق موجود .

وهنا تنتهي من فلسفة « ديكارت » وأساليبها الفراء في إثبات وجود الله التي كشفنا بها الغطاء عن أعين الذين يظنون بفلسفته الظنون ، فبقيا ذكرناه كفاية وعبرة لأولي الأبصار . أما الفيلسوف « كانت » فهو ليس كديكارت وعلى عاتقه قسط من تبهات ضلال الملاحدة المصريين ومن قبلهم وإن كان الرجل أيضاً ممن يؤمن بالله واليوم الآخر . فقد انتقد الأدلة القائمة على وجود الله وادعى أنه لا يمكن إثباته بالعقل النظري ولا جمل

[١] وقد رأينا من فضل المنطق ودقة نظره في هذا البحث ثلاث نقاط: الأولى اشتراط وجود الموضوع في صدق القضايا الموجبة وعدم اشتراطه في صدق القضايا السالبة ، والثانية رفع الحجر عن التصورات دون التصديقات ، والثالثة عدم التعريفات التي يسمونها الأقوال الشارحة من التصورات التي لا حجر فيها دون التصديقات وإن كانت في شكل القضايا . والثانية من هذه النقاط الثلاث هي التي خدعت الخطئين في اعتمادهم على الدلائل الأنطولوجي ، كما أن الأولى منها تفتح أعينهم .

هذه المسألة موضوع العلم لعدم إمكان أن تكون موضوع الحس والتجربة . ثم أسندها
إلى مسألة وجود الله إلى دليل العقل العمل الأمر بالوظيفة . ويعبر عنه بالدليل الأخلاقي
أيضا كما سنفصله في أواخر هذا الباب أعني الباب الأول .

إلا أن الناس تمسكوا بالشطر الأول من مذهبه أى الشطر الذى حمل فيه على الأدلة
العقلية المعروفة المثبتة لوجود الله فأنكروا وجوده وتركوا العمل بالشطر الثانى لمذهبه
بل استخرجوا منه ما ذكرنا فى المسألة الأولى من المسألتين اللتين صدرنا بهما هذا
الباب الأول وهو أن لا يكون الدين فى اعتقاد الخاصة حقيقة تستند إلى الواقع ، بل
ذريعة إلى حفظ الأخلاق من الانهيار وضرورة لإصلاح المجتمع . وقد قضينا هناك على
هذه الفكرة الضالة المضلة . وكفى الناس معذرة - إن كان تنفعهم معذرة الاسناد إلى
فلسفة كانت عند الله - أن العقل المنطقى والعلم لا يأمران بالاعتراف بوجود الله
فى مذهبه .

ولا يتبين تماما أن كانت يقول بعدم إثبات العقل النظرى الاستدلال لوجود الله ،
أو يقول بعدم ثبوت ما أثبتته العقل النظرى المجرد عن التجربة ، أو يقول بهما معا ؟
ويؤيد الاحتمال الأول اعتراضاته على أدلة وجود الله ، والثانى أنه مؤسس انتقاد العقل
المحض ومؤلف الكتاب المسمى به ، والثالث أنه ذكر فى اعتراضاته عدم إمكان
أن يكون الله موضوع التجربة ، وكل ما فى هذه الاحتمالات الثلاث مردود عليه .

أما الأول وهو عدم إثبات العقل النظرى وجود الله فقد علمت بطلانه عندما قررنا
أشهر أدلة إثبات الواجب المعروف بالدليل الكيانى ودليل الإمكان وبيننا كون « كانت »
مخطئا فى اعتراضاته عليه ، وخصيصا علمت عند النظر فى فلسفة ديكرت أن العقل ونعني
به العقل النظرى لا يُثبت أى مسألة لإثباته لوجود الله ، حتى إن هذا العقل الذى أنشئ
لفهم الحقائق وأعطيه الإنسان ، يعرف وجود الله قبل معرفة وجود العالم .

وأما الثانى وهو القول بعدم ثبوت ما أثبتته العقل من غير انضمام التجربة إليه فلا شك فى بطلانه لأن القوانين الرياضية والمنطقية عقلية بحجة وأن « كانت » نفسه معترف بتلك القوانين وبكونها ضرورية أى ثابتة فوق المسائل الثابتة بالتجربة ، حتى إن « كانت » يقول : « إن الفرق بين اليقين العقلى واليقين التجربى وجدان الضرورة فى الأول دون الثانى » كما فى « المطالب والمذاهب » ص ٨٣ من الترجمة التركية . وقوله هذا صريح فى تفضيل ما ثبت بالعقل على ما ثبت بالتجربة . فهو عند انتقاد ما ثبت بالعقل المحض كما يخالف غيره من الفلاسفة يناقض نفسه أيضا . وهو الفيلسوف الذى تصدى لهدم الفلسفة وإنكار علم ماوراء الطبيعة ، فى حين أن « ديكارت » و « لينتز » وأشباعهم يقولون : « إن وجود الروح قطعى أكثر من وجود الأجسام » المطالب والمذاهب » ص ٧٥ .

وقال الرياضى الشهير « هارى بوانكاريه » فى كتابه « العلم والفرضية » إن للتجربة دوراً هاماً فى تكوين الهندسة لكنه من الضلال أن يفهم من هذا القول كون الهندسة علماً تجريبياً إذ لو كانت الهندسة علماً تجريبياً لكانت علماً تخمينياً ووقتياً » وهذا النص من هذا العالم الكبير الغربى قاض على مزاعم المستخفين بالأدلة العقلية والعلوم المبنية على العقل المحض . إذ يظهر من هذا أن قطعية علم الهندسة ناشئة من كونه عقلياً محضاً . ولهذا الرجل نص آخر فى نفس الكتاب جدير بأن يفتح عيون المصريين منا المستخفين بالمنطق الصورى الغافلين عن كون هذا المنطق هو المنطق الذى امتاز بين العلوم كالماتيمات بكون قوانينه ضرورية غير قابلة للتغير . وهذا قول « بوانكاريه » :

« إن الرياضيين لا يدرسون الأشياء وإنما يدرسون المناسبات بين الأشياء وهم يختارون من أجل ذلك فى إقامة أشياء أخرى مقام الأشياء التى وضعوها موضع الدرس بشرط أن تتبدل المناسبات الكائنة بين الأشياء الأولى . فالمادة لا تعنى الرياضيين وإنما

تعنيهم الصورة « كانت » والفهوم جليا من هذا الكلام أن منشأ الضرورة والقطعية في العلوم الرياضية هو كونها علوما صورية .

ثم إن « كانت » وإن اشتهر بسميه لإيقاظ العلم من الحسابية الريبية ومخصيصها بالفلسفة لكن الحق أنه ربي مطلق حيث يقول بامتناع معرفة الحقائق لتكون كل مطابقة المعرفة للواقع عبارة عن مطابقة المعرفة للمعرفة للواقع^(١) بناء على عدم اتصال الإنسان بالأشياء الخارجية ، حتى إن ما يحصل فيه بالإحساس لا يعدو أن يكون حالة نفسية . فإذا كان هذا أساس عقلية « كانت » فافئدته في توثيق المعرفة بالتجربة التي تكون نتيجتها كما قال بول ثانه الحسابية دائما^(٢) وقد صرح « كانت » نفسه بعدم وجدان الضرورة - التي هي أعلى درجات اليقين - في اليقين التجريبي كما نقلنا عنه قبل قليل . مع أن سلب الضرورة عن اليقين التجريبي مساو لنفي اليقين التجريبي ، فقد نقل بول ثانه عنه أى عن كانت قوله : « الاعتقاد إما قطعى أو غير قطعى والقطعى أعنى اليقيني هو الاعتقاد المترافق مع وجدان الضرورة وغير القطعى أى غير اليقين مترافق لا مع وجدان الضرورة بل مع الجواز أعنى إمكان نقيض المعتقد » المطالب والمذاهب ص ٨٢ .

وخلاصة مذهب « كانت » الذى يقال إن إهمال الفلسفة والاعتصام بالعلم مأثور عنه : أننا نعرف الشؤون ولا نعرف ذالشؤون « نومن » فلا نعرف الروح ولا نعرف العالم فى الخارج عن أذهاننا ولا نعرف المطلق يعنى الله . وبفوته أن العقل الذى يعرف الشؤون يلزمه على الأقل أن يعرف وجود ذى الشؤون وإن لم يعرف حقيقته . فن هذا اعترف « اسپنسر » الذى جاء بعد « كانت » وافتنى آثاره وآثار « عوكوست كونت »

[١] المطالب والمذاهب ص ٨١ .

[٢] ص ٩٠ .

المحدد المشهور واضع الفلسفة الإيمانية ويقال لها الفلسفة الوضعية أيضا - بوجود المطلق وعبر عنه بما لا يُعلم . وقد أخذ العلامة ناقل « الطالب والمذاهب » إلى اللغة التركية « كانت » بما أخذ هو به الحسابانيين حيث قال أى كانت : « إنهم يعتبرون كل شئ ظاهريا لا حقيقيا فيفرون بين الحقيقى والظاهرى . فيلزمهم - على أن يكون علامة لهذا التفريق - أن يعرفوا الحقيقة ولو بقدر معايرتها لهذا الظاهرى ، وبذلك يتقنون مذهبهم بنفس مذهبهم » .

فقال المترجم العلامة فى تعليقاته القيمة على « الطالب والمذاهب » : « وما أوردته كانت عليهم يرد على نفسه حين فرق بين الشؤون وذى الشؤون ونفى العلم بالثانى مع أن هذا التفريق يتضمن العلم به ولو فى الجلة . فيكون قوله بأنه يعرف الشؤون ولا يعرف ذا الشؤون ، تناقضا » يعنى أن عدم معرفة ذى الشؤون مع معرفة الشؤون يكون معرفته بأنه غير ما يعرفه أو معرفته بأنه لا يعرفه . وهذه المعرفة توجد فى كل مجهول جهلا بسيطا ولا تنافى مجهوليته حتى يكون القول بعدم معرفته تناقضا . والأولى فى تقرير الاعتراض على كانت أن يقال إن قوله إنه يعرف الشؤون ولا يعرف ذا الشؤون يتضمن الاعتراف بوجود ذى الشؤون مع أن مقصوده من هذا القول أنه لا يعرف حتى كونه موجودا . فإن كان لا يعرف وجوده فكيف يقول إنه ذو الشؤون الـ يعرفها ويعرف أنه غيرها ؟ وهل يمكن أن يكون ذو الشؤون من المدومات وسيجى' إيضاح الشؤون وذى الشؤون بالنال .

على أن « كانت » الذى نفى العلم بالمطلق لا يتفق الإيمان به ويدعى أن هذا الإيمان كثيرا ما يكون أقوى من العلم كما صرح به فى الطالب والمذاهب ص ٨٧ .

وقال فى ص ٢٨٨ « ليست فلسفة كانت الإلهية غير فلسفة « لينتزر » وإنما الفرق فى كون فلسفة « لينتزر » نظرية وفلسفة « كانت » عملية أخلاقية وهما متفقان

على عمدة الأصلحية والعناية الأزلية والشخصية الإلهية والأبدية الشخصية . وأستاذ « كانت » في هذه الفلسفة « لينتز » و « روسو » ليس فيها شيء من تأثير « اسبينوزا » غير أننا نعلم أن العقل النظري لا يستطيع عنده النفوذ في مبدء الأشياء ومعادها ، فهو بعيد عن هذا النفوذ مطلقا وعالم الحركات والأشياء مسدودة على وجوهنا وكذلك وجود الله وحقيقته . لكن هناك عقلا عمليا قد يلهمنا ما لا يملئه العقل النظري فتوجد الفلاسفة الإلهية أيضا على أن تكون لازمة الأخلاق وشرطها .

فيجب على الذين آمنوا بسبمة كانت من الشرقيين وبفلسفته المضطربة من غير تمحيص ، والذين لا يشككون في وجود الأجسام والمواد الخارجية ، أن يعلموا أن « كانت » الذي نفى العلم بوجود الله لم ينفه بنزعة الحادية أو لشبهة في وجوده ، وإنما ذلك نتيجة نفيه العلم بكل شيء في الخارج عن الذهن لعدم إمكان الوصول إليه بالتجربة ، حتى كان نفيه العلم بالعالم الخارجي أشد من نفيه العلم بوجود الله لكونه يرجع فيوجب الإيمان بوجود الله بدليل غير دليل العقل النظري^(١) ولا يوجب الإيمان بوجود العالم في خارج الذهن وكل ما في العالم من الموجودات فهو من قبيل ذى الشؤون الذي ينفي « كانت » العلم به حتى ولا بوجوده . وأنتم معاشر مقلدى هذا الفيلسوف خلطتم مذهبه الممنوي بمذهب الماديين فأمنتم بما سوى الله من ذوى الشؤون وكفرتم بالله .

النظر في الفلسفة الحسابية

كنت أردت أن لا أطيل الكلام هنا عن كانت وفلسفته أكثر من هذا اكتفاء بما تكلمت وبما سوف أتكلم في محل آخر من الكتاب . لكنني عدت فرأيت الواجب أن أوفى البحث شطراً كافياً من حقه في الكلام عن هذا الفيلسوف المشهور الذي أثر

[١] وسيجي منا في آخر الباب الأول إيراد دليله ذاك مع السلام عليه .

تأثيراً كبيراً في عقليات المتعلمين المصريين في الغرب والشرق . وقبل النظر في فلسفة كانت نذكر تمهيداً هاما يتضمن تاريخ الفلسفة الحسبانية وتطوراتها ، وهو مع كونه بحثاً جمّ الفائدة في ذاته ، شديدُ التعلق بفلسفة كانت التي التزمنا بمض التعمق في درسها ، وبفرضنا في تأليف هذا الكتاب من تدقيق موقف العقل والعلم والتجربة من الوصول إلى الحقيقة ، ولعل القارىء لا يجد هذا البحث في غير هذا الكتاب ممحّصاً وملخصاً . فنقول وبالله التوفيق :

قال پول رانه في أول القسم الخاص بفلسفة ما وراء الطبيعة من كتابه في تاريخ الفلسفة « المطالب والمذاهب » : « يوضع هذا السؤال على أن يكون أشد المسائل الفلسفية إعضالاً : هل في استطاعة البشر علم اليقين ؟ أو بمباراة أوضح : هل من حقنا أن ندعى اليقين وفي مقدورنا أن نكتسبه ؟ فكل فلسفة جواب هذا السؤال مباشرة أو بواسطة » .

ثم قال : « فن هنا تنقسم الفلسفة إلى : (١) إيقانية معترفة بمحدن (أنا) و (لأنا) أو الروح والعالم أو الذهن والخارج وقائلة بالارتباط الطبيعي بين هذين الحدين .. (٢) وحسبانية منكّرة لإمكان العلم قائلة بمقابلة الروح ومباينتها للعين المتعلّق ومحاولتها لمعرفته من غير أن تناهها ، أو ساعية في أن تشغل الروح بنفسها وتفت من عضد شجاعتها صريئة لها تناقضاتها .. (٣) ومعنوية لا تعترف بشيء حقيقى غير المقولات فتريد أن تستخرج متعلّق المعرفة من نفسها مدعية للزوم أن يوّس من حقبة العلم إن قبل في مقابل الروح متعلّق يغايرها أو على الأقل لا يمكن النفوذ في كنهه » .

والثلاثة من هذه الأنواع الثلاثة للفلسفة قريبة من الثانية أعنى الحسبانية . وكذا الرابعة التي لم يذكرها پول رانه وهي الشأنية . والخامسة ، وهي التدريبية ، حقها أيضاً أن تؤوّل إلى الحسبانية كما مثلها أى الشأنية والتدريبية حق التمثيل « داوید هيوم » مؤسس الحسبانية الأخيرة في فلسفة الغربيين .

والمتكلمون علماء أصول الدين في الإسلام يدخلون في الإيقانية وإن رأى فيهم العالم الكبير مترجم « المطالب والمذهب » في المقدمة القيمة التي صدر بها ترجمته ، الانقسام إلى الإيقانيين والتدريبيين . أما الفلاسفة الغربيون فإنى أرى في أساس فلسفتهم على اختلاف مذاهبهم اضطرابا عجيبا وميلا إلى الحسابانية اللاأدرية بل إلى إنكار المبدئيات كإنكار الماديين الذين هم إيقانيون تدريبيون وجود القوة الحيوية والعقلية والإرادية في الإنسان على أنها قوى خصوصية غير ميكانيكية ، وإنكار المنويين والشأنيين - الفائلين بأن تعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون ولا وجوده ، ومن كلنا الطائفتين « كانت » - العلم اليقيني بوجود العالم في خارج الأذهان مستقلا عنها ، بل العلم بوجود الروح أيضا ، كما يأتي في محله من هذا الكتاب .

وقد كانت الحسابانية مرضا مستوليا على الفلسفة اليونانية فأصبح الحال في الفلسفة الغربيين كذلك . حتى إنك تراهم يشتغلون بالفلسفة ويشتهرون فيها ومع ذلك لا يمتبرون علم ما وراء الطبيعة الذي هو الفلسفة العالية وفيها مسألة وجود الله ومبحث المعرفة والمادة والنفس ومناسبة إحدى هاتين الأخيرتين بالأخرى ، علما . أعني أنهم يهدمون أنفسهم بأنفسهم . قال كانت : « إن جعل ما وراء الطبيعة علما كان ولا يزال خيالا طبيعيا ولد في روح الإنسان » .

وليس لهذا الكلام عندي وجه معقول غير أن يكون مراده من العلم هو العلم الخاضع للتجربة كالم الطبيعي . فباعتبار هذا المعنى فقط لا يكون علم ما وراء الطبيعة علما . وربما يبرر قول « كانت » ما اشتهر لدى الغربيين ومقلديهم في الشرق الحديث من بدعة حصر العلم فيما ثبت بالتجربة . وعلى هذا يكون المراد من جعل ما وراء الطبيعة علما لتخليه جملة علما مبنيا على التجربة ككتخيالات الأستاذ فريد وجدي رئيس تحرير « مجلة الأزهر » في الكشف عن وجود الله بتجارب « الاسبرنيزم » ويكون الفيلسوف كانت لا يراه ممكنا كما أنا لا نراه .

وفي غير هذا التفسير لا نسلم بصحة قول « كانت » ذاك . وكيف يصح أن لا يعد علم ما وراء الطبيعة علما وفيه مسألة وجود الله التي لا مسألة في العلوم أقوى ثبوتاً منها^(١) وقد سمعت قول ديكارت : إن وجود الله يقين أكثر من يقينية الدعاوى النظرية الهندسية ، وقول ليبنتز : « لولا الله لما تأسست الهندسة » نعم في الغرب أيضاً بدعة خلط البحث في حقيقة الله بالفلسفة الإلهية ، وبهذا الخلط تنزل قيمة الفلسفة الإلهية العلمية تنزلاً ظاهراً ، إذ الكلام عن حقيقته لا يبتنى على اليقين ولا شبه اليقين . ثم إن هناك بدعة أخرى أو بالأصح غلط رؤية آخر هو عدم التمييز التام بين عدم العلم بحقيقة الشيء وبين عدم العلم بوجوده ، فجهول الحقيقة لا يتميز في نظرهم تميزاً كافياً عن جهول الوجود . والدليل عليه أن اعتراف اسپينوس بما لا يُعلم كان اعترافاً بوجود الله ، ومع هذا فغير واحد من علماء الغرب لا يخلو نظرم إلى هذا الاعتراف من الاستغراب ، وهو نفسه آثر هذا التمييز على التصريح تصديقاً للغربة الواقعة في اعترافه . ومعنى قول هذا أن كلاماً من صاحب الاعتراف وغيره لم يخفوا استعجابهم من موجود مجهول الحقيقة . ولعل هذا من الأسباب التي منعتهم عن عدم وراء الطبيعة من العلم .

نعود إلى ما كنا فيه : كانت فلسفة اليونان في مبدأ أمرها إيقانية لا شعورية : فالثيونيون والفيثاغوريون والاله آتيون وإمبادوقل وديمقراط وأنا كساغور كلهم اشتغلوا بإيضاح الطبيعة ، ولم تتمرهم أية شبهة في أسباب علمنا بهذا الصدد . إلا أنهم أخذوا بعد برهة من الزمان يحملون المعرفة العقلية قسيمة للمعرفة الحسية ، فكانت المساعي الذهنية تصل إلى نتائج تتناقض مع شهادات الحواس وتستوجب التكلم فيما بين مآخذ الإدراك الأصلية وبين محصولاته المجردة ، وكان هراقليط وبارمنيدي

[١] وفيه مسألة المعرفة التي لا علم بأى شيء بدونها ولا علماً تجريبياً . فإذا أنكر علم ما وراء الطبيعة ينهار العلم الطبيعي أيضاً الذي هو علم المنكرين الوحيد فينتهي موقفهم في الحسابية اللاأدرية كما انتهى موقف كانت ، واستمرفه زيادة على ما عرفت .

وذيقرراط وأميادوقل وأنا كساغور مجتمين على إنكار صدوقية الحواس . ومن المعجب أن إيقانية أولئك الفلاسفة كانت إيقانية طبيعية « فيزيقية » مستلزمة لأن تكون المعرفة الحسية مبدأ حركة هذه الفلسفة وشرطاً موجوديتها، ولم يكن مرادهم من المعرفة العقلية أوليات عقلية ، بل السعى الروحي على مأخوذات الحواس ، فكان إنكار صدوقية الحواس مع اتخاذ المعرفة الحسية مبدأ حركة الفلسفة ، تناقضاً طبعاً . فهذا التناقض الذي تحتويه فلسفة فيلسوف واحد مع نفسها والتناقض الحاصل من تخالف آراء الفلاسفة بعضهم مع بعضهم ثم تناقض آراء البشر وتصادمها الذي هو أقدم أدلة الحسبانين ، استجلب ظهور الحسبانية ومجادلتها الإيقانية ، فكان يقول پروتاغورس من زعمائها الأقدمين : « إن الأشياء عبارة لكل إنسان عما تتجلى له ، وليكونها مأخوذة على أنها حالته الخاصة به ، تتجلى له بما هي مجبورة على أن تتجلى له . فالإنسان مقياس كل شيء موجود أو غير موجود .

قال بول ثرانه « ولكون الحسبانين الأولين أخذوا أسلحتهم التي يهاجمون الإيقانيين بها من اختلاف آرائهم والتناقضات المنطوية على تلك الآراء أستخرج من ذلك مبدأ التناقض وإن كان قصوره وإفراغه في شكل الدستور تأخر إلى عهد أرسطو .. وإلى هذا الحد الذي يتضمن خدمة الحسبانية في اكتشاف مبدأ التناقض وفي دفع الفلاسفة الآتين إلى الدقة والتثبت في مسالكهم ليجعلها مفيدة مثمرة ، كانت في موجودية الحسبانية حكمة وإصابة ، وإنما خطأها وفسادها كان في استنتاجها لعدم إمكان الوصول إلى اليقين .

يعنى أن الحسبانين كانوا محقين في الاعتراض على الاختلاف والتناقض الواقعيين في آراء الفلاسفة بأن بعضها ينتقض بعضها ويهدمه ، ولكن لا حق لهم في أن يستخرجوا من ذلك أن لا إصابة للحق في أى واحد من تلك الآراء والمسالك المتخالفة ، وإلا لزم أن لا يكونوا محقين في الاعتراض عليها بالاختلاف الذي به ينتقض بعضها

بعضا بل يستوى السكل في عدم الإصابة الذي لا قوة معه لأى واحد منها كافية لنقض غيره .

استنتجوا من الحسابية عدم إمكان الوصول إلى اليقين فشكوا في كل شىء حتى في استحالة التناقض ، فكان ذلك الذى فعل أولا فعل الآلة في أيدى الحسابيين وهو التناقض ، سلاحا في أيدى خصوم الحسابية يهدم نفسها بنفسها^(١) .

وكان القضاء على هذه الحسابية الأولى بفضل الأقطاب الثلاثة الذين أحرزوا قصب الشهرة والمكانة الممتازة في فلسفة اليونان : سقراط وأفلاطون وأرسطو ، لاسيما سقراط الذى هزم الحسابيين بمبدأ التناقض توجيهها لسلاحهم هذا على أنفسهم . وكان دافع هؤلاء الأقطاب إلى مسلك الإيقان قوة أرواحهم التى لم يكن الحسابيون يملكونها ، فكانوا يعتمدون على عقولهم ويؤمنون بصدوقية القوى . وفى الحق أن وجدان اليقين يتبع الإيمان به وهو الحد الذى ينتهى إليه كل من يريد مقاومة الحسابية .

كان أرسطو يقول : « إذا كانت روح الحسابى لا تقرر على شىء ويؤمن بما قاله ولا يؤمن به أيضا فكيف يمتاز مثل هذا الإنسان على النبات ؟ » وهو أبلغ من قول اسپينوزا بعد أرسطو بمشرينا قرنا : « واجب الحسابى السكوت » .

[١] ومن العجب أن هذه الحسابية القديمة اليونانية بعد أن مضت عليها أدوار مختلفة من الإعادة والإبادة ، عادت فنفت سوقها في الفلسفة الغربية على يد « هيوم » . مؤسس الحسابية الأخيرة و « كانت » الذى جاء بعده ولم يعتمد منه فيما انتقده كما استطاع عليه ، وإنما زاد بكثرة شهرته شهرة الحسابية هيوم . ثم جاء « هيغل » وصرح بمجواز اجتماع النقيضين (راجع قصة الفلسفة الحديثة لأحمد أمين بك) ومنه هدم ما يهدم الحسابية وإحيائها من جديد حياة لا ينالها الموت بفضل إمارة الهادم الذى هو قانون التناقض . فلسفة الغرب انتهت بفضل أقطابها الثلاثة هيوم وكانت وهيغل في هوة الحسابية ، حين كانت فلسفة اليونان مصنوعة عن الوقوع في تلك الهوة بفضل أقطابها الثلاثة سقراط وأفلاطون وأرسطو .

والرواقيون الذين جاءوا بعد الأقطاب الثلاثة كانوا إيقانين مثلهم قائلين: « ليس الشهود الحسى بقابل محض فهو بلى الانطباع الذى يفعله العين الخارجى فى النفس ويتميز عنه بالإذعان والرضا اللذين تعطيهما النفس عند ربط المثل بالعين . وإذا سئل عما يميز التمثل الذى يحق معه الإذعان من الذى لا يحق معه، بجوابه أن المميز هو التمثل نفسه: فالتمثلات الصادقة تعرض علينا نفسها بقوة تجبرنا على الإذعان لها ولا نستطيع إباءه . فهي مطابقة للواقع ومفيدة لكيفيات خاصة تجعل العين قابلا للتمييز من غيره . »

وفى الواقع أن الرواقين كما سوف يفعله « لينتز » يدعون عدم وجود شيئين متماثلين فى الطبيعة ويستخرجون منه هذه النتيجة . وهى أن لكل شىء تمثلا واحدا يقال عنه إنه تمثلى صادق فيكون موضوع إذعان الحكيم هو هذا التمثل الوحيد لا غيره . ويتميز هذا التمثل من صدمة الانطباع التى بها يحصل التبين والى مقياسها استطاعة القوة الباطنية وانبساط النفس الفاعلة للشهود . وبهذا الوجه تنتقل من قابلية النفس إلى فاعليتها التى بها تدرك العين الذى تشهده .

فبالنظر إلى هذا البيان لنظرية المعرفة فى مذهب الرواقين يكون معدن الحقيقة فى قوة القناعة وهذه كما تتعلق أصالة بالشهود الخارجى تتعلق أصالة أيضا بالتصورات الكلية المستخرجة من الشهودات بواسطة فاعلية الذهن المرسل من غير سعى تأملى منه . فيكون معيار الحق عندهم الخيال المعنى « فانطاسيا قانالبيتيك » والحس المشترك « بروله بسيس » أما التصورات الكلية المتشكلة على الأصول فهم يثبتون صحتها بالبرهان العلى ، وبعد إثباتها يعتبرون إيقانها فوق إيقان الشهودات . ويرى مؤلف « المطالب والذاهب » فى هذا تناقضا من الرواقين الذين يهتمون بالمحسوسات والجسمانيات أكثر من المقولات كما ستعلمه ، فيعقبه الترجيم العلامة ويدفع اعتراض التناقض على الرواقين . وإنى أوافق على ذلك الدفع الذى لا لزوم لنقله هنا ، وأزيد فأقول : إن ترجيح اليقين العقلى من الرواقين الثابت بالبرهان ، على اليقين الحسى رغم كونهم

ماديين جدير بأن يتخذ أصلا لما نبحده أيضا في فلسفة ديكارت وتلاميذ مدرسته مثل ليبنتز ، بل وفي فلسفة كانت أيضا من أن اليقين العقلي أعلى رتبة من اليقين الحسي ، ودليلا على دقة نظر الرواقيين .

هذا ، وكان الأولى لمؤلف « المطالب والمذاهب » وهو العالم الفرنسي بول ژانه ، أن يبني اعتراضه على أن التصورات السككية العقلية مستخرجة من المشاهدات الحسية ومبنية عليها ، ولا يعقل أن يكون المبنى على الشيء أقوى مما بني عليه وإن كان يُنقل عكسه ، لأن كل ضعف في الأساس لا بد أن يسرى إلى مقام عليه . ويمكن الجواب عنه بحمل مرادهم على كون التصورات السككية أقوى في نفسها مع قطع النظر مما يسرى إليها من حالة المشاهدات الحسية التي تبني عليها تلك التصورات ، في القوة والضعف . فالتصور السككي هو حركة ثانية للذهن تلي المشاهد الخارجى ، ولا مانع من كون هذه الحركة قوية مكفولة للذهن أكثر من المشاهد بمعنى أنه إن كان هذا المشاهد حقا فلا شبهة في حقيقة ذاك التصور السككي . والسرى في ذلك كون الحركة الثانية فعل الذهن المحض الذى له نظام مأمون الصحة . وفي هذا السرى يتجلى ما ننادى به في هذا الكتاب من أن الدليل العقلي أقوى من الدليل التجريبي ، والعقل السليم يمكنه أن يبني حكمه القوى الذى لا مريبة فيه ولا مرء على ما ليس في هذه الدرجة من القوة ، مثلاً يشكون القياس المنطقى من مادة وصورة ، فالسادة هي المقدمتان الصغرى والكبرى والصورة كونهما مرتبتين على النظام المنطقى وقد تكون المادة أى إحدى المقدمتين أو كليتهما غير مأمونة الصحة لكن هذا الضعف لا ينافى قوة الصورة وقطعيتها التي تكون في ضمان العقل والمنطق مع كون الصورة مبنية على المادة فيقال إن كانت هاتان المقدمتان مسلماً بهما فلا شك في صحة هذه النتيجة ستكون صورة القياس تامة موافقة لنظام المنطق . ولذا عرفوا القياس المنطقى بأنه قول مؤلف من أقوال متى سلّمت لزم عنها لذاتها قول آخر . فالذهن التردد في صحة المقدمتين لكونهما مادة القياس التي لا يكفل

بها المنطق المؤسس على النظام العقلي لا يتردد في الانتقال منهما على تقدير صحتهما، في صحة النتيجة حتى إن صحة المقدمتين كثيراً ما تكون عادية غير ضرورية وصحة الصورة ضرورية! وهو الذي يكفل للمنطق أن يكون من العلوم الضرورية كالهندسة، فاعلم هذا وحذار أن تكون من الجاهلين المستخفين بالمنطق الصوري. لأن ذلك هو مدار سمو المنطق. وكما أن صورة القياس التي هي تحت ضمان المنطق مأمونة الصحة فالمنطق هو الآخر مأمون الصحة لكونه تحت ضمان العقل. فاعلم هذا أيضاً ولا تقصّر في تقدير منزلة العقل الذي به الإنسان إنسان والعلم علم.

نعود إلى ما كنا فيه: نعم في فلسفة الرواقيين ناحية ضعف هامة هي كونهم ماديين مفرطين وقد خاطوهم بما احتوته فلسفتهم من الأفكار الدقيقة التي بيناها، فهذا الخلط حصل انحطاط في روح ما وراء الطبيعة التي كان أفلاطون وأرسطو أسعدها إلى مقامها اللائق حيث كان الله عندهما فوق العالم وأعلى من الطبيعة وفلسفتُهما المتعلقة بما وراء الطبيعة مستقلة عن الفلسفة المادية، في حين أن ما وراء الطبيعة في فلسفة الرواقيين راجع إلى الطبيعة فاللههم ليس محركاً غير متحرك كإله أرسطو. وليس عندهم شيء حقيق لا يكون جسماً، وعليه فلا يوجد شيء يُعلم بغير الحواس، حتى إن الله أيضاً جسم عندهم ناري^(١) ممزوج بالطبيعة بل هو نفس الطبيعة وروح منبسطة في العالم سائرة في كل جزء من أجزائه. فذهبهم مذهب الاتحادية المادية، حتى إن التعينات التي تميز الأشياء بعضها من بعض جنم أيضاً، وكذا الكيفيات الأخلاقية والفضائل والذائل كلها جسمانية فكل حقيقي جسماني.

وقد أخذ فلاسفة الغرب قديهم وحديثهم مؤمنون بالله وملاحظتهم أكثر آرائهم من الفلاسفة اليونانيين فحسبانيته من حسبانيته وإيقانيته من إيقانيته الرواقية

[١] لكنها نار لطيفة أثيرة لا نار كثيفة محرقة.

والأبيقورية وأخذ عنهم علماؤنا المتكلمون أيضا من غير وقوع في أحوال الحسابية وجسمانية الرواقين^(١) إذ لو كان الله جسما ذا أبعاد كان قابلا للتجزؤ فكان محتاجا إلى أجزاءه .

نعود إلى فلسفة اليونان: ثم نسكسوا بداء الحسابية مرة ثانية بعد الرواقين فكانت تنتقد إيقانياتهم وإيقانية الأبيقوريين . وكان « يرون » ومن بعده بقرن « آرتة ثيلاس » وبقرنين « كارنه آد » أشهر زعماء الحسابية في ذلك العهد الذي يقول عنه بول ثانه: كان جميع المذاهب الفلسفية تنتهى إلى الحسابية ، حتى إن معارضها أيضا كانوا يؤيدونها بذهبهم التدريبي^(٢) وفيه دليل على أن الانهماك في التجربة يؤدي إلى الحسابية كما نبهنا إليه من قبل .

وكان يحجب « آرتة ثيلاس » عن اعتراض الرواقين على الحسابية بأنها تسلب إمكان الحياة فيقول « إن الحياة العملية تعتمد على شبه الحق » كما يقول الفرييون اليوم بمثله بعد إفلاس فلسفتهم تحت زعامة هيغل المجنون . . فقد استماروا جديدا من قديم فلسفة اليونان ، وقد سبق الرد عليهم في مقدمة هذا الفصل أعنى فصل البرهنة على وجود الله . وجوابى هنا على جواب آرتة ثيلاس أن شبه الحق إن كان يكفى الحياة العملية للعالم فلا يكفى الحياة الآخرة الأبدية البنية على عقيدة الحق الخالص من كل شائبة، كما لا يكفى الوصول إلى شبه الحق لطلاب الوصول إلى له، وقد خلق الله العقل في الإنسان كما قال ديكارت ليفهم الحقيقة .

ومذهب شبه الحق هذا أعدل مذاهب السوفسطائية وأرفعها باسم الحسابية المنسوبة إلى الحسابان أى الظن القابل لليقين والشك . ويسمى مذهب الاحتمالية أيضا

[١] ولا اعتداء بشرذمة الحسنة القدماء ولا باتباع ابن تيمية وابن القيم المحدثين الجهلاء .

[٢] المطالب والمذاهب ٥٣ .

و «كارنه آد» الذى يُعتبر الأستاذ الأعظم للحسابانية القديمة كان يؤيد هذا المذهب ويزكر درجاته وشروطه . وكان يقول : « إن الانتقال من الحق إلى الباطل يحصل بدرجات غير محسوسة فلهذا لا ندرك الفرق بينهما ، والحكيم يتوقف ويكف حتى عن الحكم بعدم إمكان العلم أيضا الذى هو أساس مذهب الحسابانيين^(١) ولما كانت سلسلة التجارب غير متناهية . فالوصول إلى اليقين لا يمكن مهما أمكن التقرب إليه بالاستمرار فى التفكير والتجربة . وعلى نسبة التقدم فى التحرى يحصل الرق فى درجات شبه الحق ، وينتقل من شبه إلى أشبه فأشبهه .

كان مذهب شبه الحق خطوة فى الرجوع إلى الإيقانية فتولدت منه الإيقانية التليفية التى لا ترى الحق فى مسلك واحد على انفراده وتؤمل إمكان استنباط الحق من مجموع المسالك بفضل انتقاد معنى به ، ونقول : للإنسان أن يتمسك بما ينجلي له فى وجدانه من غير واسطة ويتراى له يقينا قبل جميع التتبعات العلمية . وقد أسسها « آنتيوكوس » فرد الحسابانية بأنها تنقض نفسها لأنها تشتغل بالاستدلال ثم تنكر الفرق بين الخطأ والصواب .

ثم ظهرت الحسابانية مرة أخرى فى المصرين الأولين من ميلاد سيدنا المسيح بمساعى رجال يسمون الحسابانيين الجدد وهم بطليموس ودوجيرن وانه زیدم واغريبا وسكتوس امبريكوس . جمعوا أدلة الأولين لاسيا آرته ثيلاس و كارنه آد ونسقوها وفصلوها ، مثلاً إن انه زیدم جمع أسباب الشبهة تحت اسم الألقاب العشرة ، أربعة منها تعود إلى النفس وستة إلى العين ، ويجرى أكثرها فى المعرفة الحسية . واغريبا

[١] لعلهم كانوا يستعملون العلم فى معنى اليقين الضرورى الذى لا يحتمل النقيض كما كان علماؤنا يستعملون ، وليس العلم فى عرف الغرب بين ومقلديهم من اليوم فى هذه الدرجة من القوة بهذا الزعم على التجربة قصدا إلى تقويته . وبهذا التزويل فى مرتبة العلم تقربوا من الحسابانية قبل أن يستنقوها تحت زعامة هيجل .

رد العشرة إلى خمسة خامسها أن التصورات العقلية تثبت بإعانة الشهودات والشهودات تثبت بإعانة التصورات ، وهو دور .

وفي النهاية لخص « سكتوس أمبريكوس » آخرُ الحسابية الجدد جميع مسامى أسلافه . كان يقول : « لا يدعى حتى القضية القائلة بأن قرار الحقية من اختصاص الإنسان ! فهل هو من اختصاص إنسان واحد أو من اختصاص الجميع ؟ ثم بأي قوة يقرر الإنسان الحق ؟ فإن كان بقوة الحواس فهي تختلف من إنسان إلى إنسان بل من وقت إلى وقت في إنسان واحد . وفضلا عن هذا فالحواس ترينا الحالات النفسية فقط ولا تميز لنا الحكم في طبيعة الأشياء . وإن كان بقوة العقل فكيف يصل العقل الباطن إلى الخارج عن الإنسان ؟ قال پول ثانة وهذا الدليل كالإحساس المتقدم من سكتوس أمبريكوس بالسألة الانتقادية التي وضعها « كانت » وهي : « أى دليل يثبت عينية مقولات الروح الإنسانية ؟ » ويقول « سكتوس » أيضا : « الدال من حيث أنه دال لا يفهم من غير الدلول لكونهما متضائفين يحتاج كل منهما إلى الآخر ، فيلزم أن نكون عرفنا الأمر الذي نتوخى معرفته من الدال أعنى الدلول ، حين عرفنا الدال فيكون الدال مستغنى عنه . وإذا كان الدال لا يسبق مدلوله فكيف يُنقل من الشؤون إلى الجوهر ؟ وعليه فلا تنفيذنا الشؤون ولا تعلمنا أى شئ لم نعلم في زمانٍ علمت هي فيه أولم يعلم في طراز معلوميتها . والعلة والمالول متضائفتان أيضا فيكونان مع بعضهما في الدهن وفي الوجود لا قبله ولا بعده ، فكيف إذن يُعرف أن هذه علة وذاك معلولها مع احتمال العكس ؟ وإذا كان المبدأ القابل يوجد مع المبدأ الفاعل ولا يتأخر عنه فلا يمكن تعريف العلة بأنها شئ يحضر المالول بحضوره وينتقى بانتفائه ، ويكون المالول علته بقدر ما كانت .

وفي بعض هذا النقاش نظر ظاهر عندي لا أطيل الكلام بذكره لأنى لست بصدد نقد الحسابية ، وإنما المقصود لفت النظر الإجمالى إلى سيرها في تاريخها القديم

للتوصل به إلى موقفها الحديث في الرب ولاسيما تأثيرها في فلسفة « كانت » .

كان يلزم أن تكون الحسابية آخر كامة الفلسفة القديمة: فليس الحق لا في تعلق
الذهن بالخارج ولا في تأمله لنفسه فيلزم التخلي عن الحق اللهم إلا أن يقبل كوننا
قد بلغناه من منبعه الأزلى أعنى الله .

فهذا هو وجه الحل الأخير الذى قبله الأفلاطونيون الجدد المنتمون إلى مدرسة
« بلوتن » الاسكندراني والذى أعدته الحسابية بأن جعلته ضروريا لأنه كان يلزم
للبحث عن الحقيقة بالهام فوق الذهن، أن يُقنط من قطعية الذهن .

غير أن المسألة الأولية كيف يُبنى اليقين على معرفة الله التى تحتاج إلى الإثبات؟
فنظرية « بلوتن » جواب هذا السؤال وهى أن الله فى باطننا ولسنا نحن غيره فى الحقيقة ،
وكل مهمة الفلسفة إعطاء ضميرنا لذة التصادق مع اللاهوت راجمة بنا إلى وجودنا
الحقيقى وتمكيننا من الفناء الذى يُفرقنا فى الوحدة العليا .

فذهب أفلاطون الثانى أن تراجع اليقين الأولى أعنى اليقين بلا واسطة مثل
الإيقانية التلغيفية . إلا أنهم كانوا لا يجيبون عن سؤال : كيف يتفرع العلم اليقضى
بالخارج على تأمل القلب نفسه ؟ فعلى مذهب بلوتن يحل هذا الإشكال بأن معنى تأمل
القلب نفسه فى حده الأخير اتحاده مع المبدأ الأعلى الذى هو مصدر كل وجود
وكل حق .

قال : « كان أرسطو قد فهم جيدا أن قيمة البرهان بفضل مبادئه غير المبرهن عليها
فوجدنا الحق بالنظر نائىء من كوننا نملك ذلك الحق ، فبدأ اليقين الانسلاخ منا
والاتحاد مع الله ولولا ذلك لبقيت ثنائية القلب والعين والذهن والخارج والإدراك
والوجود ، التى لا تفتأ تهدد المعرفة وتمنع اليقين . وهذا الانسلاخ يحصل بهذيب
النفس بالعلم والفضيلة . فالإيقان على هذا لطف سماوى خاص ببعض النفوس المنتخبة » .

أقول لاشك في حسن خاتمة هذا الكلام ، إلا أنه لاشك أيضا في كون حال الفلاسفة جد عجيب في مبحث المعرفة حيث لم يجدوا سبيلا إلى اليقين لا بواسطة الحواس ولا بواسطة الاستدلال العقلي ، إلا وقد قطع عليهم الحسابيون تلك السبيل وحالوا دونها باعتراضاتهم المشككة ، حتى لجأ أفلاطون الثاني إلى القول باتحاد النفس مع الله لتمسكها بالمعرفة والإيقان . أليس عجيبا أن الفلاسفة يستحيل عليهم أن يكون الإنسان يعرف أى شيء معرفة جازمة ولا يستحيل أن يتحد مع الله لتحصل له هذه المعرفة ؟ وعندى أن هذه طفرة متطرفة من الإنسان العاجز كل العجز الذى لا يعلم شيئا ، إلى الإنسان المتأله أى المتحد مع الله الذى يعلم كل شيء ، أليس بين الحالتين حالة متوسطة ؟

وما فلاسفة اليونان أو بالأصح الأعم وما الفلاسفة القدماء الشرقيون بمنفردين في الحيرة بشأن مسألة المعرفة ، بل الغربيون أيضا حائرون في أمرها . ألا تراه يقولون إن الإنسان يعرف الشؤون ولا يعرف ذا الشؤون حتى ولا وجوده ، فهو لا يعرف وجود العالم في الخارج عن ذهنه حتى ولا وجود نفسه في الخارج عنه روحا وبدنا ! لأن كلا منهما أيضا من ذوى الشؤون لا من الشؤون ، فلو عرف لعرف بذهنه من غير واسطة أو بواسطة الحواس ، في حين أن الذهن لا يخطو إلى الخارج من حصاره الخاص به خطوة ولا تدخل فيه الأعيان الخارجية ، فالأجسام كما قال « مالبرانش » من ٧٠ المطالب والمذاهب : « لا تكون عاملة في نفوسنا ولا متحركة إليها » فتبقى الروح والجسم الخارجى أجنيين أبدا فكيف تعرف منه الروح ما تعرفه ؟ ولذا قال « كانت » وغيره من الفلاسفة التفكيريين الذين يسود مذهبهم اليوم في الغرب ومعهم علماء النفس : « إن العالم الخارجى المحسوس ليس غير ما بناه ذهن كل واحد منا في نفسه ولولا الإدراك لانتفى العالم ، حتى قال « تن » : « الإدراك يرسم وليكنه يرسم صادق » كفى دروس الروحيات تأليف (أ. رابو) .

وعندى أن هذه النظريات نفسها برسام ولكنها برسام كاذب ! وأصل الخطأ أن أصحابها التزموا إيضاح كيفية المعرفة في الإنسان على نهج طبيعي فقال ملاحظة المادية : المخ عضو آلى يُصدر الأفكار كما يصدر الكبد الصفراء والكلية البول وحركاته ميكانيكية لا تنطوى على قوة فوق القوى الميكانيكية . فهم يُنزلون قيمة الذهن إلى الحضيض الأسفل ، في حين أن مدرسة « بلوتن » الإسكندراني تعد مرتبة الإدراك مرتبة الألوهية لا يرتقى الإنسان إليها من دون أن يتحد مع الله . ومع ما فيه من النلو يفهم منه جلجا كمال اتصال العقل بالدين ! فليعتبر منه أشباه الأستاذ فرح أنطون القائل في أثناء مناظرة الشيخ محمد عبده بلزوم إبعاد العقل من الدين .

والحق الوسط أن مرتبة الإدراك مرتبة عالية وراء المراتب الطبيعية ، ومع هذا فالله قادر على أن يخلق الإنسان من طين أو من ماء مهين ويجعله يدرك ويوقن من غير أن يصمده إلى مرتبة الألوهية ويوحده مع نفسه . فمقام الإنسان المكرّم من الله بالعقل مقام الخلافة عن الله لا مقام الله نفسه الذي لا يقبل الشراكة مع أي واحد من خلقه الذين هم عبيده مهما امتازوا فيما بينهم بعضهم على بعض .

وقبل « بلوتن » الإسكندراني الملقب بالأفلاطون الثاني قال سقراط كبير حكماء اليونان : « في الإنسان من حيث أوتى العقل نصيب من اللاهوت ! » .

ومع أن في مذهب « بلوتن » كثيرا من المغالاة وفي قول سقراط شيئا منها ، فلا غرو إذا كان كبير العقل مثلها يُكبر العقل وصغير العقل مثل ملاحظة الماديين ومقلديهم من المسلمين المستخفين بالأدلة العقلية ، يُصغره . ولا ريب في أن دافعهم إلى ما ذهبوا إليه من إنكار أهمية العقل غير المتناسبة مع الطبيعة غير الماقلة ، إنكارهم وجود الله فوق الطبيعة . وويل لطائفة يضطرم مذهبهم إلى أن يسموا لإسقاط أهمية العقل المظيمة عند العقلاء وذلك حسبهم في إسقاط أهميتهم أنفسهم . وانظر إلى قول سقراط أيضا .

« إن أكثر الناس يتصورون العلل المادية التي تحصل بها الحرارة والبرودة وغيرها من الآثار على أنها علل حقيقية ، في حين أنه لا إمكان لوجود العقل والإدراك للعلل المادية ، فلهذا كان واجب الذين يحبون العقل والإدراك أن يبحثوا قبل كل شيء عن العلل المذكورة » المطالب والمذاهب ص ١٩٥

وعدل القول أن العقل الإنساني أكبر موهبة يقف الإنسان المختص به إذا قيس بغيره من المخلوقات الطبيعية ، موقف الثريا من الثرى . لكنه عند القياس بعلم الله فإدراك الإنسان أصغر بكثير من الصغير . ولكون الله تعالى أغير الغيورين في سد باب التشبه به وكبح جراح عبده المغرور بمقله ، جعل أبرز علامة لضالة علمه وإدراكه بالنسبة إلى علم باريه : أنه يدرك إدراكه الذي هو أصغر ما يكون في جنب علم الله ولا يدرك مع هذا كيف يحصل له هذا الإدراك الأصغر ؟ ما بلغ مرتبة اليقين منه وما لم يبلغ . فلماذا يستكثرون الذين يستكثرون اليقين للإنسان ولا يستكثرون له مطلق الإدراك ولو كان مبلغه الظن أو الشك ؟ فهل عرفوا كيفية حصوله فيه ؟ كلا ، فكأنه تنبيه ممن جملة ممتازا به على أن هذا الإدراك الأصغر أكبر شيء بالنسبة إلى الإنسان نفسه وأنه إنما يحصل بإذن الله وإرادته ولا حاجة عند إذنه وإرادته إلى خروج الذهن من محله ولا إلى دخول الأعيان الخارجية فيه ، والمفروض بل الواقع أن إدراك المحسوس يتعلق بعينه الخارجي لا بمثاله في الذهن .

ثم إن إدراك الأشياء المحسوسة بواسطة الحواس وإيقان وجودها في الخارج عن الأذهان بديهي لا يحتاج إلى الإيضاح والتعليل لبداهته . وهذا جوابنا على قول « كانت » : « أى دليل يثبت عينية مقولات الروح الإنسانية ؟ » ومعنى الجواب أنه لا حاجة إلى الإثبات ، بل لا يمكن إثباتها بالدليل لكونها بديهية والبدهي لا يحتاج إلى الإثبات بل لا يمكن ذلك ويكون كإثبات الثابت .

على أني أعكس سؤال « كانت » على نفسه فأقول أى دليل يثبت كون الأشياء

التي يراها الرأى بعينيهِ ولا يشتبه عليه ما رآه ، هي تمثلاته النفسية بمعنى أن رؤيته لتلك الأشياء عبارة عن رؤية روحه لنفسها بدلا من تلك الأشياء ؟ فهذا هو المحتاج إلى الإثبات ، وهذا ما لا يستطيع « كانت » إثباته بقدر ما أثبت « ديكرت » خلافه قائلا : « لو لم تكن الأجسام التي نشاهدها موجودة في الخارج لزم أن يكون الله قد خدعنا ، لأن لنا ميلا إلى تصديق وجودها لا نقاومه وممطينا هذا الميل هو الله » ومثله يقال لو لم نكن نرى الأشياء بعينها عند ما شاهدها بأعيننا .

أما ما قد يقولون من أن الرأى الحقيقي هو النفس المدركة لكون الإحساس إدراكا ، والنفس لا تخرج من مكانها فلا ترى العالم الخارجى ، فهو لا يدل على عدم إمكان هذه الرؤية لها في حين أنها دائمة الوقوع منها ، وإنما تدل على عدم تمكننا من إيضاح كيفية هذه الرؤية على النهج الطبيعى . على أننا نقول في مقابل هذا القول : وهل في إمكان النفس أن ترى نفسها مصورة بصور مختلفة بمسدد اختلاف الأشياء إن لم يكن في إمكانها أن ترى الأشياء ؟ وكيف تدخلها صور الأشياء ما دامت طريق المواصله بين عالمي النفس والخارج مقفولة ؟ وكل شهوداتنا تدفعنا إلى القول بأننا نرى الأشياء وأنها موجودة في الخارج عن أذهاننا ، وليس لنا شهود واحد يدفعنا إلى القول « بأننا رأينا أنفسنا ، لا سيما عند رؤية الأشياء ولهذا فلا علم لنا بوجود تلك الأشياء أو عدم وجودها » .

فالحق أن قول الفلاسفة الغربيين على ما هو سائد اليوم عند غير ماديهم بأن الإنسان لا يرى أعيان الأشياء المحسوسة حين يراها وإنما يرى تمثلاته النفسية ، ليس بأقل غرابة من قول الماديين النافين للعلل الفائية كما سيحجى . بحثه في هذا الكتاب : إن العين - بمعنى البصر - ليست آلة معدة للرؤية ورؤيتها الأشياء تقع اتفاقا .

كنت قلت إن إدراك الأشياء المحسوسة من النفس بواسطة الحواس وإيقان

وجودها في الخارج بديهى لا يحتاج إلى الإثبات والإيضاح . وهذا الإيقان لا يحتل
بوقوع الغلط من الحواس في بعض الأحوال ولا باختلاف الناس في قوة الإحساس
وكيفيته . والإدراكات المستندة إلى البراهين العقلية كالإدراكات المستندة إلى المشاهدات
الحسية في انتهاء أمرها إلى البداهة . أما كيفيات هذه الإدراكات بكل أنواعها فالعلماء
المتولون إيضاحها مقضى عليهم بالفشل ، وليس في ذلك امتياز العلماء على جهلة العوام
إلا إدراك المعجز عن درك الإدراك حتى إذا لم يدركوا عجزهم ينجر بهم البحث إلى أن
ينخطوا من مرتبة الجهل البسيط إلى حضيض الجهل المركب فينكروا البديهيات
ويدعوا الحسبانية وما يائسها من دعوى أن العالم المحسوس موجود بفضل إدراكنا
إياه موجوداً^(١) ولولا إدراكنا لما كان له وجود !!

هكذا يدعى علماء الغرب المؤلفون في الفلسفة وعلم النفس كأنهم جربوا انعدام
العالم مع انعدام الإدراك بانعدام الناس عن آخرهم . لا ، بل إنهم يدعون ذلك ثقة
بتعذر التجربة على المعارضين المدعين خلافة . لكنى أقول لهم لو كان وجود الأشياء
تابعاً لإدراكنا كان الإدراك إيجاداً فاحتاج إلى إدراك آخر يتقدمه ولزم التسلسل . ثم
أقول لو صح ما قلتم لزم أن يكون الإنسان خلق قبل كل شئ ثم هو خلق السماوات
والأرض بإدراكه وخلق كل أحد من يعرفه من الناس فيلزم وجود الإنسان قبل
وجود الإنسان .

نعود إلى ما كنا فيه من موقف الفلسفة بعد لجوء مدرسة « بلوتن » إلى القول
بوحدة الوجود تخلصاً من الحسبانية وتوصلاً إلى اليقين وكان ذلك في القرن الثاني
الميلادى . ثم جاء فلاسفة القرون الوسطى النصرانيون مثل « سنت أوغوستن »
و « سنت طوماس » و « سنت آنسيلم » فدخلوا الإيمان ركناً في نظرية اليقين .

[١] أي إدراكهم الذى هم حاثرون في إدراك كيفيته ؟

فكانهم رأوا أن العقل لا يكفي في الحصول على اليقين والخلاص من الحسبانية . ومع هذا فقد كانوا يحاولون ربط الإيمان الديني بالإيمان العقلي . قال سنت أوغوستن : « لا تتألف الحسبانية مع حاجة النفس الإنسانية إلى اليقين لا تركها وتستريح حتى تتملك الحق . ثم إن الشاك يدرك فيكون موجودا » ^(١) وقال أيضا . « إن الإيمان أول خطوة إلى العلم فيمكن أن يوجد الإيمان من غير علم ولا يمكن أن يوجد العلم من غير إيمان » ويقول سنت آنسلم : « أومن لأفهم لأنى لا أفهم إن لم أومن » ويقول سن طوماس : « الإيمان يتوقف على جريان لطف كالدعوة الإلهية ويرتبط بالإرادة أكثر من العقل » ولعل هذا مأخذ قول آخر لديكارت

ثم اتسعت الشقة بين الإيمان والعقل فكان سببا لمعاودة الحسبانية فاتخذها بعض الفلاسفة النصرانيين مثل « مونت نيو » تلميذ « شاردون » ذريعة لنشر الدين بين أناس كافرين بملاحظة أنهم ينفادون الإيمان بعد مغلوبية العقل المتولدة من عجزه فيصبح دعاة الحسبانية هداة مصلحين بدل أن يكونوا قادة مضللين .

إلى أن جاء ديكارت فأعاد إلى العقل كرامته وفتح عهدا جديدا في الفلسفة وقضى على الحسبانية كما ذكرنا من قبل .

وكان يُظن أنه لا يكون لها بحث بمسده في الغرب لكن خاب الظن فيمئها المليسوف « داويد هيوم » بما هو أدهى مما كان قبله وأقوى فرفع اليقين عن الدين والدنيا والعلم الذى غلب اليوم في عرف الغربيين ومقلديهم من الشرقيين ، في العلم المادى الحديث المبني على التجربة الحسية . وتسمى الحسبانية المنسوبة إليه ، الحسبانية الأخيرة .

وقد كان أكثر ما يمتد عليه الفلاسفة في دفع الحسبانية إيقان الإنسان على الأقل

[١] ولعل ديكارت أخذ قوله المشهور من هذا .

بوجود نفسه المدركة وبقائها طول عمره محتفظةً بوحدها الشخصية التي لا تتجزأ في حين أن البدن يتغير ويتجدد . لكن هذا الفيلسوف أنكر هذا اليقين أيضا - الذي اتخذ جنة إزاء الحسابية وأساسا لليقينيّات الأخرى - فقال ليس هناك روح نلاحظ خلف عملية الإدراك . وقد بينا كيفية إنكاره هذا في عمل آخر من هذا الكتاب .

الحاصل أن الفلسفة سواء كان قديمها اليوناني أو حديثها الغربي لم تتخلص من وباء الحسابية مهما سمعت طوال تاريخها للخلاص منها . وكثير من فلاسفة الغرب عنوا خاصة بانقاذ العلم الحديث فلم يوفقوا على الرغم من الرق المشهود فيه وعلى الرغم من أن بعضهم زعم حصوله على مرامه من خلاص العلم ، والفيلسوف « كانت » على رأس هؤلاء الزاعمين .

ثم إن الفلاسفة الغربيين الذين ينتهى أمرهم من الإفراط في التمسك بالتجارب الحسية أو من التمهيد بذهب الفكريين القائلين باستناد وجود الكائنات إلى الإدراك .. في الحسابية اتفقوا على القول بوصول علمهم إلى الشؤون والحوادث ، حتى إن زعيم الحسابية الأخيرة أعنى « هيوم » يعترف بذلك ويوافقهم على هذا اليقين ، فهم يقولون نحن ندري الشؤون ولا ندري ذا الشؤون ، وهذا هو اليقين الوحيد الذى نصل إليه فنندري أننا ندرك ، لأن الإدراك شأن من الشؤون وحادثة من الحوادث التي اتصلنا به ، لكننا مع علمنا بوقوع الإدراك ووجوده قطعا لا ندري المدرك بالفتح ولا المدرك بالكسر ، ومعناه أنهم لا يدرون حتى وجودها لعدم كونهما من الشؤون التي عاينوها ووصلت إليها تجربتهم : فلو اصطدم رأس أحدهم بالحائط الذى يشاهده أمامه لزمه أن يقول بوجود الاصطدام وبوجود الألم الذى أدركه في عقبه وبوجود الصلابة التي أدركها أيضا لأن كل ذلك من الشؤون الحادثة المجربة ، ولا يلزمه أن يقول بوجود الحائط ولا بوجود رأسه لأنهما ليسا من الشؤون والحوادث التي تتعلق بها التجربة

وتبأشرها [ومن هذا يُعرف سر ماقلنا من قبل ان الانهماك بالتجربة يذهب بصاحبها إلى الحسابية] .

ولا يقال أما يلزمه الاعتراف بوجود المصطدمين حين اعترافه بوجود الاصطدام الذى هو إضافة تقتضى وجود الطرفين المتضائفين على تعبير علمائنا المتكلمين ؟ فيلزمه الاعتراف بوجود الرأس والحائط من طريق عقلى إن لم يلزم من طريق التجربة . لأنى أقول لا بد أنهم يسلّمون بهذه القاعدة إلا إن الاصطدام مع كونه محسوسا وملوسا ليس بمحدث عيى عندهم وإنما هو تحول نفسى وتمثل حاصل فى الذهن يستلزم حصول الطرفين المصطدمين فى الذهن ولا يستلزم وجودهما فى الخارج . وخلاصته أن الاصطدام المحسوس غير واقع فى الخارج ^(١) كالمصطدمين إذ لو كان أمرا خارجيا لما كان محسوسا لأن الإحساس الذى هو نوع من الإدراك أى الإدراك بواسطة الحواس لا يتعلق إلا بما فى الذهن لا بالموجود الخارجى . والمناسبة بين الذهن والخارج منقطعة ، حتى إن الحواس ليست وسائط بينهما توصل الذهن إلى الأعيان الخارجية أو توصل الأعيان الخارجية إلى الذهن وإنما هى وسائط فى حصول التمثلات الذهنية ، وما نقول عنه الخارجية إلى الذهن وإنما هى وسائط فى حصول التمثلات الذهنية ، وما نقول عنه المحسوسات عبارة عن هذه التمثلات ، فالإنسان يراها أى تلك التمثلات بواسطة الباصرة ويسمىها بواسطة السامعة ولمسها بواسطة اللمسة إلى آخره . ولا يرى ولا يسمع ولا يلمس ولا يذوق ما فى الخارج عن ذهنه أبدا . ولذا قال « كانت » إن الإدراك

[١] انظر كيف ينكرون الاصطدام الواقع مع مايقارنه من الصوت الشديد ومع مايرتب عليه من الألم وكلها من المحسوسات . ينكرونه أو يلزمهم أن ينكروه فيجعلوه تصورا محضا وتمثلا ذهنيا غير واقع فى الخارج . وماذا سبب ذلك التمثل فى الذهن إذا لم يقع شئ فى الخارج ؟ فإذا تصور أحدنا اصطدام رأسه بالحائط من غير وقوع حالة الاصطدام فعلا فكيف يفرق تصور الاصطدام هذا من تصوره بسبب وقوعه ؟ وإذا كان الاصطدام الواقع فى الخارج عبارة عن الاصطدام الواقع فى الذهن فلا يبقى معنى لقولهم « نحن نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون » ؟ وماذا يكون فرق معرفة غير مبينة على الواقع فى الخارج ونفس الأمر ، من عدم المعرفة ؟

السكان في الذهن يستلزم وجود المدرك والمدرك في الذهن ولا يستلزم وجودهما في الخارج » ولنا كلام عليه فيما يأتي إن شاء الله . فليس المحسوس عندهم غير المعقول إلا أنه معقول بواسطة الحواس . وليس معنى هذا إلا أنهم لا يعرفون الشئون أيضا على أنها واقعة في الخارج كما لا يعرفون ذا الشئون . وستعرف ما يؤيد ذلك .

فذهب أكثر الفلاسفة الغربيين اليوم وهم اتباع « كانت » لا يسمهم أن يقولوا بوجود المحسوس في الخارج ويسندوا قولهم إلى الحس والشاهدة لأن الحس لا يفهم منه شيء إلا بعد أن تأوله الذهن وانقلب إلى الإدراك أى بعد أن أصبح المحسوس معقولا وأصبح عمله الذهن لا الخارج . ولذا قالوا عند تحليل إدراك الخارج : لسنا نجن في وقت من الأوقات تجاه شيء غير تكيفاتنا النفسية ، إلا أننا ننسب تكيفاتنا هذه إلى الأشياء ونعتبرها كأنها تكيفاتها وليست الأشياء سوى حالاتنا النفسية التي انبثت منها إعادة الوهم وأصبحت ممدودة بغير حق كأنها حقائق خارجية مستقلة عنا ، فالدنيا عبارة عن صرح أنشأته مفكرتنا بعملياتها التي نُجربها على الاحساسات وهي تدرك ذهنا بشرط أن تكون معقولة وتفقد طبيعتها الخاصة وتنقلب ماهية ذهنية . والذهن موجود يشعر بوجوده ويعرف نفسه .

قال « أ . رابو » في كتابه « الدروس النفسية » : « إن التجربة غير قادرة على أن تقول لنا ماذا هو العالم في حد ذاته ؟ لأن الإدراك الخارجى لا يصل إليه ، بل إذا تَمُمَت المسألة فلا إدراك خارجيا أصلا ، والأشياء في نهاية الأمر عبارة عن تكيفاتنا التي رسمتها أوهامنا في الخارج . فبدلا من أن تكون قوانين التفكير سورا عادية لقوانين العالم مستنسخة منها فقوانين العالم تبيان لقوانين النفس الناطقة وارتساماتها ، والدنيا ، كما قال « كانت » تدور حول النفس الناطقة ، لأن النفس الناطقة تدور حول الكائنات . ولهذا كان « كانت » يشبه ما أحدثه من الانقلاب في الفلسفة بما أحدثه « كوبر نيك » في الفلكيات ، وقد ذكرناه من قبل .

هذا ما قال اتباع « كانت » عن مذهبه بل ما قاله « كانت » نفسه عنه . فإذا الفرق إذن بينه وبين قول « بروتاغورس » اليوناني من زعماء الفلسفة الحسبانية وذكرناه من قبل « ان الأشياء عبارة لكل إنسان عما يتجلى له ، ولكونها مأخوذة على أنها حالتها الخاصة به تتجلى له بما هي مجبورة على أن تتجلى له » .

فالصفوة الحاصلة من هذه الأقوال التي لخصتها من كتب الفلسفة وعلم النفس أن أكثر فلاسفة الغرب اليوم غير مستيقنين بوجود العالم الخارجى وربما صرحوا بنفيه بتاتا . فبكما أنهم تابعون في هذه المسألة « لكانت » « فكانت » نفسه تابع « لهيوم » فهو حسيانى مثله ^(١) بل إنهما تابعا لحسبانى اليونان ، لأنك تجد في أقوالهم ما ذكرته من قبل عنهم : « أن الحواس ترىنا بالحالات النفسية فقط ولا تميز لنا الحكم في طبيعة الأشياء » فكان « سكتوس أمبريكوس » قال هذا وكنا نهبنا نقلا عن « بول رانه » على أنه كالأحساس المتقدم بالمسألة الانتقادية التي وضعها « كانت » وهي : « أى دليل يثبت عينية مقولات الروح الإنسانية ؟ » كما قد سبق منا انتقاد هذه المسألة الانتقادية .

وقد عرفت أن « كانت » ينكر أيضا ثبوت وجود الروح في الخارج حين قال بوجود الإدراك الذى هو من الشؤون دون المدرك والمدرك اللذين من ذوى الشؤون فلا فرق إذن بينه وبين « هيوم » في الإنكارين إنكار (أنا) وإنكار (لآنا) وإن شئت قل الذهن والخارج أو الروح والعالم . والمنكر بالفتح في هذين الإنكارين جميع

[١] وقد صرح الفيلسوف الاسكتلندى « هامثون » بكون نتيجة انتقاد « كانت » عقيدة لا أدريية كما المطالب والمذاهب من ٢٩٥ لكن الحق عندى أن اللاادريية هي مذهب هيوم الحسبانى أى السوسطائى أما كانت فقد افترق عن سلفه هيوم افترافا جملة من السوفسطائية العندية وسنطلع عليه .

الموجودات حتى إن الله تعالى يدخل فيه ويدخل « كانت » نفسه . (١)
إلا أن هناك نقطة لفتت نظري عند نقل كلمات من اتباع « كانت » أشباه
الحسبانين وهي أنهم بينما ينكرون وجود العالم في الخارج أو على الأقل لا يدرون
وجوده ، يتحدثون عن العالم فيقولون مثلاً العالم يدور حول النفس الناطقة وهو تبيان
قوانينها وارتساماتها . ويقولون الدنيا تُدرك ذهنًا بشرط أن تكون معقولة وتفقد
طبيعتها الخاصة وتقلب ماهية ذهنية . وهذا اعتراف منهم بوجود العالم من حيث
يشعرون أو لا يشعرون . ويُستخرج من غضون كلامهم في إنكار (أنا) حتى من
كلام هيوم أيضا اعتراف بوجود (أنا) أكثر من اعترافهم بوجود العالم . فإذا
الاضطراب والتناقض منهم في القول ؟ ومن هذا يزداد الإنسان فهمًا لمعنى قول
« اسپينوزا » : « واجب الحسبانى السكوت » إذ لا يمكنه الكلام عن مذهبه الإنكارى
من غير اعتراف بوجود ما أنكره .

ثم رأيت أن « كانت » لا ينكر وجود المادة ، فيكون مذهبه أن العالم مادته من
نفسه وصورته مناه ، وكان من الضروري أن يوجد شئ من العالم يمثل في الخارج ويكون
سببًا لتمثلتنا الذهنية عنه . قال في : المطالب والمذاهب .

[١] ولا يقال كيف يعزى إنكار وجود الله إلى « كانت » المؤمن بالله لأن مرادنا إنكاره
علميا أو بالأصح إنكار ثبوته علميا . و « كانت » لا يستند في اعترافه بالله إلى العلم الذى يريدون
به العلم الحديث المبني على التجربة والملاحظة ولا يسمون غيره علما كما أنهم ينفون اليقين إلا في هذا
العلم وفي الرياضيات كما صرح « بول ثرانه » بنس « كانت » عليه . وإذا في أى حد من القيمة
يعتبر اعتراف « كانت » بوجود الله واستدلاله عليه بدليل خاص له ؟ وإلى مع مزيد رغبتى في
التصديق بإيمان هذا الرجل المشهور بفلسفته وإيمانه بالله عند العلماء الغربيين ، مجبور على تدقيق
موقفه في هذه المسألة من أجل أمرين أحدهما أنه صاحب انتقاد ما كان اعتماد العلماء فى المشرق
والغرب منقاداً عليه من الأدلة النظرية القائمة على وجود الله . وثانيهما وهو المهم أن الفلسفة
الوضعية التى تنتمى إليها حركة الإلحاد العالمية فى العصر الأخير والتي هى معروفة فى مصر ورائجة
بين حلة الأقاليم من قادة الثقافة الغربية بها . . . هذه الفلسفة تبني ناحتها السلبية على انتقادات
« كانت » لتلك الأدلة .

« كان » هيوم » لعدم قبوله أى شئ فى خارج الروح ^(١) يبحث عن منشأ الاعتقاد للحقيقة المأدة فى الروح ^(٢) أى فى التداعى المصنوع بين اعتياد المحيلة وبين التمثلات النفسية. وكذلك « كانت » كان يبحث عن مبدأ تشكل عالم الشئون العينية فى الروح، ولا يكتفى « كهيوم » بترك فرضية عالم فى خارج الروح بل يقول بامتناعها أيضا . فالصورة التى فى تشكل العالم الخارجى إنما تعطىها الروح ومع هذا فالمنصر المادى يأتى فى نفس الأمر من الأشياء والروح تجمع إلى هذا المنصر المادى صورَ نفسها وتنشئ عالما عينيا عالم الشئون والحادثات . « وبوجود مادة العالم الخارجى فى الخارج عند كانت ، يعتمد مذهبه شيئا عن الحسبانىة ويفترق من مذهب « هيوم » . وأنا أقول إذا كانت صورة العالم الخارجى معطاة له من أرواحنا ولم تكن موجودة فى نفس الأمر عند « كانت » لزمه إنكار مادته أيضا فى نفس الأمر لعدم إمكان وجود المادة من غير صورة ^(٣) اللهم إلا أن تكون لمادة العالم صورة غير صورتها التى تعطىها

[١] كأنه يقبل وجود الروح نفسها ١١

[٢] كل هذه الملاحظات قبل حدوث النظرية الجديدة الفائلة بعدم وجود المادة ورجوعها إلى القوة وفيها عندى ما فى النظرية القديمة الفائلة بأزلية المادة وأبديتها .

[٣] ولذا أنكر « فيخته » « وشيلنج » و « هكل » اخلاف « كانت » وجود المادة بقاءا وحذفوا متركه « كانت » قائما فيما وراء الروح من الحقيقة المجهولة. فتشعل ثنائية « كانت » فى مذهبهم إلى الاتحادية المعنوية . فعلى هذا لا تكفى الروح فى إنشاء العالم الخارجى بإلزام صورة له من عندها كما ذهب إليه « كانت » بل تخلقه تماما وتستخرجه من فعلها . هذا ما قاله « بول شرانه » فى « المطالب والمذاهب » وفيه إيهام ظاهر لوجود الروح نفسها مع أن فيه أيضا نظرا ظاهرا كما عرفته وسمترفه .

وكان الفيلسوف الأركندى « بركللى » المتقدم على « كانت » المعترف بمادة العالم وعلى « هيوم » المنكر ، أنكر المادة لأن المعترفين بها يردون الكيفيات الأولى والثانية لها إلى تحولات نفوسنا الحساسة التى لا وجود لها فى الخارج كما سيجى بيانها، فإذا انتزعت تلك الكيفيات عن المادة فإذا =

الروح والتي هي المحسوسة من العالم دونها وعندئذ يلزم أن لا يكون العالم الخارجى محسوساً أصلاً لإبادة ولا بصورته وأن تكون الحواس تخوننا فترينا العالم على صورة غير صورتها الحقيقية . فليمنظر القارئ حال المحسوسات التي لا يؤمن الغرب ومقلدوه في

== يبق من المادة؟ وما هي الفائدة في الاعتراف بها؟ فإن قلنا إنها حلة تكيفاتنا النفسية يمنع أن الفاعلين بالنفس يفرضون كونها قابلة لا فاعلة ، وإن قلنا إنها التي تنبسط تحت الصفات فيلزم أن تعرف بالامتداد في الطول والعرض والعمق وفيه التزام تسلسل لانهاية له لأن الامتداد أيضاً صفة فينقل الكلام إلى ذات الممتد ثم يعرف أيضاً بالامتداد وهكذا دواليك . ولا يظن أنه لم يلزم التسلسل لو أتى في تعريف المادة بالمتمد بدلاً من الامتداد ، إذ لا فرق بين التعريفين في ورود السؤال عن ذات المتمد التي تقوم بها صفة الامتداد فلما أن لا يمكن تعريفها وهو علامة عدم وجودها أو بؤق في تعريفها بالمتمد الثاني فينقل الكلام إليه بالسؤال عن ذاته ويلزم التسلسل .

ومذهب « بركلي » أقرب إلى مبدأ صدوقية الحواس من مذهب « كانت » وأتباعه لأن المشهودات الحاصلة في الروح على مذهبهم عند استخدام الحواس ليس لها أصل في الخارج تنطبق هي عليه وإنما تختلفها الروح اختلافاً إذ لا وجود للأشياء عندهم غير مادتها وهي لا تمسك . أما الحواس والصور المسماة بالكيفيات الأولى والثانية للأجسام والتي تتعلق بها المشهود فليست بوجودها في الأجسام وإنما هي مصورة من الروح في الروح نفسها وسيجي بيانه . وأما ما يعترف العلم بوجوده في الأجسام عدا مادتها من الكيفية وهي الحركة فالتمثلات المشهودة في الروح لا تنطبق عليه ولذا اعترف علماء الطبيعة الرادون كل ما في الجسم من الخواص إلى الحركة ، يجملهم بكيفية حصول التمثلات المختلفة في الروح عند تقابلها بالأجسام بواسطة الحواس . أما بركلي فالصورة الحاصلة في الروح على مذهبهم عند التقابل بالمحسوسات أصول في الخارج مطابقة لما في الروح إلا أن هذه الصور الخارجية غير جسمانية أي غير قائمة بالجواهر الجسماني إذ لا وجود عنده للمادة ، وإنما هي قائمة بالله تعالى . فهو يعترف بوجود المحسوسات في الخارج وينفي مادتها عكس ما ذهب إليه « كانت » وأتباعه . وهذا معنى قول « بركلي » إنه عند مذهب هذا إلى تجنب الجسمانية لأنه جعل للمحسوسات الوجود في الذهن فقط عند غيره ، صوراً موجودة في الخارج تنطبق الصور الذهنية عليها وهي من جنس المقولات مثلها لا من الماديات .

هذا تحقيق ما ذهب إليه « بركلي » الذي عنيت بإيضاحه وربما لا يجد القارئ مثل هذا الإيضاح في كلام نافليه . وهو يبنى مسألة وجود الله على اليقين الحسى ويساوى بين هذا اليقين واليقين العقلى ، في حين أن مدرسة « ديكارت » كانت تعتبر اليقين الحسى دون اليقين العقلى . ==

الشرق إيماناً علمياً إلا بها ولا يؤمنون بالمعقولات ما لم يؤيدها محسوس^(١) ولا ينظر
فلسفة « كانت » الذى لا يعول على أدلة إثبات وجود الله بالعقل النظرى فينتقد كل

== إلا أن لى فى بناء وجود الله فى هذا المذهب على اليقين الحسى بحثنا ، لأنه لا يدعى الإحساس بالله
ولا بالعالم الموجود فى الخارج القائم بالله ولأننا يرى كغيره تلقى الحس والمشاهدة بالعالم الموجود
فى الذهن .

ويمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض بأن المشهود بأن المذهب فى الذهن لما كان فى هذا المذهب تابعا
للموجود فى الخارج وكان طريق مشاهدة ما فى الخارج مشاهدة صورته الذهنية اعتبرت مشاهدتها
مشاهدته . ولما كان هذا العالم الخارجى المشهود بواسطة صورته الذهنية قائما بالله تعالى اعتبرت
مشاهدته مشاهدة الله ، فكما أن من رأى الأشياء بواسطة أعراضها المحسوسة يتيقن يقينا محسبا
بوجود الجوهر الجسائىسمى بالمادة على مذهب الفاتنين بوجودها لاحتياج تلك الأعراض إلى ما تقوم
به فكذلك من رأى الكائنات بواسطة حضور صورها فى ذهنه يتيقن يقينا محسبا بوجود الله على
مذهب « بركلى » النافى للمادة ، ليقوم العالم المشهود به . . فكأن هذا الفيلسوف يقيم الله تعالى
مقام مادة الماديين الملاحدة ويمارسهم فيعترف بوجوده ولا يعترف بوجودها كما أنهم يتفنون وجوده
معتقدين بوجودها . وهو يمسك أيضا ما ذهب إليه « ديكارت » من أن ما يبنى عليه اليقين الحسى
هو الصدوقية الإلهية كما سبق ، فيقول « بركلى » إن فهم وجود الله مبنى على صدوقية الحواس .
وهذا يشبه استدلال علماء الإسلام وغيرهم بوجود الكائنات المحسوسة على وجود الله ، غير أن
استدلالهم من قبيل الاستدلال بالأثر على المؤثر واستدلال هذا الفيلسوف من قبيل الاستدلال بالصفة
على موصوفها لما عرفت من أن وجود العالم فى خارج الأذهان عنده عبارة عن وجوده فى علم الله
وهو من جنس المعقولات مثل صورته الذهنية ، فهو داخل فى صفة العلم لله كما أن العالم الذى
نشاهده فى حالة الصورة الذهنية لنا داخل فى علمنا ممثلا للعالم الذى فى علم الله والذى هو العالم
المحسوس الخارجى بالنسبة إلينا . ولما كانت الصفة أقرب إلى الموصوف من الأثر إلى المؤثر اعتبر
استيقان وجود الله بواسطة استيقان وجود العالم المحسوس فى مذهب « بركلى » استيقانا محسبا ،
فكأننا نشاهد الله عند مشاهدة العالم الخارجى لأن ذلك العالم الخارجى هو العالم الداخلى فى علم الله .
فتأمل هذا المذهب فإنه دقيق وبالتأمل حقيق . وليس هذا مذهب وحدة الوجود أى مذهب اتحاد
العالم مع الله الذى سنحمل عليه فى الباب الثانى حملة شعواء وليس فيه تعيين الماهية لله تعالى على أنها
الوجود كما فى مذهب وحدة الوجود .

[١] يقول علماء النفس لا يظن أن الحواس جبرور طبيعية للمفكرة تتصل بواسطتها إلى عالم
الأجسام وتفهمه بكيفياته الحقيقية بمعونة هذه الوسائط ، لأن هذا خطأ وهمى فقد كانت خواص ==

واحد منها... لينظر فلسفته في المحسوسات فهي ايضا منتهية إلى حسبانية «هيوم» في العالم الخارجي أعنى (لا أنا) بل وفي (أنا) أيضا ، فلا يستبعد من مثله أن يكون حسبانيا في مسألة وجود الله فلا يوقننها إيقانا علميا .

نعم إن «هيوم» يفترق عن «كانت» كما قال عنه «ويل دوران» الأمريكي

الأجسام التي يدعى إدراكها مباشرة مفترقة إلى قسمين رئيسيين وكان القسم الذي يسمى كفيات ثانوية للأجسام كاللون والصوت والسخونة والبرودة لا يمد كفيات لها نفسها بل تكفيات نفسية لاحقة لها في الخارج لأنها تختلف باختلاف الأشخاص أما القسم الثاني المسمى بالكفيات الأولية مثل الثقل والمقاومة والمكان فقد كان من قبل ادعى كثيرا وجوده في الأجسام مستقلا عنا غير مضاف إلينا، لكن الصواب أن القسمين كليهما موجودان بالنسبة إلينا فالجسم الذي يثقل على الطفل والرجل الضعيف يستغفه الرجل الكبير والقوى .

وفضلا عن التجربة العامة فالعلوم المثبتة أيضا تشهد بأن كل مانع عنه بخواس الأجسام كاللون والصوت والحرارة وغيرها فإنما هو موجود فينا وبالإضافة إلينا ولا شيء للمالم المحيط بنا في نظر العلم المثبت غير الحركة فإذا حاجت هذه الحركة أحد أعصابنا يحصل فينا ما تقول عنه اللون أو الصوت أو غيرها من غير أن نعرف كيفية حصوله فليس يمكن أن يرى في هذه الكفيات شيء غير تكيفاتنا الشمورية . كذا في «الدروس النفسية» لـ «أ. رابو»

وعندى أن هذه النظريات غير تامة الجدارة بالتسليم فقول العلم المثبت المنقول آتيا المشكك في معطيات الخواس بمثابة النقص لنفسه بنفسه لتكون مسند ذلك العلم هو التجربة الحسية فإذا قال إن خواص الأجسام كاللون والحرارة والثقل ليست موجودة في الأجسام بل موجودة فينا وإنما الموجود فيها الحركة فلما أن لا يكون قوله حسنا مؤيدا بالتجربة فلا يمتد به وإنما أن يكون مؤيدا بها يقال إذا خدعنا الحس بأن يرى اللون والحرارة والثقل التي ليست في الأجسام كأنها فيها فمن يضمن لنا أن الحركة التي يمتد العلم بوجودها في الأجسام بمهادة التجربة الحسية موجودة فيها لا فينا ؟

واختلاف ثقل الجسم الواحد على اختلاف الأشخاص إنما يدل على اختلاف حالات الأشخاص لا على اختلاف حالة الجسم ، ولقيم بالتجربة شخص واحد قوى أو ضعيف على جسمين مختلفين فإذا كان أحد الجسمين أثقل عليه من الآخر فهل يمكن أن يقال إن الفرق المحسوس في الثقل بينهما لم يكن ناشئا من حالتين مختلفتين في نفس الجسمين بل في نفس القائم بالتجربة ؟ وهل يمكنك إذا أكلت برتوقالاين فوجدت إحداهما حلوا والآخر حامضا ، أن تقول إن الملاوة والحوضة في نفسى ولا فرق بين البرتوقالين ؟

فينكر العلم زيادة على إنكار العالم وينكر قوانين العلم لكونها مبنية على التجربة التي مهما كثرت وتواترت لا تفيد الكلية والضرورة اللازمة للقانون ، ويقول نحن لا نرى العملية التي هي منشأ الضرورة وإنما نرى الحوادث والنتائج فنُدعى العملية والضرورة بغير حق . والتي يقال عنها القوانين الطبيعية ليست بأشياء أولية ضرورية تتبعها الحوادث وإنما هي الخلاصة الفكرية لتجاربنا المتحولة دائماً ، ولا إمكان للتأمين على أن النتائج التي رأيناها إلى الآن سوف نراها بعينها دائماً من غير تبدل فغايتها أنها عادات مشهودة على أنها نتائج الحوادث ولكن لا يقال إن هذه العادات لا تتبدل . وهذا في حين أن « كانت » يهتم بالعلم ويسمى لجملة الحقيقة الوحيدة المفيدة من الحسابية بعد الرياضيات . وليحفظ القارئ بهيمته ودقته ليعقبني في تدقيق مقاله « كانت » بهذا الصدد على ما ذكر عنه « پول ثرانه » في « المطالب والمذاهب » :

« الإيقان إما تدريبي وإما عقلي واليقين العقلي إما رياضي وإما فلسفي والأول بديهي والثاني نظري والفرق بين اليقين العقلي واليقين التدريبي أن اليقين العقلي يكون ضروري الوقوع واليقين التدريبي يكون وقوعياً فقط إلا أن القضية التدريبية إذا عرفناها بالمبادئ العقلية فمع كون المعرفة متمثلة بالموضوعات التجريبية يمكن أن يكون إيقانها تدريبياً وعقلياً معاً أي ضرورياً .

« وتوضيح هذا الكلام أن مقارنة المعرفة بالواقع الخارج عن الذهن وتطبيقها عليه لاستيقانها والاطمئنان إلى حقيقتها متعذرة إذ لا سبيل للذهن إلى إفراز الواقع أي العين الذي حصلت صورته في الذهن عند المعرفة ، عن العارف . فوجب توثيق الذهن نفسه وليس هناك معيار كلي مادي وإنما معانٍ صورية كبدأ التناقض الذي يكفينا توثقاً في كل حكم تحليلي مثل الأحكام الرياضية وهو على الرغم من كونه معياراً سلبياً معياراً كلياً لأن شرط كل أحكامنا أن لا تنتقض بنفسها ، غير أن الحكم السالم عن التناقض قد يكون باطلاً .

« وهنا إشكال يكاد يكون غير قابل للحل وهو أن معياراً صورياً كمبدأ التناقض وإن كان يكفل لنا مطابقة الذهن لنفسه إلا أن هذا المعيار الذهني كيف يمكنه أن يكتسب قيمة عينية أعنى قيمة الواقع في الخارج والحال أن المهم لنا كونه معرفاً للعالم المحسوس فإن قلنا إن نظام علمنا يكون بحسب نظام الأعيان الخارجية فلا يمكننا وجدان المبادئ القننة لهذا من دون أن يخرج من الذهن » .

ثم يجيب « كانت » عن هذا الإشكال قائلاً : « يجوز أن يفرض كون نظام الأعيان تابعا لمعرفتنا إن لم يكن نظام معرفتنا تابعا للأعيان ^(١) فعند ذلك تكون قوانين الذهن قوانين ضرورية للشئون الخارجية والتجربة تؤيد دائماً هذه القوانين العينية بإصابتها ، والقصود في نهاية التحليل أن نجد معرفة موافقة لقوانين حائرة للسكية والضرورة وحكمة لا على أرواحنا فقط بل على الأرواح كلها وبالأقل على جميع الأعيان من حيث كونها مدركة ومتصورة » .

وأنا أقول دافع « كانت » إلى اعتناؤه بالعلم والسمى لإنقاذه من الحسبانية بتصديق حظه من اليقين ، شيثان اثنان أولهما الرقي المشهود للعلم في العصر الأخيرة الخوّل له استحقاق استناده إلى اليقين . وثانيهما أن العلم الذي يريدون به العلم المادي يؤتي ثمراته عاجلاً في الدنيا ، وفلاسفة الغرب مهما كان فيهم مؤمنون بالله واليوم الآخر مثل « كانت » فهم دنيويون أكثر منهم دينيين . فلو كانت للدين ثمرات عاجلة مثل العلم لسمى « كانت » لإنقاذ مسألة وجود الله أيضاً من الحسبانية وإيتاء حقه من اليقين العلمي وما اكتفى بإسناده إلى دليل الأخلاق الذي لا يفيد الضرورة العقلية مهما كانت قوته وقيمته الأدبية ، كما لم يكتف بإسناد العلم إلى مبدأ شبه الحق مع كون هذا المبدأ كافياً في الرقي المطلوب للعلم كما قال الفيلسوف اليوناني الحسباني « آرثه ثيلاس »

[١] هذا عكس ما هو المعروف عندنا من أن العلم تابع للمعلوم وليس المعلوم تابعا للعلم .

جوابا على اعتراض الروافيين : « إن الحياة العملية تعتمد على مبدأ شبه الحق » فإن استقله « كانت » لمقام المسلم فليعتمد على الحق الوقوعي واليقين العادى الا يكفيه أن تكون قوانينه قضايا واقعية أى صادقة مطابقة للواقع ؟ وإن لم تكن ضرورية بناء على ما قال « كانت » نفسه : « إن اليقين الحسى الثابت بالتجربة لا يكون ضروريا » ص ٨٣ المطالب والمذاهب .

مع أن « كانت » القائل بهذا القول مهما عاد فتكلف جهد طاقته لأن يجعل قوانين العلم أو بالأصح قوانين ما يظنون عليه اسم العلم محتكرين له ذلك ، ضرورة ، لم يقدر عليه ولم يقدر على نقض داييل « هيوم » المانع للضرورة . وفي الحقيقة لواجتماع تجارب الدنيا على مسألة ما أفادت معنى فوق أن تكون تلك المسألة ثابتة متحققة الوقوع ، أما كونها ضرورة مستحيلة الخلاف نخرج عن حدود التجربة متمال عن أن يكون مدلولها ، فلا يُجَرَّب الوجوب والضرورة أو بالأصح لا يُلمَّان بالتجربة وكل ما أظهرت التجارب المديدة من وقوع حادثة عقب حادثة من غير تحلف بالحكم المتيقن منه كون ذلك التعقيب عادة كما قال « هيوم » لا ضرورة إلا إذا علم كون المقدم منهما علة للمؤخر فحينئذ يكون التعقيب ضروريا لكن العاية أمر خفى لا سبيل للعلم إليه بالتجربة . وليت شعري كيف يقبل عقل « كانت » وإنصافه أن نكون القضية القائلة بأن الجسم يتمدد إذا سخن فيكبر حجمه وبتقلص إذا برد فيصغر حجمه ، ضرورة علمية بحجة استنادها إلى التجارب السكافية المفيدة للقطع وأن لا تكون القضية القائلة بأن المسالم المشهود الذى هو عالم الممكنات يحتاج وجوده إلى موجود آخر ليس من جنس هذا العالم بأن يكون واجب الوجود ، ضرورة علمية لعدم ثبوتها بالتجربة ؟ نعم ، القضية الأولى المؤيدة بالتجارب قطعية الثبوت لا يشك أحد فى صدقها واطراد صدقها وأنها مقتضى سنة الكون ، ولكن على الرغم من ذلك هل كانت تقوم القيامة وكانت الكائنات عالها سافلها ولم تكن سنة الكون كذلك

أو تخلف حكم القضية ولو مرة ولو بطريق المجزأة ؟ فأى محال من الحالات العقلية المعروفة يترتب على فرض التخلف فى حكمها ؟ فالقيمة الحقيقية لهذه القضية أن الأمر كذا لأن سنة الكون كذلك فلو كانت سنة الكون على خلافها كان الأمر غير ذلك والله تعالى سنّ تلك السنة مختاراً لا مجبوراً وفى يد قدرته تغييرها متى شاء وليس لأحد أن يدعى عدم إمكان أن تكون سنة الكون على خلاف ما كانت . فمن هذا يعلم معنى قول « هيوم » إن التجربة تدل على المادة ولا تدل على الضرورة . ومن هذا أيضاً يعلم أنه لا استحالة فى تخلف قوانين العلم التجزئى فغابيتها أنها تستند إلى سنة الكون ولا تستند إلى المبادئ العقلية الضرورية وتعلم جهالة الظانين بأن المجزأة التى هى خلاف سنة الكون مستحيلة . فإذا كانت قيمة الحكم فى المسألة العلمية التجريبية التى ذكرناها مثلاً من السخين والبارد لا تجاوز السنة والمادة فأين هذه من مسألة وجود الله التى لو فرض خلافها لكانت الكائنات الموجودة غير موجودة وهو محال متضمن للتناقض ؟ وسبب هذا الفرق بين المسألتين عدم وجود ملازمة عقلية بين موضوع القضية المجربة ومحولها . إذ لو وجدت الملازمة العقلية لما احتاجت إلى التجربة وثبتت من غير تجربة واحتاج إلى التجربة لا يكون ضرورياً أبداً وإن ثبت صدقه بمدة مائة ألف مرة من التجربة ، إذ لا يستحيل مع ذلك خلافه ولا يكون المحال إلا عقلياً لا تجريبياً ولهذا يوصف على الأكثر فيقال هذا محال عقلى أو محال عقلاً ولا يقال هذا محال بالتجربة كما لا يقال هذا ضرورى بالتجربة وكما لا يقال هذا ثابت بالتجربة بخلافه محال .. فإن قيل هذا محال عادة أى بالتجربة فالمحال فيه غير المحال الحقيقى . فالتجربة التى يعظمها أصحاب العلوم الطبيعية ان كانت مزبة من ناحية فهى منقصة من ناحية أخرى حيث يكون الثابت بها نازلاً عن مرتبة الضرورة والوجوب . ولتكن هذه الحقائق معلومة لقراء هذا الكتاب وفى موضع الذكرى منهم كالقسط على الآذان .

أما جواب « كانت » عن الإشكال المار الذكر المبني على أساس فرض أن

يكون نظام العالم تابعا لمعرفتنا فلا طائل تحته على الرغم من طوله . ولا يفهم ماذا هو المطلوب من هذا الجواب فهل هو منعه العينية لبدأ التناقض الذى هو معيار ذهنى لا عينى وسلبى لا إيجابى أم منحه الضرورة لمدلول التجربة ؟ أو أخذ الضرورة من مبدأ التناقض والعينية من التجربة ليستخرج من مزجهما ضرورة عينية ؟ وكان أصل الإشكال الذى أورده « هيوم » على قوانين العلم المبني على التجربة أنه لا ضرورة فيها فلا يصح تسميتها قوانين . وقد بينا بيانا لا مزيد عليه أن التجربة لا تفيد الضرورة الزائدة على مطابقة الواقع ، فإذا حاول محاول أن يستخرج منها قانونا أى دستورا علميا وحكما ضروريا ثم رأى أن التجربة مهما تأيدت بتجربة فلن يبلغ مدلولها مبلغ الضرورة المجاوزة لحد الواقع وقوعا عاديا ، فكيف يستفيدة هذا المحاول من مبدأ التناقض ؟ وهل يكفيه أن لا يكون تناقض فيما دلت عليه تجربته ليحكم بكون الجرب السالم من التناقض قانونا ضروريا أى واقعا وواجبا معاً لا واقعا فقط ؟ مع أن عدم التناقض إنما ينفع فى إثبات الإمكان لافى إثبات الوقوع بله ضرورة الوقوع ولهذا قال « كانت » نفسه « إن الحكم السالم من التناقض قد يكون باطلا » فتأييد الحكم الثابت بالتجربة بالسلامة من التناقض الدالة على إمكان الجرب لا يكون تأييدا بل تقهقرا من مرتبة الوقوع إلى مرتبة الإمكان التى هى أدنى وأضعف فكيف يصحح الذهن نفسه بهذا الميار ليتوسل به إلى تأمين الضرورة لقوانين العلم التى لم تكنسب بعد قيمة عينية أعنى قيمة الواقع فى الخارج أى الخارج عن الذهن والتى يتوقف صدقها وصحتها على هذا الاكتساب والنظر فى كونها ضرورية بعد النظر فى صدقها وثبوتها فى الخارج ثبوتا عاديا . فالتجربة قبل أن تكون قانونا ضروريا وقبل أن تكون واقعة عينية مشهود وتمثل ذهنى فى أولى المرحلة التى تطلب فيها ترقيتها من الذهنية إلى العينية ، تُحقق فلسفة « كانت » المستمدة من مبدأ التناقض ، لتقهقرها بهذا الاستمداد من مطلب الوقوع والتحقق إلى مطلب الإمكان ثم تستمد من فرض كون

نظام الأشياء في الخارج تابعا لمعرفتنا ، والفرض لا ينفي شيئا من الحق الواقعى ولا الحق الضرورى . وكان فرض كون معرفتنا الذهنية المبنية على التجربة الحسية تابعة لنظام العالم الخارجى ، أقرب إلى المعقولة من فرض عكسه وأوفق للمطلوب الذى هو منح ما حصل فى الذهن قيمة عينية لا منحة ما فى الأعيان قيمة ذهنية ، لكن « كانت » أظنه أراد بهذا الفرض الموافق لمذهبه الفكرى أن يقفز بالتجربة المشهودة فى الذهن إلى المرتبتين المطلوبتين مما أعنى الوقوع فى الخارج وضرورة الوقوع فيه أما الأول فظاهر من تبعية الواقع فى الخارج للواقع فى الذهن ، وأما الثانى فلأنه إذا كان الواقع فى الخارج تابعا لمعرفتنا الذهنية يكون ما فى الذهن علة لما فى الخارج ويكون عدم تخلف المعلول عن علته ضروريا ويكون البرسام الذى فرضه الذهن على العالم الخارجى برساما صادقا كما قال « تن » وزيادة على ذلك : برساما ضرورى الصدق !!

فهذا مفتاح كل سر فى مذهب « كانت » الغامض المضطرب غاية الاضطراب إلى حد التناقض مع نفسه ، لكونه من ناحية ضامنا لكون العلم الحديث المبني على التجارب الحسية الكافية يفيد اليقين وضرورة اليقين ومن ناحية أخرى قائلا بأن كل ما نشاهده من الحوادث ونجربه من الواقعات عبارة عما يحصل فى أنفسنا من التمثلات والتكيفات ، فنحن بهذه التمثلات التى نسميها إدراكات متعلقة بعالم الكائنات الخارجية ننشئ ذلك العالم من عندنا ولا ننشئه فى الخارج عن أذهاننا بل فى أذهاننا نفسها ، ولولا الإدراك لانتفى العالم . وهذا كله يدل على عدم وجود العالم الخارجى فى نفس الأمر ولا الحوادث المشهودة فيه ، أو على الأقل على عدم علمنا به وبما فيه غير الصور الحاصلة منه فى أذهاننا ، فلا علم لنا بنفس الأمر فضلا عن دعوى العلم اليقينى والضرورى ودعوى انقاذ العلم من الحسبانىة فى فلسفة « كانت » ..!

ومن مواضع الغموض والاضطراب في فلسفته قوله بانتفاء العالم الخارجى عند انتفاء الإدراك وهو مخالف لبدائة المقول كما سبق بيانه .

لكن ماتمسك به الرجل من فرض كون نظام العالم تابعا لنظام الأذهان يحل جميع هذه المشكلات فيكسب^(١) العلم يقينا وضرورة اليقين لكون نظام العالم على هذا مستحيل التخلف عن نظام الذهن استحالة تخلف المعلول عن علته ، ويجعل انتفاء العالم عند انتفاء الإدراك - الذى كننا اعتبرناه مخالفا لبدائة المقول - لازما بطبيعة الحال ضرورة انتفاء المعلول عند انتفاء علته . ولا مخالفة في هذا للبداهة حتى ولاغرو إذ لا بد أن يكون العالم مشهودا لنا إن كان موجودا وعند انتفاء الشهود والإدراك منا يلزم أن لا يكون العالم موجودا ويكون منشأ عدم إدراكنا عدم وجوده .

كل هذا حسن ومعقول وكل إشكال زائل واليقين الضرورى المطلوب للعلم حاصل بمجرد أن نفرض كون نظام العالم تابعا لنظام الذهن حتى من غير حاجة إلى الاستمداد لهذا المطلوب من مبدأ التناقض الذى قلنا إنه لا ينفع المطلوب وربما يضره .. فكل ما يعاب في فلسفة « كانت » مأمون وكل ما يطلب مضمون بفضل الفرض المذكور ، لولا أنه فرض محض ليس من الحقيقة فى شيء وليس لصاحب الفرض دليل من الحقيقة الواقعة يؤيد ما افترضه سوى عدم مخالفته لمبدأ التناقض لو كان ذلك كافيا ولم يكن تأييدا بعيدا عن المطلوب كما بيناه ، ولعله تمسك به على الرغم من عدم كفايته فى التأييد لبعده عن المطلوب ، كيلا يبقى ما افترضه معلقا على محض الهواء والافتراض نفسه - من حيث أنه افتراض - هواء أيضا^(٢) .

[١] من كسبه مالا فكسبه أى من الكسب التعدي إلى مفعولين .

[٢] فروح فلسفة « كانت » التى اشتهرت بإنقاذ العلم من الحسابية قائمة على هذا الهواء المعلق على الهواء أعنى فرض كون نظام العالم تابعا لنظام الذهن . وهذا الفرض الذى تدور عليه فلسفته فى إنقاذ العلم من الحسابية ويكسبه اليقين وضرورة اليقين ، يرده إلى الحسابية بل إلى

لكن الفلسفة المبنية على أساس الفرض لا تكفى لكسب مرتبة الوقوع للتجربة والمشاهدة بل مرتبة الضرورة أيضا . فلو كفى في إثبات الضرورة فرض كون نظام العالم تابعا لنظام معرفتنا بأن تكون معرفتنا علة لذلك النظام لما كان وجه اقولهم نحن ندري الشؤون ولا ندري ذا الشؤون حتى ولا وجوده مع أن الشهودات الذهنية الحاصلة عند استخدام الحواس ترينا الأشياء الخارجية بشؤونها . والآن بعد فرض تبعية نظام العالم لمعرفتنا تبعية الملول لعلته لتكتسب قوانين العلم ضرورة من هذا الفرض ، لا يبقى معنى للتفريق بين الشؤون وذى الشؤون والاعتراف بأحدهما دون الآخر ولا في التفريق بين التجارب العلمية وغيرها بأن يُمتزج لها بالمينية والضرورة دون غيرها .

بل أقول لا معنى للتفريق بين الشؤون وذى الشؤون مطلقا أي سواء بُنى الأمر على الفرض المذكور أو لم يكن بعد أن صح ما قالوا من أن الذهن لا يخرج من حصاره وأن الإنسان لا يدرك الخارج عن ذهنه ، فمن أين هذا الامتياز إذن للشؤون بأنهم يعرفونها ولا يعرفون ذا الشؤون ؟ وكيف نعتبر شؤون الذهن شؤوننا عينية واقعة في الخارج في حين أن كل تجربة ومشاهدة حسية عندهم تجربة ومشاهدة من الذهن لنفسه لا مشاهدة للشأن الخارجى . ومن هذا تظهر سخافة ما ادعاه « كانت » لنزع الضرورة لقوانين العلم من تأييد التجربة بتجارب أخرى بعد أن كانت الشهودات

اليقين والضرورة في الحسابية التي لا يقين فيها ولا ضرورة . وكان علماءنا المتكلمون يسمون السوفسطائية إلى عندية وعنادية ولاأدرية فكون نظام العالم تابعا لنظام الذهن هو السوفسطائية الهندية وبينها والضرورة الملحوظة فيه هي الضرورة في السوفسطائية الهندية . وما قلنا سابقا عن « پروتاغورس » اليونانى أحد زعماء الحسابيين الأقدمين : « إن الأشياء عبارة لكل إنسان عما يتجلى له . ولكونها مأخوذة على أنها حالتها الخاصة به تتجلى له بما هي مجبورة على أن تتجلى له فالإنسان مقياس كل شيء موجود أو غير موجود » يمثل هذه السوفسطائية الهندية . فانظر هل تجد فرقا بين هذا القول وبين كون نظام العالم تابعا لنظام الذهن ؟

في تلك التجارب لا تجاوز أن تكون شهودات الذهن لنفسه غير متخط من حصاره إلى الخارج خطوة حتى عبروا عن تمثيل تلك الشهودات للحادثات الخارجية، بالبرسام وماذا يحصل من تأييد البرسام بالبراسيم ؟ أما وصف هذا البرسام بكونه برساما صادقا فوصف الشيء بما يناقضه فإن كان صادقا فلماذا يسمونه برساما ؟ وإن فرض للذهن إمكان الخروج من حصاره ليرى الشؤون وينقذ العلم من الحسابية فهو يرى العالم المحسوس أعني ذا الشؤون أيضا ويعترف بوجوده وتكون التجربة المؤيدة لوجوده واشتراك الناس في تجربته أكثر من تجربة الشؤون المتعلقة بالعلم .

أجل يمكن المفرقين بين الشؤون وذوئها أن يقولوا بأن الثانية ليس من شأنها أن تُرى وتعلق بها الرؤية حتى ولو فرض للذهن أن يخرج من حصاره فيدرك العالم الخارجي . وهذا كما يقال المادة لانشاهد وإنما تشاهد أعراضها . لكنني أجيب عنه بأن القائلين بمعرفة الشؤون من غير معرفة ذوئها يلزمهم أن يعرفوا وجود ذوى الشؤون أيضا في الخارج فيعتهبروها محسوسات مع الشؤون إذ لا يمكن أن يوجد شأن في الخارج من غير وجود ذى شأن فإما أن يعرفوا الشؤون وذوئها معاً وعلى الأقل مع المعرفة بوجود ذوئها^(١) أو لا يعرفوها معاً . فإن قالوا نحن لا نعرف إلا بما تصل إليه التجربة والمشاهدة فالشؤون الخارجية أيضا لا تصل إليها المشاهدة في مذهبهم وإنما تصل إلى الشؤون الذهنية .

[١] وعدم وجود الشؤون من غير وجود ذوئها من قوانين الذهن المرتكزة فيه فهو أي الذهن لا يتصور إدراكا من غير وجود مدرك ينتج الرأى وكسرها ولا علما من غير وجود عالم ومعلوم حتى إن هذا القانون أقوى وأشد ملائمة لطبيعة الذهن وأعرف عنده من الشؤون نفسها بمعنى أنه يجوز أن يشك في كونه يعرف الشؤون ولا يجوز له أن يشك بعد معرفة الشؤون في أنه يعرف وجود ذى الشؤون . وكانت نفسه لا ينكر هذه القاعدة الضرورية حيث يقول عند إنكار وجود (أنا) في الخارج مع اعترافه بوجود الإدراك مدعيا أن وجود الإدراك في الذهن إنما يستلزم وجود المدرك في الذهن لا في الخارج وسيجيء بحثه . فهذا القانون الذي يعترف به كيف ينكره ولا يشعر بإنكاره عند ما يقول : نحن نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون ؟

فالحق أن الفلسفة السائدة في الغرب منذ عهد « كانت » ملآى بالغرابية والاضطراب : تراها معنية بالتجربة الحسية والعلم المبني عليها أيما عناية حتى إنها لا تعترف بمقول لا يؤيده محسوس ، مع أن « كانت » لما استمدت في كسب الضرورة لقوانين العلم من فرض كون نظام العالم تابعا لمعرفتنا جعل المحسوس محتاجا إلى تأييده بالمقول ، ليس هذا دورا ؟ ومع أنهم لا يعلمون شيئا من المحسوسات وكل ما يعلمونه منحصر في المقول لأن ما يزعمون معرفته من الشؤون فليست محسوسات بمعنى الكلمة أعنى المحسوسات الخارجية وإنما هي الشؤون ينشأ الذهن في نفسه ثم يتوهمها شؤونات متحققة في الخارج . وأنا أقول ما أقوله أخذاً من مذهبهم ومن تحريرهم لمذهبهم .

وكان حق فلسفة « كانت » التمسك بالتدريب كالعروة الوثقى لإنكار العلم أيضا إضافة إلى إنكار (أنا) و (لانا) المبرع عنهما بذى الشؤون ، كما أنكره « هيوم » لعدم إمكان إثبات الضرورة لقوانينه وقد سبق بيانه . فمذهبه أوفق بمسلك التدريب من مذهب « كانت » الذي يقف منه موقف المدرّب المضطرب ، وإن اضطرب هو أيضا أعنى « هيوم » في دعوي معرفة الشؤون دون ذوى الشؤون لكنه أقل اضطرابا من « كانت » .

والعلم الوحيد الذى لا يشكره « هيوم » هو العلم الرياضى الذى يعترف به « كانت » أيضا قبل العلم الطبيعى لكون مسائله قضايا تحليلية تشتمل موضوعاتها على محولاتها فيكون الاعتراف بها ضروريا وعدم الاعتراف تناقضا مع أنفسها ، مثلا أن الثلاثة في الثلاثة لا فرق بينها وبين التسعة في الحقيقة ، فلو شككنا في الحكم بأن الثلاثة في الثلاثة تساوى التسعة كان تناقضا .

والحق المحض في هذا المقام أى الواجب على العاقل أن يعترف به ، قاطع النظر عن مذهب زيدا وعمرو من الفلاسفة أمران :

الأول أن وجود العالم في خارج الأذهان بديهي حسي ، كما أن الرياضيات بديهية

برهانية والإدراك يخرج من حصار الذهن إن لم يخرج الذهن نفسه - ويبلغ العالم الخارجى فيعرف منه ما يعرف بواسطة الحواس ولا ندرى كيفية هذا الاتصال بين العالمين المتخالفين عالم الذهن وعالم الخارج وإن شئت فقل بين عالم (أنا) و (لا أنا) فهو من صنع الله المتعال كما لا ندرى الإدراك نفسه كيف يحصل فى الإنسان ، سواء كان عالقا بالخارج أو بالدرك نفسه وهو أيضا من صنع الله الذى هو أذك من مسألة تعلقه بالخارج ، وكنا الحالتين فى الإنسان مع عجزه عن معرفة كيفيتهما من أدلة وجود الله الباهرة . أما حصول الإدراك فى الإنسان فمترَف به فى كل مذهب فلسفى إن لم يُعترف بأى شئ سواء . وقد علمت حتى إن الشك إدراك .

والحاصل أنا نرى الأعيان الخارجية نفسها ونفسها لا الصور المتمثلة فى أذهاننا ولا الصور الخارجية من غير معرفة فى الوجهين بوجود ذوات الصور، فكيف يتصور صورة لما لاوجود لأصله وكيف يتصور تمثل المعلوم ؟ فإدراك الخارج معلوم . أما كيفية إدراك الخارج فسدود علينا إدراكها والفلاسفة المتولون لإيضاح كيفية إدراك الخارج ماداموا لا يقدرّون على تمام الإيضاح فيبقى فيه شئ لا يوضح حتى يقول قائلهم لا إدراك للخارج بالمرّة متأثرا من عدم إدراك كيفيته، ومادام العلماء الطبيعىون يعترفون بمجزئهم عن أن يدركوا كيف يحصل التمثلات الذهنية المختلفة لقاء الأجسام التى ليس لها خواص وكيفيات سوى الحركة ، فالتمسك بما هو معلوم لنا من بداهة الحس من غير توغل فى إيضاح كيفيته أولى ، وترك الإيضاح خير من الإيضاح المختل المنتهى إلى الفشل .

الثانى أن « هيوم » المنكر للعلم و « كانت » المعترف به ساعيا لجمل قوانينه ضرورية ، كلاهما مخطئ ، والحق فى التوسط بينهما وهو أن قوانين العلم المؤيد بالتجربة السكافية قوانين حقة بمعنى أنها قضايا يقينية لكنها ليست قوانين ضرورية . واليقين له مرتبة الصدق واطراد الصدق عادة ومرتبة الصدق ضرورة . وهذه المرتبة التى هى أعلى

من الأولى خاصة بالبرهانيات ولا توجد في الجريات . وقد يمكن إرجاع مذهب « هيوم » إلى هذا الذى اخترناه ، بحمل إنكاره العلم أى العلم المستند إلى التجربة على إنكار ضروريته لا إنكار يقينيته العادية وجعل عدم اعتبار قوانينه قوانين مبنيا على أن اسم القوانين مخصوص عنده بالضروريات ولا مشاحة في الاصطلاح .

* * *

إلى هنا كتبت شيئا غير قليل عن موقف العقل من أساس الدين الذى هو وجود الله وأرجو أن أكون قد أعطيت فكرة صحيحة محصورة فيه . ولنختم البحث بقوله تعالى في الذكر الحكيم عن أصحاب الجحيم : « وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير » فهذه الآية كافية في الدلالة على موقف العقل والاستماع في الإسلام من الدين إذ المفهوم منها أن التعقل أو الاستماع للكلام المعقول الذى أشير إليه في قوله تعالى (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) لا يجتمع في شخص مع الضلالة الموصلة به إلى نار جهنم . فالعقل السليم المميز في الإنسان ضمان الهداية الإلهية والسعادة الأبدية . ويلزم من هذا أن يكون العقل أول نصير للدين وأن يكون الدين الحق في طليعة العقولات . وهذه الملاحظات لا تتماشى مع النصرانية الحديثة بعد سيدنا المسيح المتعارضة مع العقل كما فصلناه قبل الشروع في الباب الأول من هذا الكتاب . ومما ينادى بالاتصال الوثيق بين الدين والعقل أن العقل مدار التكليف بالأحكام الشرعية عند علماءنا نحن المسلمين .

ثم ننقل بقية من كلمات فلاسفة الغرب ليزداد القارى نبينا هل العقل يناوى الدين أم يخالئه ؟ قال « هكل » : « إن اعتلاء الروح إلى ما وراء المحسوس واجتيازها من حدود المتناهى إلى أقطار اللامتناهى إنما هو عبارة عن التعقل فلا تعقل إذن ما لم

يحصل التخطي من المتناهي إلى اللامتناهي^(١) وهذا التعمق مفقود في غير الإنسان من الحيوان . وعليه فادلة إثبات الواجب المنسوبة إلى ما وراء الطبيعة ليست إلانصورياً ناقصا لاعتلاء الروح إلى الله لأن وجود العالم الظاهري عبارة عن رابطة وواسطة تصل المتناهي باللامتناهي « المطالب والمذاهب ص ٢٦٠ .

ومراد من قوله عن نقصان الأدلة التي يستدل بها على وجود الله أن وجود الله ثابت بالبدهة والبدهي لا يقام عليه الدليل فإن أقيم يعتبر ناقصا . فقام التعمق عنده - حتى أيّا كان متعلقه - مقام شهود الله لا البرهنة عليه .

ومثله قول « كوزين » : « كل معرفة حقيقة فهي معرفة الله وكل شهود حقيقة فهو متضمن لشهود الله مبهما وبالواسطة فالعلم إلهي بالطبيع والعقل ذاتي للدين » أي داخل في ماهية الدين . المطالب والمذاهب ص ٢٦١ .

ويمكن أن يكون هذا القول وكذا ما قبله معدّل قول « بلوتن » وقد سبق ذكره : « إن مرتبة الإدراك اليقيني في الإنسان مرتبة اتحاده مع الله فلا يدرك شيئاً يقيناً من دون هذا الاتحاد »^(٢) وقول « سقراط » الذي اعتبره « پول رانه » بمنزلة نبي الله في الغرب : « بما أن في الإنسان عقلاً أكثر من غيره ففيه حصة من اللاهوت » .

وزاد « شيللينغ » فقال : « وحدة الطبيعة وترقياتها إنما نفهم بنفس العالم أعنى بمبدأ أصلي ناظم للكائنات ونحن ندرك نفس العالم هذه ، وهذا المطلق الجامع للنفس والعين ببدهة عقلية أعمق من بداهة أنفسنا » ص ١٥٢ .

[١] من عادة علماء الغرب أن يعبروا عن الله باللامتناهي والمطلق .

[٢] فمعرفة الشيء على القول المعدل لا تتضمن اتحاد العارف مع الله وإنما تتضمن كون العارف بالشيء عارفاً باقاً أيضاً في ضمن معرفته بذلك الشيء .

ولى كلام على هذا القول بآتى عند النظر فى دليل « كانت » لإثبات وجود الله .
وقال « من دويران » : « لاعم الإنسانى قطبان أحدهما (أنا) الشخص الذى منه
يُذهب دائماً والآخر (الله) الشخص الذى إليه يوصل دائماً » .

فقد أنجلي مما قدمنا فى هذا الفصل من الباب الأول للكتاب أن العاقل يوقن
وجود الله يقيناً برهانياً على رأى جمهور العلماء والحكام الإلهيين ويقيناً بديهياً على رأى
بعضهم ويقيناً حسياً على رأى « بركلى » .

هذا هو موقف العقل من الدين أعنى أنه يؤيده ولا يمانه كما زعم الأستاذ فرح
أنطون منشئ مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده ومن يحمل فى رأسه عقلية
الأستاذ من المسيحيين والمسلمين بمصر .

الفصل الثاني

موقف العلم من الدين

وأما موقف العلم من الدين - مع ما فهم منه في أثناء بيان موقف العقل - ففيه إجمال وتفصيل . أما الإجمال فهو أن العلم لا يناوئ العقل ولا يسمه أن يناوئه ولا أن يناوئ ما يؤيده . وقد ثبت كما أسلفنا في موقف العقل أنه يؤيد الدين باعترافه بوجود الله ووجوب وجوده . فثبت أن العلم لا يناوئ الدين ولا يسمه أن يناوئه ولهذا كان في إمكان القارئ العاقل أن يرعى جفنيه ويحكم جزما من غير انتظار ما ستورده من التفصيل ، بأن العلم لا يناوئ الدين بل يخاله بعد اقتناعه بأن العقل مع الدين ، لأن العلم لا يفترق من العقل فإذا افترق منه وعارضه فلا شك أن الغلبة والإصابة تكونان في جانب العقل والتحليل والفشل في جانب العلم . ومن هنا كان خطأ ملاحدة الماديين عظيمًا لما رأوا أن الإلهيين يثبتون وجود الله بدليل عقلي فاعترضوا عليهم بأن العلم الحديث لا يموّل على الاستدلال العقلي ويتطلب دليلًا من التجربة والملاحظة وحاولوا التفريق بين العقل والعلم بتنزيل قيمة الأول عند الثاني . والعلم ما لم يكن مشوبًا بالجهل لا يرضى محاولتهم هذه فلا يدل استخفافهم بالعقل تجاه العلم إلا على خفة عقولهم وقلة علومهم ، ولا يرتاب أحد في صدق ما قلنا إلا وفي عقله شيء من تلك الخفة وفي علمه شيء من تلك القلة .

فليس للذين يجحدون اختلافًا بين العلم والدين المستند إلى دليل عقلي منطقي أن يرفضوا الدين ويرفضوا معه العقل استنادًا منهم إلى العلم وتفضيلاً له على العقل ، وإن فعلوا ذلك فلا يمتد بهم ورفضهم عند أولى الأبواب وإنما واجههم نقد الدليل العقلي

الذى يقوم عليه الدين بإثبات أن فيه خللا وضعفا من الناحية العقلية لم يتنبه لها المستدلون به ، وإلا فما بق العقل والعلم متعارضين يجب أن يفتش عن النقض والخلل في جانب العلم أى لا يستطيع العلم الذى يتجدد على مر الزمان ولا يستقر على حال أن يغالب العقل القائم على قواعده الثابتة .

وأما التفصيل فهو أن العلم ونمى به العلم التصديق أى معرفة مضمون قضية من القضايا ، يستعمل على معنيين الأول معرفته بسببه وإن شئت فقل المعرفة الجازمة سواء كانت مبنية على البداهة أو المشاهدة أو على معرفة سببها ، فيدخل فيه ما علم بالبداهة مثل «الكل أعظم من الجزء» وما علم بواسطة الحواس وما علم بالدليل العقلى . والمعنى الثانى للعلم أنه اسم لكل علم من العلوم المدونة مثل الهندسة والفلسفة والمنطق والطبيعة والفقه وأصول الفقه وأصول الدين وغيرها . فالعلم بالمعنى الأول نجده مؤيدا للدين ، لأننا أثبتنا وجود الله فى الفصل السابق بدليل عقلى قطعى وسوف نثبته أيضا بأدلة أخرى . فنحن نعرف وجود الواجب تعالى بدليله ومعرفة المسألة بدليلها علم ، فالعلم معنا نحن الإلهيين فى مسألة أساس الدين الذى هو وجود الله .

وأما العلم بالمعنى الثانى فكل علم من العلوم المدونة يشتغل بمحويصه نفسه ، وبمباراة أخرى يحكم فى المسائل التى تتعلق بموضوعه ويقف فيها وراء ذلك على الحياد لا يثبت ولا ينفي ولا يدعى لنفسه حق الحكم فيه ، فقوله الحق بشأنه أنه لا يدرى ، وهكذا موقف بعض العلوم من الدين . والبعض منها مثل المنطق يزيد على موقف الحياد ويؤيده لكون دلائل إثبات الواجب تعالى موافقا لقواعده . أما علم ما وراء الطبيعة فعلاقته بمسألتنا أشد وأقوى لكونها من مسائله . فالحاصل أن العلوم منها ما يؤيد الدين بتأييد مسألة وجود الله ، ومنها ما يحايده لعدم دخوله فى موضوعه ، ولا شئ من العلوم يمانع أساس الدين وينكر وجود الله . ولهذا قال « و . س . ث . وون » من أكبر علماء الإنكليز المنطقيين : « إن الإلحاد ليس نتيجة للأصول العلمية » وقال

« طوماس هازرى هو كسلى » من أشهر العلماء الإنكليز أيضا : « إن الإلحاد على الأسس العلمية غير قابل للتحمل » .

نعم من العلماء الطبيعيين والماديين الذين تموّد المصريون احتكار اسم العلم انثبت وربما مطلق العلم لعلومهم لكونها مبنية على التجربة ، ملاحظة ينفون وجود الله ويقولون إن العالم لم يتكون بخلق الله بل تكوّن بنفسه وطبيعة الأشياء . ولكن التبعية في رأيهم هذا راجعة إلى أنفسهم لا إلى العلم الطبيعى أو غيره . وليس ذلك مما يقتضيه العلم نفسه ، إذ ليس العلم الطبيعى مثلاً نزع صلة الكون بالإله الخالق واستناد التكون إلى الأشياء نفسها، وإنما هو اسم للعلم الباحث في الكائنات وطبيعتها التى طبعت عليها وجبلت ، وليس بضرورى أن يكون علماء الطبيعة ملاحظة^(١) بل إنهم أجدرّون بأن يمتدّوا بوجود الله من علماء العلوم الأخرى كما سيتضح ذلك في بحث دليل العلة الغائية من أدلة وجود الله، فلو كان الإلحاد مقتضى العلم الطبيعى أو مقتضى أى علم من العلوم لزم أن لا يوجد بين علمائه من يؤمن بالله وكان كلهم ملاحظة وليس الأمر كذلك . والذين الحدوا من علماء الطبيعة لم يحددوا بصفة أنهم علماء بل بسبب أنهم جهلاء، مخطئون متخططون حدود علم الطبيعة إلى ما وراءها الذى ينكرون عدمه من العلوم لعدم كونه مبنياً على التجربة والملاحظة . فهم حينما عادوا فتكلموا عما وراء الطبيعة

[١] فقد كان « نيوتون » و « لابلاس » على جلالة قدرهما في العلوم الطبيعية موحدتين كما ذكره الفيلسوف الطبيعى « أوليور لوج » مدير جامعة « برمنغهام » في كتابه « الحياة والمادة » ، وكان المادى والمحدد المصهور « بوختر » يتأسف على كون « كوتا » و « سكى » مؤمنين بالله في حين أنهما من أكبر العلماء والمفكرين الممتازين كما في الفصل الثانى عشر من كتابه : « الطاقة والمادة » . وكان « غاساندى » من فلاسفة القرن السابع عشر الفرنسيين مادياً متمصباً هجم على فلسفة « أرسطو » وناقش « ديكارت » وأتباعه مساعداً للمدرسة الإيكورية المادية ، ومع هذا لم يستنتج الإلحاد من المذهب المادى كفلاسفة القرن الثامن عشر بل قال إن الله خالق المادة .

خارجون على مبادئهم التجريبية وحاكمون حكما منفيا في مسألة تتعلق بعلمه أى علم ما وراء الطبيعة الذى لم يكونوا من علمائه ، وهم لا يشعرون . وكان الواجب الذى يحملهم عليه اختصاصهم بالعلم الطبيعى أن لا يتكلموا فيما وراء حدوده لا بالنفى ولا بالإثبات ، والفرابة فى أنهم بعد أن جهلوا بالموقف حاولوا فتح مملكة ما وراء الطبيعة بسلاح خاص بالعلم الطبيعى وهو التجربة ولم يعلماوا أيضا أن النفى لا يجرب حتى ولو كان المجرب ماديا ، ومعناه أن الحكم النفى لا يبنى على التجربة فما لها إلا أن تثبت واما أن تسكت وحكما بالنفى معناه الصحيح نفى علمها بالنفى ، قال العالم الفرنسى مؤلف « المطالب والمذاهب » فى تاريخ الفلسفة : ص ١٤٩ .

« إن المذهب المادى ما هو بمذهب تدريب حقيقى ، لأن « لوك » و « هيوم » وسائر التدريبيين يعترفون جميعا بعدم إمكان الوصول إلى الجوهر ، وليس للعالم أى إجبار أو إلزام فى شيء يتعلق بما وراء الطبيعة لأن حوزة حكمه أى حكم العلم لا تتجاوز الشئون ، وكون الماديين فى زعم أنهم يتكلمون باسم العلم توم » .

فقد أنجلي مما ذكر أن العلم الطبيعى ولا أى علم ولا أى تجربة تمنع وجود الله وتنفيه ، وإنما النافون هم الخارجون من حدود العلم والتجربة زاعمين أن العلم والتجربة اللذين يدلان على أن العالم يدار بقوانين ، يدلان أيضا على أن تلك القوانين ناشئة من طبيعة الأشياء غير مفروضة عليها من خارجها ، وليس العالم بمحتاج إلى وجود موجد له ، مع أن التجربة والعلم البنى عليها بمنزل عن الدلالة على الأحكام الأخيرة الآتية وإنما تلك الأحكام علاوة من الملاحدة على حكم التجربة لأن حكمها يقتصر على أن هناك قوانين ولا يجوز إلى تعيين منشأ لها بأنه طبيعة الأشياء نفسها وليس بخارج عنها ، فمن جاوز بحكم التجربة إلى هذه الأحكام الإضافية فقد فرض فرضا من عنده وافترى على التجربة ومدلولها . ثم لو كانت تلك الأحكام استنتاجا صحيحا عقليا مضافا إلى مدلول التجربة لقبيلناها ولكنها ليست كذلك بل استنتاج فاسد مضاف إلى حكم التجربة

على ظن أنها من تمام مدلولها . فكما لم تكن تلك الأحكام إفادة التجربة مباشرة لم تكن أيضا من لوازمها العقلية ، مع أنهم لا يزالون يدعون أنها أحكام تجريبية تفوق الأحكام العقلية ، فإذا يؤمل من تجارب من لا يميزون بين التجربة والاستنتاج العقلي المضاف إليها ؟ وماذا يكون مبلغ قيمة استنتاجاتهم العقلية من حيث لا يشعرون أنها استنتاج ويزعمون أنها تجربة ؟ وكثيرا ما يقع الماديون في هذا الالتباس فيستنتجون ويخطئون في الاستنتاج لأنه ليس من منافعهم وبينون حكمهم على هذا الاستنتاج المخطئ^١ ظانين أنهم بنوه على التجربة التي لا تخطئ^٢ ، فها هم إلا مخاطب ليل لا يؤمن عليه أن يلتفت مع الخطب المطب .

ومن ذلك حكم المذهبين بمذهب النشوء والارتقاء مثل « دارون » وأتباعه وفيهم جمهور التملين المصريين ، حكما مبنيًا على ما يكتشف في طبقات الأرض من المستحاثات: فقد استُخرجت في جاوا سنة ١٨٩١ مستحاثاتٌ حجمتها أصغر من حجممة أناس متأخرين وأعظم من حجممة ماله أعظم حجممة من القرد ، وكان عظم نخড়া الذي وجد بمسافة خمسة عشر مترا من الجحمة يدل على كون أصل المستحاثات مستقيم القامة ، فاستُقبل اكتشافها بسرورٍ معيّد وحُكم بكونها مستحاثات الوسط الذي يصل نسب الإنسان بالقرود ، في حين أن الجحمة وعظم الفخذ المذكورتين المفصول بينهما بمسافة زائدة، لا يلزم أن تكونا من أعضاء جسد واحد ، وفي حين أنه ليس في أية مستحاثات توجد في محافر الأرض متوسطة بين مستحاثتي الإنسان والقرود ، دلالة قطعية على الانتقال والاستحالة من أحد النوعين إلى الآخر ، لقيام احتمال أن تكون مستحاثات حيوان آخر مستقل عن القرود والإنسان انقرض نوعه واحتاجت استحالاته من القرود واستحالة الإنسان منه إلى الإثبات كاستحالاته من القرود وسقوط الاستدلال مع قيام الاحتمال .

ومن سخف المنطق أن يحكم بمجرد التشابه في الشكل بين أعضاء الإنسان وبين

أى حيوان أن نوع الإنسان والقرد منحدران من أصل واحد ، مع أن الفرق بين الإنسان وغيره من الحيوانات فرق ناشئ من الاختلاف فى الماهية لا من الاختلاف فى الدرجة . ولا أدرى لماذا يبحثون عن مستحاثات تكون أشبه بالإنسان من القروء الموجودة ولا يحكمون بالانتقال منها إلى الإنسان من غير حاجة إلى وجدان ما يتوسط بينهما ؟ مع أن الاختلاف بين الإنسان والوسط كالاختلاف بين الإنسان والقروء الموجودة ما دام التشابه لا يجاوز الشكل وصغر الجمجمة أو كبرها عائد إلى الشكل أى غير معتد به مادامت هذه المشابهات لا تعرض على الشاهدين ميزة الإنسان العالية المعبر عنها بالنفس الناطقة ، فيلزم لإثبات مذهبهم التجربى إثباتا منطقيا إن كانوا صادقين فى مذهبهم أن يأتوا بقرد يقول لنا بصراحة إنه استحال إنسانا فينطق كما ينطق الإنسان ويضحك كما يضحك ويفكر كما يفكر ، أو يأتوا بمستحاثاته تقوم بهذه الأعمال ونحن نتنازل لهم عن أن يعشى المستحيل كما يعشى الإنسان مستقيم القامة . وإلا فإن الاستدلال العقلى المنطقى فى المذهب الداروينى وأين التجربة والمشاهدة ؟ وعلى الرغم من ذلك فإنهم يزعمون أن مذهبهم مدعوم بالتجربة والمشاهدة ولا يزال الرأى العام الثقافى يحصر يشاعهم فى ذمهم هذا^(١) ويوجد فى علماء الدين من يسمون لتأويل آيات القرآن الواردة فى خلق سيدنا آدم على وفق ذلك المذهب^(٢) .

[١] حتى إن الأستاذ فريد وجدى بك فى دورته الثالثة المبتدئة من توليه لسان الأزهر يكتب فى الجزء السابع من المجلد السابع من « مجلة الأزهر » بصدد مدح علماء الإسلام المتقدمين أنهم وصلوا إلى نظرية تحول الأنواع بعضها من بعض قبل ظهور مذهب الانتقال والاستحالة فى الغرب فبرى فى ذلك المذهب فخرا حزبا بأن يستبق فى حيازة الشرق الإسلامى مع الغرب .

[٢] قرأنا فى مجلة « أخبار اليوم » عدد ٩٦ تحت عنوان « الطفل الذئب » ما يأتى :
« لا غرابة فى قصة « الطفل الغزال » الذى تحدث عنه « أخبار اليوم » فقد ثبت علميا أن بعض أطفال البشر تربوا لا بين الغزلان الوادعة بل بين الوحوش السكسرة .
« فالذئاب وهى من أشد الوحوش شراسة وأقربا ، كثيرا ما تغير على المزارع وتخطف =

اعلم أن مذهب دارون الحقيقي ليس عبارة عن كون أصل الإنسان هو الفرد بعينه وإنما كان ذلك رأى مذهب «لامارك» الفرنسى ثم جاء «دارون» فأصلحه واشتهر مذهبه وهو نفي تعدد الأنواع مطلقا فى الحيوان تعددا أصليا ، فلم يحصل الحيوان عنده فى مبدأ حصوله أنواعا مختلفة مستقلة بل حصل نوع واحد ثم تولدت منه أنواع ومن الأنواع أنواع أخرى ، وكان الاستمرار فى التوالد مقترضا بارتفاع الجديد بالنسبة إلى القديم مع انقراض ما لا يستحق البقاء من هذه الأنواع السابقة واللاحقة ، وكما يوجد بين الأنواع الموجودة اليوم أنواع منقرضة كما يمكن أن يوجد بين الإنسان الذى هو أرقى الأنواع وأحدثها وبين الفرد الذى يشبه الإنسان أنواع متوسطة منقرضة. وكما يمكن أن يكون الإنسان والفرد متفرعين من أصل واحد منقرض .

= من فيها من الأطفال . ثم إذا بها لا تفترسها ، بل تحنو عليها وترضعها وتربيتها كما تربى أولادها .

« وقد كتب أرنولد جيسيل وهو من علماء التربية ، كتابا عن « طفلى ذئب » عثر عليه فى الهند ، إذ سمع من أهل بعض القرى أنهم رأوا بنتا تعيش مع إحدى الذئاب ، فتعقب هذه الذئبة إلى جحرها حيث قتلتها ، ثم عثر فيه على صبيتين بشريتين تعيشان معها فعاد بهما إلى داره فتولى هو وزوجته أمرهما .

« وقد ماتت إحداها ، أما الثانية فعاشت حتى بلغت السابعة عشرة ، وكان عمرها حين عثر عليها ثمانية أعوام تقريبا .

« وكانت هذه الصبية تجرى على أربع وتأكل الطعام بضمها وتلقى الماء بلسانها ، وتعدو سريعا كما تعدو الذئاب ... »

وأنا أقول معلوم أن من العقائد التى أخذها مثقفو مصر أو بالأعم مثقفو الشرق الإسلامى الأحداث عن الغرب وتبيلوها كفضية من الفضايا العلمية الثابتة التى يجب أن تبني على التجربة ... أن الإنسان القديم كان يعيش على أربع كسائر البهائم ذات القوائم الأربع ، ثم تطور ناهضا فاستقام على رجله . وهذه العقيدة التى تمت « أخبار اليوم » فى الحكاية المنقولة عن العالم الغربى ، على منوالها من فروع العقيدة القائلة بأن الإنسان انحدر عن الحيوان كما هو مذهب النشوء والارتقاء الذى آمن به هؤلاء المثقفون ، وكان الحكاية المذكورة من مؤيدات ذلك المذهب . =

فالحیوان المنحدر من أسفل وأبسط أنواعه وتطور في درجات الارتقاء ، فهو يزداد
بمداً في القدم النوعی كلما ازداد بساطة وسفالة ويزداد قرباً في الحدوث على حسب تقدمه
في الرق . وهذا التطور والتوالد في الأنواع یحتمل أن يكون طبيعياً محضاً غير
مستند إلى إرادة الله لا في سيره ولا في مبدأه ، وهو قول الملاحدة من شراح مذهب
« دارون » « كبحتر » ، ويحتمل أن يكون مستنداً إلى إرادة الله ، بناء على ما قالوا
من أن « دارون » ليس من النافين لوجود الله . وإلى الثاني ينحاز « أمانوئل دو نووا »
من أصحاب مذهب التطور في كتابه . « هل نحن من نسل القرد ؟ » فهو يقول إن

== ثم أقول ليس في الحكاية سند تجري كافي للمذهب لأن الذي قبل عنه الطفل الذئب لم يكن
جرو ذئب اقلب طفلاً آدمياً بالتربية والترويض ، بل كان طفلاً آدمياً من أوله وقد ساء صاحب
الحكاية بنفا . وإنما دلت الحكاية إن صحت على كون الطفل الأدنى مستعداً لأن ينشأ نشأة السباع
ويعيش بينها .

على أني لأصدق قدرة البنت على أن تجرد من يديها ورجليها قوائم تعدو بها كما تعدو السباع ،
كما لا أصدق أن الإنسان القديم كان يعنى هكذا بأربع ثم نهض واستقام على رجليه لأن ذوات
الأربع من الحيوان تفوق الإنسان في القدرة على المشي والعدو ، فيكون عدول الإنسان القديم من
المشي على هذا الشكل الذي هو أقوى إلى المشي على رجليه ، خلاف النهوض النافع في المشي .
اللهم إلا أن يكون بلوغه مرتبة الإنسان المدرك متوففاً على استقامة قامته . وعلى فرض احتياج
النوع الإنساني في الحصول على هذا الكمال ، إلى ذلك الشكل المستقيم يكون فرضه على هذا
الشكل من أول وجود النوع أولى من فرضه في أول الأهرام شيئاً على أربع غير مستقيم القامة
ثم تاركاً لذلك الشكل من المشي رغم كونه أقوى وأسرع ، ليكون إنساناً ذا إدراك . والمسألة كلها
اقتراضات بعيدة عن التجربة الحقيقية .

فالواجب على أصحاب مذهب التطور المدعين كون الإنسان مشي برهة من الزمان على يديه
ورجليه كالبهائم ذات القوائم الأربع ثم استقام على رجليه ... أن يثبتوا دعوائهم بنشئة طائفة من
أولاد آدم كأولاد البهائم ماشين على أيديهم وأرجلهم مستقيمين الجري عليها فوق استطاعة الجري
على رجلين . ولا مانع اليوم يمنع المدعين من هذه التجربة إن كانوا مطمئنين على صدق دعوائهم ،
فليعملوها أو ينصرفوا عن الدعاوى الفارغة التي يمرضونها على الناس كالفضايا العلمية الثابتة المبينة
على التجربة .

هذا المذهب ينظر في كيفية حصول هذه الموجودات لا فيمن كان حصوله من قبله .
وسواء كان مذهب « دارون » هذا أوذاك فلا يصح كونه مذهبا علميا مبنيا على
التجربة الحسية ، وإنما هو مبنى على الفرض والتخمين لأن تولد الأنواع بعضها من
بعض لا يكون في تناول الحس والمعاينة وليست معاينة المستحاثات المستخرجة من
تحت الأرض المتوسطة بين نوعين موجودين من الحيوان ، معاينة التوالد ولا معاينة
كونها واسطة في التوالد لاحتمال كون كل من الواسطة وطرفيها نوعا مستقلا مخلوقا
برأسه ، وليس من حق الجرب أن ينتقل من التشابه المحسوس إلى التوالد غير المحسوس
مهما وجدت الوسائط القربة بين التشابهين ، فإن انتقل كان خارجا عن حدود التجربة
التي يدعون الوقوف عندها ، وأنت تعرف كيف يحدد أهل المذهب التجريبيون
محل الشهود المستفاد من التجربة ، حتى إنهم يقولون إذا اصطدم رأس أحد بحائط
فالشهود الجرب في هذه الحالة إنما هو وجود الألم الحاصل من الاصطدام لا وجود
الحائط ولا وجود الرأس ، فإن حكم بوجودها فإنما يحكم بالعقل لا بالتجربة ، فإذا
كان نصيب التجربة من الدلالة عند اصطدام الرأس بالحائط هو وجود الألم الحاصل
من الاصطدام لا وجود المصطدمين - ووجودهما على مذهب « كانت » محمول إيجاد
الإدراك - فما ظنك بنصيب التجربة من المستحاثات التي يحدونها تحت الأرض
مقارنة في الشكل فقط مع بعض أنواع الحيوان الموجودة فوقها ؟

فكما أنهم لم يشاهدوا ولم يجربوا ولا يزالون غير مشاهدين ولا مجربين أبداً كون
هذه الأنواع المنقرضة المتقاربة في الشكل فقط متولدا بعضها من بعض ، فنسبة هذا
التولد إلى الطبيعة بمعنى أنه يحصل بنفسه من غير فاعل ، خلاف العقل ومبادئ الأولى ،
وكون هذا التولد الطبيعي موجهاً بنفسه إلى الرقي والكمال أشد مخالفة ، لا احتياجه
إلى فاعل ذي إدراك بعد احتياجه إلى فاعل ، حتى إن استدلالهم بالتوليد الصناعي على
التولد الطبيعي في غير الصناعي يقوم حجة عليهم ، لوجود الفاعل المدرك في الصناعي

أعنى الصانع بل الباني فملّه على العلة الغائية التي ينفي أصحاب مذهب « دارون » وجودها في تطور الحيوان وتوالد أنواعه بعضها من بعض توالدا طبيعيا ، وبهذا يعتمد هذا المذهب عن مذهب الخلق المستند إلى وجود الله .

أما كون الترقى نتيجة التأثيرات الخارجية المضادة لبقاء الحيوان محفوظ الحياة وكون معنى هذا الترقى أن يبقى ما يستحق البقاء من أفراد النوع وهو الأقويا وبذلك غيرها فينتقل التوالد تدريجا بين هذه الأفراد المصطفاة اصطفاء طبيعيا ويكون النسل بين الزوجين المصطفين أرقى مما إذا كان بين الزوجين غير المصطفين ، فمع بقاء أصل الحياة خارجا عن هذا التوجيه من غير سبب ، لا يلزم أن يكون الباقي في جهاد التأثيرات الخارجية حيا غير هالك ، باقيا على قوته الممتازة بالنسبة إلى سائر الأفراد الهالكة في الجهاد ، بل المعقول بقاؤه حيا ضعيفا أضعفه الجهاد الذي أهلك غيره .

وليس في هذا التوجيه أيضا إيضاح سبب الإدراك الذي هو الرق المعنوي والذي لا يكفي في حصوله جهاد التأثيرات الخارجية المضادة إن سلّم حصول الرق المادى به ، إذ لا يتولد الإدراك من عديم الإدراك كما لا تتولد الحياة من الجماد ولا يرتقى الإدراك بالجهاد المادى . أما الارتقاء في الإنسان الحديث بالنسبة إلى قديمه فليس منشأه التطور الطبيعي بل ازدياد العلوم بتلاحق الأفكار . وقد يكون الاصطدام بالتأثيرات الخارجية سببا لازدياد العلوم بمعنى كونه دافعا إلى تحرى وسائل المقاومة ، فمثل هذه الزيادات زيادة مقصودة لا طبيعية حتى تدل على ما يسمونه الانتخاب الطبيعي .

الحاصل أن حصول الحياة والإدراك في الجماد ثم انسياقهما بالتطور الطبيعي إلى السكّال من غير فاعل مدبر يوجدتهما فيه ويسوقهما إليه قصدا ، لا يكون من المعقول في شيء .

انظر هذا الرأي الخاطى البعيد عن موقف الكون المتقن المشحون ببدايع الأسرار ، ثم انظر رأي الفيلسوف الكبير « لينتز » القائل بالتناسق الأزلى

« آرموني برة أنابلي » على معنى أن الله تعالى أراد في تنظيم جميع أجزاء العالم الفردة أن يراعى كل واحد منها عند تنظيم غيره وأن يراعى غيره في تنظيمه فيتوازن الجميع ، ولهذا قال هذا الفيلسوف : « لو أن أحدا اكتشف جميع مطويات واحد من أجزاء العالم الفردة لقرأ فيه تاريخ العالم بتمامه ، وإلا فكيف يتشكل كل منظم أعنى هيئة الكائنات من هذه الوحدات البسيطة المستقلة التي لا نظام يؤلف بينها غير نظام الفوضي وكيف توضح النظم الجزئية في داخل ذلك النظام الكلى ؟ .

وماذا كرنا عن مذهب « دارون » مثال من تحليل مدعيات الطبيعيين التي يزعمونها مثبتة لإثباتنا علميا مبني على التجربة والمشاهدة ، وماذا تقولون في أناس لا يصدقون وجود الله بأدلة العقلية المنطقية ثم ترونهم يصدقون كون الإنسان من نسل القرد أو من نسل نسله المنقرض بإدعاء أن دليل الثاني ، ويعنون به التجربة والمشاهدة أقوى من دليل الأول وهو العقل ؟ والحال أن نظرية القرد لم تستند قط إلى ما يصح أن يطلق عليه اسم التجربة والمشاهدة ولا أن التجربة أو أشباه التجربة أفضل من العقل . نعم ان عقول أناس مستحيلين من القروء أو غيرها من الحيوانات يفضل عليها كل شيء ولا يجدر بها أن تدرك وجود الله وإنما تجدر بها معرفة آبائهم أو أجدادهم أو أبناء أعمامهم من القروء .

قلت هذا مثال من تحليل مدعيات الطبيعيين التي يزعمونها مثبتة بالتجربة والمشاهدة ، وقد وصلت إليه بعقلي الذي اعطانيه الله ولم يحرمني توفيقه ، ثم اطلمت على كلمات من علماء الغرب المعاصرين أو الأقربين إليهم تؤيد أفكارى في نقد مذاهب الماديين ومذهب « دارون » وها أنا أذكر بعض نماذج من تلك الكلمات لا لإثبات صحة ما ارتأيته لأنى أثبتها بأدلتى نفسى وإنما لإثبات أن طريقة العقل القويعة واحدة لا تختلف في الشرق والغرب :

قال « كارو » من مشاهير أعضاء الأكاديمية الفرنسية ولجنة العلوم في كتابه « مذهب الماديين »

والعلم « ص ١٦٧ : « واقعة مشهودة وعلة قريبة للنتيجة المطلوبة ، فهذه هي صورة الأصول التجريبية ، فإذا كيف تطبق هذه الأصول على العلل الأولى وعلى المسائل الراجعة إلى الشرائط البعيدة عن كل نوع من أنواع المراقبة ؟ ولا يكون القول بغير وجود المنشأ والتاريخ الابتدائي في مذهب المادية جواباً عن هذا السؤال ، بل الجواب إلغاء العلل الأولى وإلغاء ابتداء الأشياء ، لكن البرهان التجريبي كما أنه مفقود في تصديق العلل الأولى فهو مفقود في إنكارها أيضاً .

وقال أيضاً ص ٢٥٤ « إن خطأ المادى ذا الجهتين ظنه أنه جرح وأبطل علم ماوراء الطبيعة في حين أن هذا الجرح والإبطال عبارة عن علم بما وراء الطبيعة منقير » .
وقال « ريشه » مدرس علم وظائف الأعضاء في كلية الطب الفرنسية في مقدمته التي صدر بها كتاب « ماكسول » : « من يستطيع من الذين يحق لهم اسم العلماء أن يدعى بعدم وجود قوى تجري في العالم ولم يُعرف بمدى ؟ إن العلوم بقدر ما هي غير قابلة للاعتراض واقعة في خطأ مخجل عندما ادعى إثبات نفى أو إنكار » .

وقال « جوستاف لوبون » في كتاب « الأفكار والمقائد » : « العلم الذي أفلت من العقيدة من يوم إلى يوم خليطٌ بها بعدد ، وهو تابع لطائفة جميع الأمور التي لم تُعرف حق المعرفة كاستمرار الحياة ومنشأ الأنواع ، والنظريات المتبعة فيها عقائد لا قيمة لها سوى سمعة الأستاذة الذين أفادوها في شكل الدساتير » .

وقال « كارو » في كتابه المسار الذكر ص ١٥٤ : « هل يصح أن يقال إن الفكر الاسامي لمذهب المادية نتيجة ضرورية مباشرة للأصول التجريبية كقانون من قوانين العلم الطبيعي أو علم وظائف الأعضاء ؟ فعلى أية حادثة حقيقية مثبتة يدعى تأسيس الدعوى القائلة بإنكار وجود الله وبسرمدية المادة وكونها حائزة لقوة تحصيل الأشياء وتبديل أشكالها ؟ » .

وقال أيضا ص ١٧١ « إن ما نستطيع أن تثبته الفلسفة المثبتة ^(١) بل المادية أيضا عبارة عن كون العلة الموجبة لكل حادثة داخلية في حدود الحال الحاضر للعالم أو بالأصح لقسم معلوم لنا منه ، طبيعية . لكن هذا ليس غير قابل للتأليف مع الاعتقاد بأن العالم مخلوق وحتى إنه يدار بمقل عال ، وإنما اللازم فيه أن يمتد بأن القوانين الثابتة موافقة للأداة الحكيمة » .

وقال ص ١٧٣ « لا شبهة في أنه يمكن أن يفرض عدم وجود مبدأ لهذا الانتظام ^(٢) وهذا ما يمثل مذهب المادية الإيقانية ، ولكن ما هو مستند هذا المذهب الإيقاني وأى تجربة أثبتت هذه الفرضية وسجّلتها بفضل مراقبتها مراقبة حقيقية غير قابلة للاعتراض ؟ فإني أجيب على تلك الفرضية بفرض مخالف بنقضها ويقول بوجود مبدأ العالم ومعناه أن هذا النظام لم يكن موجودا من الأزل ، فكيف يثبت الماديون خلاف هذا : أبتدقيق قوانين الطبيعة ؟ لكن تلك القوانين توضح الشيء الموجود في الحال ولا توضح الشيء الذي تقدمه فرضا وتوضح الشكل الحاضر للعالم ولا توضح على فرض وقوع تشكيل للعالم طرزا ذلك التشكيل ، فإذا كان الموضوع مسألة المنشأ فلا يكفي أن يقال إن كل إيضاح تجريبي يمجز عن حلها ، بل يلزم أن يضاف إليه أنه لا تثبت أى تجربة عدم وجود مسألة المنشأ وكون نظام الحوادث ثابتا سرمديا » .

وقال ص ٢٣٩ « أنا أقبل إرجاع سلسلة الحركات الكثيرة الأنواع التي نسميها القوى الطبيعية إلى أصل واحد هو الحركة . فهذه الفكرة الحديثة بشأن الطبيعة ليست بحيث تضعف الإحساس الحاصل في النفوس من مشاهدة العالم ، فلا أعرف شيئا أعظم من تصور وحدة العلة المنكشفة في تنوع الآثار إلى غير نهاية ، إلا أنه بقي معرفة

[١] ويقال عنها الفلسفة الوضعية أيضا التي اعتمد عليها الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريدوجدي

كما سبق في مقدمة هذا الكتاب ، على الرغم من كونها فلسفة للملحد المشهور « أوجست كونت »

[٢] هذا الإمكان أيضا غير مسلم به عندنا لبطان التسلسل .

أصل الحركة ، فكل شيء في هذه ، وليست التجربة هي التي تحل هذه المسألة وإنما الذي تطلبه التجربة أن لا يكون الاستدلال الذي يحل المسألة ويرجع إلى ما وراء الطبيعة مغايراً للواقعات المألوفة لها . إنى أفهم كل ذلك ولا أفهم من أى جهة تكون الفكرة الحاصلة في وحدة القوى الطبيعية غير مؤتلفة مع الفكرة التي حصلنا عليها بشأن خالق أصلي هو محرك المادة وناظمها ؟ بل أليس بالعكس من حق علم ما وراء الطبيعة أن يقول باسم أحدث ترقيات العلوم المثبتة إنه وجد في وحدة القوى هذه الأساسين اللذين أسند إليهما أعرف دليله وأعنى بهما المادة العاطلة والحركة المنقولة ؟ »

أرايت في قول « كارو » هذا العالم الفرنسى كيف يسيء ملاحظة الماديين استخدام التجربة ويحرفون دلالتها عن طبيعتها إلى ما يوافق أهواءهم ؟ فقد أدت التديقات الجديدة إلى أن القوى الطبيعية المختلفة كلها يرجع إلى أصل واحد وهو الحركة ، فحاولوا أن يستخرجوا من هذه المألوفة الجديدة كون الحركة أزلية أبدية واستغناء العالم المتحرك أزلاً وأبداً عن الإله الخالق . فيرد عليهم « كارو » بأن وحدة القوى الطبيعية الحاصلة من رجوع كل حالة في العالم إلى الحركة أدل على مدعانا نحن القائلين بوجود الله منها على مدعائكم ، إذ على مدعائكم يبقى سؤال « من أين هذه الحركة للمادة العاطلة ؟ » موجّهاً نحوكم غير محاب عنه ، وكون الحركة لا أول لها فضلاً عن أنه غير مسلم به لا يفيها عن الاحتياج إلى المنشأ . ولكن قاتل الله التسلسل الذي يجعل لكل حركة علّة ومنشأ من الحركة التي تقدمتها من غير نهاية في سلسلة الحركات المتقدمة والذي لا يقضى حاجة المحتاج وإنما يتظاهر بقضائها كما أوضحناه فيما سبق فيعمله بمواعيد كاذبة تذهب به أى المحتاج إلى سراب ماضٍ لا بداية له ولا إمكان لا إنجاز مواعيده فيه ، في حين أن المواعيد الكاذبة المتتادة المتعلقة بالمستقبل مهما كانت عرقوبية فإن إنجازها في حيز الإمكان على الأقل . والله در « أرسطو » حيث تقطن قبل ٢٣ قرناً لبطلان تسلسل الحركات الماضية فقال بلزوم الحرك الأول وأوجب كونه غير متحرك .

والفيلسوف « كارو » يظهر من قوله « تبقى معرفة أصل الحركة فكل شيء في هذه » أنه لا يلتفت إلى احتمال التسلسل ويراها مستغنيا عن الإبطال .

وقال « كارو » أيضا ص ٢٤٠ لا تثبت أية تجربة أن المادة ابتدأت الحركة من نفسها فتبقى مسألة منشأ القوة محفوظة [لا يؤثر فيها توحيد القوى كما يفسره قوله بعده] وسوف يبقى بعد تعقيب جميع التبدلات الممكنة لحادثات الحرارة والعمل والضياء والكهرباء والمغناطيسية . وبعد إرجاع هذه الأمور بحسب القوانين الميكانيكية إلى التكميفات المتعددة القابلة للنقل والتبديل بعضها إلى بعض ، سؤال « من أين تأتي الحركة نفسها ؟ » « كذلك لا تثبت أى واقعة سرمدية الحركة تحت شكلها الحاضر وكون الجريان الدورى للحياة ضروريا » .

وقال ص ٢٣٠ « إذا التزم القول في دائرة المعلومات التجريبية فالقوة التى يعتبرونها اللازم غير المفارق للمادة إنما ترى في صورة واضحة دوام حركات حاصلة من سلسلة حركات متقدمة متحوّلة إلى سلسلة حركات متأخرة ، ولا شيء في الخارج عن ذلك سوى خيالات ورواية عما وراء الطبيعة ^(١) نحن نقول للماديين ليس من حقكم أن تبحثوا في القوى إلا من حيث النتائج الحاصلة منها فحتموا القوة الفلانية مقارنيتها بأى وزن فإنى أسلم لكم به وخفّوها كيلوجرامات بإعطاء عدد مقابل وقيسوا عمل القوة بارتفاع وزن ، ومثلوا بكيلوجرامات فإنى أسلم لكم به أيضا ، لكنكم إذا تكلمتم زيادة على هذه المعلومات المثبتة في وجود القوة ومنشأها وسرمديتها وعدم انفكاكها بالذات عن المادة فكل ذلك عقلى محض والعلم التجربى إنما يشاهد آثارا ونتائج ويستعمل هذا التعبير روما للاختصار والسهولة فهذا هو الذى يجب أن يفهم » .

[١] يعنى خيالات الماديين وروايتهم عما وراء الطبيعة وإن كانوا يقدمونها إلى الناس كأنها أحكام الطبيعة .

أقول لا يجوز أن يفهم من قول « كارو » هذا أن الثابت عقليا دون الثابت تجريبيا، وإنما المقصود أنهم بصفة كونهم أدعياء المذهب التجريبي ليس من حقهم أن يتعدوا حدود التجربة من حيث لا يشعرون .

وقال ص ٢٣٥ « إذا رجعنا وتوغلنا في الرجوع إلى الماضي معانيين ومدققين للحلقات التي تتشكل منها سلسلة الحوادث الميكانيكية نرى دائما فرار أصل هذه الحوادث من أمامنا وانسحابه إلى الوراء . فنحن نجد في كل موضع آثار القوة ولا نجد القوة نفسها » .

وقال « كيليوم دفونتيه » في مقالته التي عنوانها « حدود علم الحياة » ص ١٣٦ « إن المادة ليس معناها اليوم معناها في الماضي فقد كانت تعرف بالثقل ، وبمداكتشاف الأثير لزمنا أن ندخله في المادة مع أنه غير قابل للوزن ولا يمكننا أن نعتبره غير مادي لأن غير المادة كان يطلق قبل كشافيات العلم على بعض مبادئ وعمل فعالة لا تعرف حقيقةها . لكن علماء الطبيعة عرفوا الأثير بأنه شيء يقبل الحركة وينقلها ولا يحدثها وخلاصته أنه عاطل ، فإذا يلزم المدول عن أن نجعل الثقل خاصة المادة ونختار بدلا منها العطالة فهي أصح ما يكون خاصة لها ، والآن أعرف ما سيفرغ القائلون بمذهب الحياة « ويتاليست » على هذا الكلام بأن المادة عاطلة في نفسها فيجب الاعتراف بوجود ما يخرجها عن العطالة ولهم حق جلي في هذا التفريع وأنهم ممثلو المنطق والعلم الحقيقي أعني العلم الذي يصعد من النتائج إلى الملل » .

أقول آخر هذا الكلام يؤدي ما علقنا آنفا على قول « كارو » ولیمعتبر منه مقلدو الغرب منا النافلون مثل الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » الذين يحتكرون اسم العلم لما ثبت بالتجربة ويستهيئون بالعلوم المبنية على العقل والمنطق بل يستهيئون بالمنطق نفسه . فعلى رغمهم يمدح هذا العالم الفرنسي طائفة من أصحاب المذاهب بأنهم ممثلو المنطق ويعبر عن علمهم « بالعلم الحقيقي » .

وقال فى تلك المقالة أيضا « إن قانون محفوظية القسوة كجميع قوانيننا الطبيعية عبارة عن فرض صرف فهو - كما هو مستغن عن البيان - لم يدقق ولم يماين بأى صورة غير التخمين والتقريب » .

وقال « شورول » « يقول الملحد إن الله غير موجود وإنما الموجود فى العالم المادة غير العاقلة وقوى لا تفك منها ، وهل هو فى قوله هذا يتخذ التجربة مبدأ له ؟ كلا . بل فى إثبات الله منطق أوفق للأصول التجريبية منه فى نفيه » .

وقال « أوليورلوج » مدير جامعة « برمنغهام » ومن علماء الطبيعة الإنجليز فى كتابه « الحياة والمادة » : « إن إيضاح أحد مناظر الحادثات بصورة الفعل والوظيفة الفطنة لا يتناقى إيضاح مناظرها الأخرى بصورة الفعل والوظيفة . فانسكار مناظر الحادثات عدا واحدا منها هو أسلوب الماديين فى توحيد الأمور الدال على المعجز والمسكنة . وكان « هاكلهى » يصدق الأفكار الميكانيكية مثل « نيوتون » ويعرف الأكتشافات فى العلوم الحيوية فى العصر الأخير ومع هذا كان يفهم أن الحادثات لا تكفى لإنشاء فلسفة . وكان « هيوم » أيضا لا يقبل مذهب المادية معتبرا له إيضاح الأشياء على وجه يبعث على الاطمئنان وكان يشدد على الإنكارات التى لا دليل عليها المتعلقة بمسائل فوق قدرتنا ويقول إن تعلم حدود قدرتنا ذروة الحكمة البشرية ، فليس من حقنا أن نناقش فى وجود جوهر للمادة أو الروح وعدم وجوده ، ويقول فى إرجاع الكائنات وجميع الحادثات على مذهب المادية إلى المادة والحركة إن الأشكال التى نشاهدها على وجه الأرض التى هى بمنزلة حبيبة النبار من العالم يمكن أن تكون على نوعين من أنواع الوجودية اللامتناهية والتى لا نستطيع حتى أن نتصورها بله أن تكون مشابهة لنوعى المادة والحركة فقط ، فكما أن الدساسة العائشة فى بطن التراب الموضوع فى قصرية موضوعة على أحد شبايبك بيت من بيوت « لندن » لا تطلع على الحياة الجارية فى هذا البلد العظيم يحتمل أن لا تطلع على أنواع تلك الموجودات مع

كوننا غارقين فيها . وإني أعتقد بشدة على الذين ليس لهم استمداد الفلسفة أن يتمودوا نسيان هذه المطالعات البديهية .

ومعنى قول « أوليولوج » أنه يمكن أن تكون الكائنات تسير على قوانين ميكانيكية كما يقول الماديون فيتفق معهم على ذلك الموحدون من أعظم علماء الطبيعة مثل « نيوتون » وغيره ، وليس القول بإرجاع حادثات الكون بأسرها إلى حركات ميكانيكية ينافي وجود الله كما يزعمه الملاحدة فيتمسكون بمبدأ الميكانيكية كأنه عروة الإلحاد الوثقى . والفرق بين الفئة الموحدة والملاحدة من القائلين بالقوانين الميكانيكية أن الملاحدة يقصرون الأمر على هذا القدر وينكرون ما وراءه كأن يكون لتلك القوانين واضعها ومديرها . والتجربة الدالة على وجود القوانين لا تدل على عدم وجود من يديرها ، بل هي أخرى بأن تدل على وجوده لأن الحركات الميكانيكية لا بد لها من مهندس ميكانيكي ينشئ الماكينة ويرتبطها ويحركها ، فقصير الملاحدة الوجود على الماكينة وحركتها يتم على أنهم قاصرون ومقصرون في فهم مدلول التجربة نفياً وإثباتاً .

فالتجربة تدل على وجود القوانين ولا تدل فيها وراءها لاعلى وجود شيء ولا على عدمه كما زعمت الملاحدة أصحاب مذهب المادية ، لكن العقل - الذي يجب أن لا يفارق التجربة وإلا لما دلت حتى على مادلت عليه - لا يقف عند الحد الذي تقف عنده التجربة ، فتوجب وجود شيء لا تأنه التجربة وهو المحرك .

ونحن إذا بحثنا في تمسك ملاحدة الماديين بإرجاع كل حادثة إلى الحركة الميكانيكية رأينا أن الفرض منه التوصل إلى استغناء العالم عن إرادة الإله الفاعل بعلمه وإرادته . فالعالم في زعمهم يعيش بنفسه من غير إرادة منه ولا شعور بمشيئته ومن غير أن يكون له تغيير أسلوبه في مشيئته ، فهو كالماكينة المتحركة يتحرك من غير إرادة ولا شعور

ولا انحراف عن نظام الحركة الذى يخصها ، ولو كانت حركته إرادية لكانت الإرادة من خارج المادة التى لا إرادة لها ، وكذلك لو كانت حركته عن علم وشعور . ثم لو كانت حركته إرادية لجاز انحرافها عن طريقها حسبما شاء المرید . فكأنه يتم بهذه الملاحظات استنفاء العالم عن المؤثر المسيطر عليه !!

ويرد عليهم أن المادة لا تتحرك بدافع من نفسها لكون المعادلة من أخص أوصافها ولا ينفع فيها كون حركتها غير إرادية ، لهذا قال « كارو » فيما نقلنا عنه سابقا : « وسوف يبق بعد كل إيضاح سؤال (من أين تأتي الحركة نفسها؟) من غير جواب ! » والمقل لا يقبل حركة بلا محرك . لكن الملاحدة الماديين والطبيين لا لم يروا محركا ولم يصلوا إليه بتجاربههم ولم تكن عقولهم أطول من تجاربهم الحدوا وقالوا إن العالم يتحرك من نفسه وغاب عنهم أن القول بوجود محرك غير منظور أقرب إلى الحق والصواب من القول بالحركة من غير محرك ، حتى إن ما مثلوا به هذه الحركة أعنى الحركة من غير محرك فقالوا « حركة ميكانيكية » قد اهتمدوا إلى التمثيل بها من الماكينات التى هى صنع الإنسان وأثر إراداته . فالحركة الميكانيكية إن لم تستند إلى محرك وإرادته مباشرة فتعشى بنفسها لكنها مستندة إلى إرادة صانع الماكينة ثم إلى إرادة مديرها إن كان المدير المحرك غير الصانع ، والإرادة الثانية أقرب إليها فلها مبدأ ومنشأ . وهل القائلون عن حركة العالم بأنها ميكانيكية رامين بقولهم هذا إلى أنها حركات لا محرك لها من خارج العالم ، إذا رأوا ما كينة من الماكينات التى نعرفها وهى تسير سيرها يقولون : متحركة بنفسها من غير حاجة منها إلى وجود محرك لا حاليا ولا مبدئيا ؟ أجل يلزمهم أن يقولوا كذلك وهم يعلمون أنها غير مصنوعة بطبيعتها ولا مبتدئة بالحركة بنفسها ، فتشيلهم حركة العالم من غير محرك ولا إرادة منه ، بحركة الماكينات التى يصنعها الإنسان ويحركها ، عجز ظاهر فى التمثيل والتعبير ناشئ من عدم وجود شئ متحرك بنفسه فى العالم بينما ادعى أن كل شئ فيه متحرك بنفسه . ولا يجدى الملاحدة اعتبارهم

الإنسان نفسه أيضا موجودا ميكانيكيا بإنكار إرادته بل وشعوره فتكون ما كينة الإنسان أثر ما كينة الطبيعة وتكون الماكينة التي يصنعها الإنسان ما كينة في الدرجة الثالثة ، ولا اعتبار حركتها المستندة إلى حركة الإنسان المستندة إلى حركة المادة بنفسها ، حركة من غير محرك ، لأن هذا يكون مصادرة في التمثيل والتبيين على المثلّ البين . مع أن إنكار الإرادة والشعور في الإنسان واعتبار حركاته عند ما يصنع ما كينة ثم يملؤها ويديرها ، حركات ميكانيكية من نوع حركات الماكينة التي يصنعها ويركبها من الجمادات ، مما يخالف بداهة العقل كما قال علماء الإسلام مثل ذلك في الفرق بين حركة البطش وحركة الارتعاش من اليد ، في مسألة أفعال العباد الاختيارية . ومن الغرابة بمكان أن يكون العقل الذي اكتشف الميكانيكية العالية لم يترك لنفسه نصيبا في الكون يتناسب مع العملية ، حيث اعتبر حركات نفسه عند التفكير في إنشاء الماكينة حركات ميكانيكية أيضا من غير شعور .

وصفة القول ان تمسك الملاحدة بأهداب الحركات الميكانيكية في تفسير حادثات العالم لا ينفعهم في إغناؤه عن الاستناد إلى الله بل يضرهم . ومن المعجب أنهم لم يفتطنوا له فهبأوا لأنفسهم الإقحام في المناظرة ، لأن الحركة الميكانيكية أحوج ما يكون إلى وجود سبب الحركة من الخارج ، على الرغم مما راقهم من عدم ظهوره للأعين عند حركة الماكينة ، فإن احتاجت حركة الجسم غير الماكينة إلى محرك فحركة الماكينة تحتاج إلى محرك ومرتب : مثلا إن الساعة التي تتحرك بنفسها في الظاهر تحتاج إلى محركين محرك قريب يملأوها في كل أربعة وعشرين ساعة من الزمان ومحرك بعيد يصنعها في أول أمرها مستعمدة للحركة المطلوبة ، بل يحتاج أيضا إلى ثالث أبعد وهو مخترع الساعة في ماضى القرون . لكن الغافل الذي لم يعرف الساعة ولم يسمعها وإنما رآها أول مرة ، يظن أنها تتحرك من نفسها ! قال « ديمقراط » اليوناني جدّ الماديين الأعلى الذي وضع المذهب المادى في صراحة وجعل النظام في حادثات العالم يجرى على قوانين

ميكانيكية والذي أولاه « باكون » الإنجليزي المرتبة الأولى بين القدماء وفضل على أفلاطون وأرسطو في النفوذ في الطبيعة :

« إن علة كل حركة هي الحركة التي تقدمتها وهكذا إلى غير نهاية » فهذا الفيلسوف الثنى عليه من فيلسوف كبير آخر لم يغيب عنه احتياج حركات العالم الميكانيكية إلى محرك فمالجه بوجودان المحرك في نفس الحركات بأن جعل القدم منها علة للآخر ، ثم نقي الحاجة إلى المحرك الأول بأن جعل الحركات المتصاعدة من الملول إلى الملل لا نهاية لها في جانب الماضي قائلا بقدم العالم فتجد كل حركة علتها في الحركة التي تقدمتها ولا ينتهي القدم في أى مرتبة من مراتب التوغل في الماضي حتى يبقى المتأخر منه بلا علة محركة . وبهذه الصورة تستغنى حركات ما كينة العالم عن محرك من الخارج وهو الإله الخالق ويثبت استحقاق هذا الفيلسوف اليوناني لثناء الفيلسوف الإنجليزي ، ويظهر الفرق بين حركات العالم وبين حركات الساعة المحتاجة إلى محرك من الخارج لكونها حركات متناهية لها بداية ونهاية ، فلا يقاس عليها حركات العالم غير المتناهية حيث يقف المتناهي بانتهاء علة الحركة في عدد معين منها فيحتاج إلى محرك من خارج الحركات ، ولا يقف غير المتناهي فلا يحتاج إلى محرك من الخارج .

ولا شك أن ملاحظة الماديين المتأخرين يقولون كما قال الفيلسوف القديم اليوناني ويتخلصون عن الإلزام بمثال الساعة . والحيلة التي لجأ إليها الفيلسوف تمسكه بتسلسل الملل الذي خفي بطلانه على بعض الناس مهما كانوا في عداد العقلاء ومشاهيرهم وفيهم الفيلسوف « كانت » والشيخ محمد عبده . ولكن ذلك عيب كبير على الفيلسوف اليوناني وعلى مثنيه الإنجليزي وعلى جميع اللاتين إليه وإن كانوا كثيرين وكبيرين . عيب كبير يقضى كبره على كبرهم بل على كونهم عقلاء بالرة حيث لم يفهموا أن تسلسل العلل إلى غير نهاية في جانب الماضي يفسد العلة ويحول حتى دون وجود علة واحدة فتبقى الحركات في مسألتنا بلا محرك واحد ويكون وجود الحركات ومحركاتها التي هي

حركات أيضا متقدمة* ووجود سلسلة غير متناهية مؤلفة من الحركات المتأخرة المعلولة وعللها المتقدمة ، ضربا من الخيال الكاذب^(١) .

فالفيلسوف ديمقراط ذهب عنه أن الحركات المتقدمة إنما هي وسائط في انتقال الحركة إلى ما بعدها ولا بد هناك من محرك أول تنشأ منه الحركة بالأصالة ثم تنتقل إلى الوسائط المتتابة تنابعا يمكن أن يدوم في المستقبل ولا يمكن أن يدوم تسابق الوسائط في الماضي لأنه تسلسل في العلل أبطلناه سابقا بما لا يبق موضع قدم للشك فيه . فسلسلة الحركات الميكانيكية الممتدة نحو الماضي والتي مقدمتها علة مؤخرتها إما أن تكون ممدومة بالمرّة عن آخرها المتصل بالحاضر التراجع إلى القدم ولا توجد إلا في كاذب الخيال ، وإما أن تنتهي إلى محرك من خارج السلسلة أى من خارج العالم المتحرك يُنشئ فيه الحركة الأولى . إلا أن تملأ أذهان الماديين الميكانيكيين مع ذهن جسدكم الأعلى ديمقراط ، بالانتقال من حركة إلى حركة تقدمتها إلى أن تنعيب من الانتقال الفعلي فتكمل الأمر إلى الخيال ويخيل إليها من دوام هذا الانتقال إلى غير بداية الاستغناء عن ذلك المحرك الأصلي الخارجى . فسلسلة الحركات الميكانيكية لا يكون منشأ الحركة منها ولا يضمن الاستغناء عن المنشأ تخيل امتدادها إلى غير بداية .

ولعل « كانت » القائل بامتناع إثبات وجود الله بالعقل النظرى كان من أسباب قوله هذا أنه عدل عن فكر الحركة الميكانيكية للعالم إلى فكرة الحركة القوانية « ديناميك » فلو اختار الحركة الميكانيكية لراى فيها الدلالة على وجود الله ظاهرة .

[١] وإن أوصى القارىء أن يراجع الأمثلة التي أوردتها فيما سبق تفهيا لبطلان تسلسل العلل لاسميا مثال سلسلة الأسفار الممتدة إلى جانب اليسار من غير أن تنتهى إلى عدد صحيح . وكفى فخرا لكتابي هذا في خدمة الدين والعلم أن القارىء يجد فيه ما يقنع ببطلان التسلسل إن لم يجد شيئا غيره لاسميا تسلسل العلل الذى يتوقف لإثبات وجود الله على إبطاله كما رأيت آتفا في مسألة تسلسل الحركات الميكانيكية للعالم . وهذا التوقف لم يزل خافيا على الشيخ محمد عبده كما خفى أصل البطلان ولم يظهر رد عليه من سائر العلماء بمصر .

وقد فاته في فكرة الحركة القوانية الحاوية عن نظام الحركة الميكانيكية أنه لا يتشكل بها العالم المنظم . أجل إن مدرسة المادية الرواقية قالت قبل « كانت » بالحركة القوانية إلا أنها اعترفت مع هذا بوجود الله وذهبت إلى أن القوة غير المنفكة عند الماديين عن المادة هي الله فزجت حركة السكون القوانية بالعقل الناظم .

ومن المادية الميكانيكية المدرسة اليونانية الإبيكورية الوارثة لفلسفة « ديمقراط » الإلحادية .. والفرق بينهما أن قوانين ديمقراط الطبيعية أزلية وقوانين « أبيقور » الطبيعية حادثة . فكان المدرسة الإبيكورية تنهت إما لو كانت للأجزاء الفردة وعلاقتها الكلية قوانين أزلية لما تشكل العالم أصلاً أو لماحدث فيه شيء جديد، فرأت عدم كفاية المادية الديمقراطية فذهبت في إيضاح تلاقي الأجزاء الفردة وتصادفها مع بعض إلى أن لها قدرة الانحراف بلاسبب عن طريقها المستقيم في نقطة معينة من الزمان والمكان . فبعد أن تشكل العالم بتلاقي الأجزاء التصادفي بدار بقوانين ثابتة ضرورية وبوضوح كل شيء ، إيضاحاً ميكانيكياً بتلاقي الأجزاء الفردة من غير حاجة إلى تدخل إدراك أو علة غائية . فمدرسة « أبيقور » تضع قاعدة المصادفة وتقبل قدرة الانحراف في الأجزاء الفردة فتتوصل بها إلى إمكان تشكيل العالم وتوجّل القوانين الثابتة إلى ما بعد التلاقي التصادفي، ولا تدري أن تلك القدرة على الانحراف هي القدرة الإرادية لخالق العالم جل وعلا . فمدرسة « أبيقور » الإلحادية قد وضعت من حيث لا تشعر كون مبدأ العالم القدرة الإرادية للإله القادر المختار كما هو مذهب العلماء الملمين لا القدرة الطبيعية المنحرفة بلاسبب السببية لتلاقي الأجزاء الفردة التصادفي ، وليس من المعقول في شيء أن يكون أساس تشكل العالم مبنيًا على المصادفة العمياء بدلاً من كونه مبنيًا على إرادة عليمه . فهذا هو خلاصة المذهب المادي غير الخالي من الخلل والسخف من أي النواحي أئنته، وما مادية « بوخزر » وأضرابه من التأخرين الغربيين استطاعت أن تضيف إلى المادية الأولى اليونانية شيئاً يقربها من العقل .

ثم إن من فروق المادية الأبيكورية والتي تلتها ، من المادية الرواقية أن العالم في نظر الأولى مركب من أجزاء مستقلة لا توجد لها أفعال مشتركة ، وفي نظر الثانية من أجزاء مرتبطة بعضها مع بعض تدور في جميعها قوة واحدة وسبب واحد وعقل واحد فتجعل الجميع كلاً دائماً متمزجاً . وهذا الفرق بين الماديتين طبيعى مبنى على فرق إنكار الناظم العام الأعلى من الاعتراف به ، والمادية الموحدة في أدوار الأولين والآخرين تنحاز من هاتين الفكرتين إلى اللامركزية والفوضوية العامة وهو حسبها سخافة لولا سخافات أخرى تلازمها .

نعود إلى ما كنا فيه من إيراد شواهد من كلمات علماء الغرب ضد المادية الموحدة . ثم قال « أوليورلوج » : « فليكن على حذر من عنده رغبة زائدة في مذهب المادية وهو جاهل بالنسبة أي جاهل بما يعلم غيره فلا يامل بالاستخفاف في حق مكتشفات وإدراكات الرجال الكبار في أقاليم التجربة والأفكار المجهولة له فإن استطاع فليوضح ما يقصده من عينية نفسه بل عينية كل موجود ذى حياة متفكر متشكل في توارخ مختلفة من مجموع أجزاء مادية مختلفة ، فن البديهي وجود معط للعينية الشخصية ومشكل للشخص ، وهذه العينية هي خاصة مميزة لجميع أشكال الحياة حتى الأحقر منها مع أنها لم تفهم بمدى ولم توضح . وقول القائلين من غير دليل بوجود جوهر أساسى تتبعه هذه العينية ليس بجواب ، وإن كان جواباً فليس بجواب أحسن من القول بأن العينية تابعة للروح » .

وهذا القول من مدير جامعة « برمنهم » ترميض بإنكار الماديين للروح فيما يفكرونه من غير الماديات ، وما يجدر بالفت أنه اختار الدليل العقلى في إثبات وجود الروح وهو شعور كل ذى حياة بنفسه متميزاً عن غيره فيعبر عنه بضمير التكلم ويعبر عن غيره بضمير الغائب أو الخطاب . ولم يختار دليل الأستاذ فريد وجدى أعنى تحضير

الأرواح . فهذا العالم الغربي يرى طريق الاستدلال العقلي على الأقل مغنياً عن ذلك الطريق الحسى .

وقال « أوليورلوج » أيضاً: « إن الله يرى فلاسفة بلغت بهم جراتهم أن يدَّعوا مستقدين إلى تجارب متراكمة منذ عدة سنين أجريت على وجه الأرض التى هى سياره من سيارات العالم بواسطة الحواس التى يعرفون عجزها عن إدراك حقائق الأشياء ، أن الكائنات وُجدت من غير أن تكون فعل العقل ومن غير تدبير وإدارة وأنها لا تزال غير مدارة بأي وجه مستحسن أو مستهجن وأن الذى يحيط بكل شئ علماً وحكمة وتديراً غير موجود ، فن العجب العجيب أن يعلم الإنسان لا ما هو موجود بل ما ليس بموجود أيضاً ، ولكنى أنا لا أصدق أن تكون للإنسان فى وقت من الأوقات قدرة العلم لهذا الحد » .

ويشبه هذا القول من « أوليورلوج » قول فيلسوف آخر وأظنه « برغسون » الفرنسى لما شنَّ حربه الشمواء على النزعة الآلية المادية : « لقد أمرف علماء العامل فى تقدير علمهم إسرائفا بلغ حد الشطط حتى ذهب بهم الوهم إلى أنهم قادرون على وضع الكون كله فى أنبوبة من أنابيب اختبارهم » .

فظهر من هذه القول أن العلم الطبيعى أى العلم المبني على أساس تجربة الحادئات الطبيعية يرى مما يُدخله فيه ملاحظة المفتمين إليه وليس من اختصاصه لعدم امتداد يدي التجربة إلى ساحته كمسألة نفى الإله الخالق المدير للكائنات . ولا يُبحث عن الله بالتلسكوب كما قال مترجم « المطالب والذاهب » أو بأى أداة وواسطة مادية كما بحث فرعون حين قال (ياهامان انلى صرحا لعلى أبلغ الأسباب اسباب السماوات فأطلع إلى إله موسى وإنى لأظنه كاذبا)

هذا وقد كنت ذكرت فى مذهب النشوء والارتقاء مثالا آخر لسوء استعمال العلم التجربى فأورد بعض القول لتأييد ما ذكرت : قالوا يلزم أن يوجد التناسب بين الأعضاء

بموجب قانون « كوى به » وبهذا التناسب تكون الأعضاء مرتبطة بعضها ببعض ويكون الذى يمين شكل عضو هو أشكال الأعضاء الأخرى . فإذا حصل تبدل موضعى يصير ذلك مهما كان ذا فائدة ، مضرا من ناحية عدم توافقه مع الأعضاء الباقية . وبالنظر إلى كون التناسب بين الأعضاء شرطا للحياة فامتداد مدة الانتقال من شكل إلى شكل ضرورى إلى أن يحصل التناسب وذلك يجعل الحيوان الذى هو فى حالة التبدل فى خطر ونزول درجة يعتمد فيه من التكامل . ولهذا قال « كورنو » : « إن مذهب الاستحالة والارتقاء عبارة عن مطالبة الدالة الميكانيكية بما لا تستطيع إعطائه ، لكنه يخفف ويُستر عدم معقولة الإيضاح الميكانيكى بإقامة التدرج من البطء مقام التبدل الفورى » .

يعترض صاحب هذا القول على أصحاب مذهب التطور فى الكائنات من تلقاء أنفسها بأنهم مع هذا قانون كغيرهم بالميكانيكية فى حركات العالم يريدون بها الحركات من غير محرك عن خارج الماكينة ، وبين هذين القولين تناف من حيث أن الماكينة المتحركة بنفسها لا يرى أى تبدل فى نظام حركاتها ما دامت متحركة بنفسها وذلك فارقها الوحيد عن الحركات الإرادية ، والتطور تبدل متوجه إلى جهة الكمال فهل رأيتم ما كينة تمشى ويكون لها على مر الزمان رقى واكتمال فى مشيتها؟ وهو بمثابة ضم حركات جديدة إلى حركاتها ، هل يتصور لها ذلك مهما يكن فى بطء وتدرج زائدين يستران هذا التطور المتناق لطبيعة الحركات الميكانيكية ؟ وهو نقد لمذهب التطور لاشك فى قوته .

وقال « رونوى به » مؤسس الفاسفة الانتقادية الجديدة فى الجزء الرابع ص ٢٩٦ من كتابه « فلسفة التاريخ التحليلية » : « إن قانون الانتخاب الطبيعى المنسوب إلى دارون يبق فرضيا . ما لم ير مثال صحيح للانتقال من نوع إلى نوع » هذا ، مع ما ذكرنا آنفا من موانع ذلك الفرض .

وقال كثيرون من علماء الطبيعة : « إن الأشكال المرتبة فى بعض المستحاثات تدل على وجود صنوف وأجناس وأنواع فى الماضى بين الصنوف والأجناس والأنواع

الوجود الحاضرة ولا مستحاة تثبت الانتقال من نوع إلى نوع « يعنى لا مستحاة في الحال ولا يمكن أن يكتشف منها في المستقبل ما يثبت الانتقال النوعى كما ذكرنا نحن من قبل . فإن كانت مستحاة من الأنواع الموجودة فعلى من أفرادها وإن كانت مستحاة بين النوعين الموجودين فاكشافها يدل على وجود نوع بينهما ولا يدل على الانتقال من نوع إلى نوع .

هذا ورأيت بدار الكتب المصرية كتاباً ضخماً في إثبات المذهب الدارونى للأستاذ إسماعيل مظهر يتمجب الإنسان كيف ملأ ذلك الكتاب بكلمات فارغة لا تقاوم أمام بضعة أسطر من النقد وهى أن إثبات المذهب إما أن يكون بالتجربة والمباينة المجراة على المستحاثات كما هو المدعى والحال أن الانتقال من نوع إلى نوع في الماضى لا يدخل تحت تجربة الزمان الحاضر ومباينته بل الانتقال مطلقاً لا يدخل تحت التجربة لعدم كونه من المحسوسات ، وإما أن يكون بالاستدلال العقلى المبني على التشابه والتقارب في أشكال الأعضاء ، فيحتمل أن تكون أعضاء نوع بين نوعين ويدوم هذا الاحتمال إلى أن توجد مستحاة لا فرق بينها وبين الإنسان أصلاً وهى أولى أن تكون مستحاة إنسان من أن تكون مستحاة الانتقال من نوع إلى نوع ، وكلما بقى الاحتمال سقط الاستدلال . وهذه القاعدة وحدها أعنى سقوط الاستدلال مع بقاء أى احتمال منافى يرى . دقة أهل الاستدلال العقلى في تجنبهم الوقوع في الخطأ على خلاف أصحاب المذهب التجريبي الماذقين المازجين تجاربهم بكثير من الاستدلال العقلى من حيث لا يشعرون ومن غير أن يتنبهوا لمواضع الخلل في تجاربهم واستدلالهم اللتين لا يميزون بينهما عن بعض .

فالمستحاثات المكتشفة إلى الآن والتي يمكن اكتشافها في الأزمنة المستقبلية لا يكون فيها ما يقوم مقام التجربة المثبتة للانتقال وتبقى الحلقة المفقودة بين الإنسان وغيره من الحيوان مثل القرد مفقودة إلى الأبد ، والماعز الذى يعرف كيف يكون

الإثبات الحاسم لمسألة علمية ولا تفرقه العنطنة المقامة حول المذاهب التجريبية ، لا يذهب عليه أن الإعراض عن تجربة الانتقال من أى حيوان إلى الإنسان فى أفراد النوعين الحاضرة والتعلل باكتشاف المستحاثات القديمة ليس معناه إلا السعى فى نقل التجربة من الحاضر وإجراؤها فى ظلام الماضى . وإنى أرى التمسك على مذهب دارون والأدلة المنصوبة لإثباته من المستحاثات ، بادياً فى اسم كتاب « التكامل تحت الأرض » لمؤلفه « مارنل » صاحب مجلة « الطبيعة » لأن تكامل الحيوانات يكون فوق الأرض لا تحتها .

فالأستاذ إسماعيل مظهر يتوهم أن الدعوى التى يحامى عنها فى كتابه مثبتة بالتجربة والتجربة بعيدة عنها بعد عهد المستحاثات من عهد دارون وأتباعه . فهو أى الأستاذ يتمسك بالاستدلال ويظن أنه متمسك بالتجربة . وليته تمسك بالاستدلال الصحيح النافى لكل احتمال مناف ، لكنه لم يأت به أيضاً .. فكل اعتماد المذهب على الظن والتخمين وإن الظن لا يقضى من الحق شيئاً لاسيما عند الداروينيين أنفسهم المدعين التمسك بالتجربة .

وفى كتاب الأستاذ طمن شديد على كتاب الشيخ جمال الدين الأفغانى المسمى « إبطال مذهب الماديين » وتجهيل مؤلفه يدلان على صدق قولى فى مقدمة كتابى هذا عن الشيخ محمد عبده تلميذ الشيخ الأفغانى فى التجديد : « هؤلاء المحددون من علماء الدين زعزعوا الأزهر عن جوده على الدين فقرّبوا الأزهريين إلى اللادينيين خطوات ولم يقربوا اللادينيين إلى الدين خطوة .

الفصل الثالث

موقف العلم من العقل

قد تبين مما أفضنا في الفصل الأول أن العقل حليف الدين وأول نصير له وفيه يجد أساس الدين الذي هو وجود الله حجة وبرهانا يؤايسان الملاحدة ويُندمانهم على قولهم بأن الدين لا يتفق مع العقل ثم يجعلونهم ينقلبون ضد العقل ويحاولون الخط من مكانه عند أولى الأنهى مدعين أن العقل لا يكون إثباته للشيء إثباتا علميا وإنما الإثبات العلمى يستند إلى التجربة والمشاهدة ، فيكونون قد أحدثوا بهذه الدعوى الثانية خصاما وعلى الأقل مفاضلة بين العقل والعلم . اسكن كل عاقل يعرف أن العقل الذى اكتشف العلوم وأدركها ولم يدرك العلم بعد ما هيّة العقل، يعرف أيضا ما يكون الغالب فى هذه المفاضلة .

وبينّا فى الفصل الثانى أن العلم أيضا لا يناوئ الدين وإنما المناوئون بعض المنتسبين إلى بعض العلوم الشائبون العلم بالجهل المقوّلوه ما لم يقل .

ثم إن العلم الطبيعى يستخرج منه الفئة المذكورة بغير حق عدم وجود الله بحجة عدم وصول التجارب المستخدمة فى ذلك العلم إليه مع أن هذه المسألة ليست من موضوع العلم الطبيعى لأن القائلين بوجود الله لا يدخلونه فى الطبيعة فلا يلزم إذا كان الله موجوداً أن يعلمه العلم الطبيعى وليس هذا العلم ميزان العلوم حتى يكون ما يعلمه وما يعترف به حقا وما لا يعلمه ويعترف به خلاف الحق وإنما ميزان العلوم المنطق والحاكم فيه العقل لا التجربة .

وليس العلم الطبيعى أيضا علم الموجود والمدوم على إطلاقهما حتى يكون

الوجود من حق ما يعلمه ولا يكون من حق ما يجهله وإنما هو علم الوجودات الطبيعية بقدر ما يمكنه، فيكون له حق الحكم في وجود كل شيء طبيعي بتجاربه المادية أو عدم وجوده بمعنى أنه لا يعترف بوجوده لعدم اطلاعه عليه في حالته الحاضرة لا أنه ينفيه وإنما النافون هم المتعدون لحدود العلم المذكور عازين إليه نقي ما لا يعرفه عن الوجود مع إمكان أن يكون ما لا يعرفه بتجاربه المادية يعرفه علم آخر بوسائل أخرى . لكن رأس البلية ورأس المبالاة والشطط في هذا الزمان تسمية العلوم المبنية على التجارب المادية باسم العلم المثبت الموه لتزليل غيرها من العلوم منزلة غير المثبت . فإن لم يكن في هذه التسمية غرض مخصوص خادع فلعل وجهها أن العلم الطبيعي الذي اعتنى منذ عهد « باكون » أن لا يبنى أحكامه إلا على تجارب قطعية لقب بالعلم المثبت بعد أن لم يكن هو نفسه في أزمنته المتقدمة جديراً بهذا الوصف . فعلى هذا التقدير فقط تصح له هذه التسمية لكونها لم يقصد بها التعريض والاستهانة بسائر العلوم التي لم تكن منزلتها في القوة والمتانة دون العلم الطبيعي بل يوجد فيها ما يفوقه كما يأتي بيانه .

ومما يلفت إليه أن مسألة وجود الروح في نظر العلم الطبيعي كمسألة وجود الله في عدم الاطلاع عليه بتجاربه المادية ولهذا ينكر ملاحظة هذا العلم وجود الروح كما ينكرون وجود الله ، ولهذا أيضاً أخذ أنصار المذهب الروحي في الغرب «وينايلست» يسمون في الأزمنة الأخيرة لإثبات الروح بالتجارب الحسية وأمل من هذا بعض الشرقيين الغافلين أن يحصل المحربون في نتيجة مساعدتهم على إثبات وجود الله أيضاً بالطريقة التجريبية أو يكون إثبات الروح نفسها متضمناً لإثبات وجود الله من حيث دلالة على وجود عالم غير عالمنا الذي نشهده الآن يحتمل أن يحدد الله في ذلك العالم من لا يحدونه في هذا العالم المشهود ، وقد ردونا هذه الفكرة على أصحابها (٤٠١ - ٤١٤ الجزء الأول) ردّاً وافياً . ومن جملة ما قلنا فيه إن وجود الله لا يثبت بالاحتمال ، ثم إن بين وجود الله ووجود الزوج فرقا من وجهين : الأول أن الروح إن لم تكن مادية

فلها نوع اقتراب من المادية من حيث انها تقبل الانصال بالبدن فيمكن إمكانا عقليا أن تنجح التجارب المستخدمة في إثبات وجودها ، والثاني أن الدليل العقلي القائم على وجود الروح مهما كان قويا مغنيا عن إثباتها بالتجارب الحسية فلا يبلغ مبلغ قوة الدليل العقلي القائم على وجود الله، وحسبك فارقا أن الروح ليست بواجبة الوجود عقلا. فقد يكون القائلون بوجودها في حاجة إلى إثباتها بطريق غير الطريق العقلي وهو طريق التجربة مادامت ممكنة، لاسيما وفيها إرغام المنكرين وليس في إثبات وجود الله بالتجربة هذا الإمكان ولا تلك الحاجة.. والله المتعالى عن أن تصعد إليه التجارب الصناعية أثبت وجوده العقل لحد أن يكون واجب الوجود مستحيل العدم. وما من موجود سواء يقتضى العقل أو التجارب وجوب وجوده واستحالة عدمه ، اللهم إلا أن يكون وجوبا أو استحالة بالغير ، لأن كل ما سواء ممكن الوجود لا واجبه والعالم بتمام أجزائه من هذا القبيل، بمعنى أنه لا يلزم من عدم وجوده محال عقلي كما لزم من عدم وجود الله مثل الرجحان من غير مرجح والتسلسل في تعليل الممكنات بعضها ببعض، وإن لزم المحال المادى من عدم وجود بعض الموجودات.. حتى إن القتل على الشكل الذى لا يكون فاعله في العادة إلا فرد من أفراد الإنسان غير المقتول نفسه والذى كنا قد فرضنا وقوعه من غير فاعل آدمى وأوردناه فيما سبق مثالا لوجود العالم وما فيه من الآثار السكونية من غير وجود إله خالق لها ... هذا المثال لا يؤدي حق التمثيل ولا يبلغ في الاستحالة مبلغ الممثل لكونه من المحالات العادية لا العقلية الحقيقية إذ يمكن عقلا أن يقع ذلك من قبل الله من دون أن يكون فيه صنع إنسان . فالقاتل الآدمى المجهول في المثال المذكور مهما يُقطع بوجوده فليس بواجب الوجود عقلا .

فيكون أعلى مراتب الوجود هو وجود الموجود الذى يحكم العقل بوجوب وجوده واستحالة عدمه ، ولا يحكم بمثل هذا الحكم الذى لا يقبل النقض أبد الآبدين إلا

العقل لا التجربة ولا أى علم مبنى عليها كما ستظهر لك هذه الحقيقة بشهادة علماء الغرب أيضاً من التجريبيين وغيرهم وفيهم « كانت » على الرغم مما قاله وأخطأ فيه أعظم خطائهم من أن مسألة وجود الله لا تُثبت بالعقل النظرى ، فلو كان الله لا يثبت وجوده بالعقل النظرى لما كان الثابت بغيره واجب الوجود إذ الحاكم فى وجوب الوجود الذى هو أعلى مراتب الوجود هو العقل النظرى ، فهل يرضى « كانت » وهو مؤمن بالله أن لا يكون الله عنده واجب الوجود؟ وهل يستحق من ليس بواجب الوجود أن يكون الله؟ وعظم أيضاً خطأ الذين زعموا أن حكم العقل بوجود شئ أو عدمه يعتبر دون حكم التجربة.. فهنا خطأان اثنان بمضهما أعظم من بعض والقضاء عليهما محور هذا الكتاب ، أحدهما كون العقل النظرى لا يوجب وجود الله فى حين أن العقل النظرى لا يوجب وجود أى شئ إيجاباً لوجود الله حتى يختصه بوجوب الوجود . وثانى الخطأين كون حكم العقل النظرى دون حكم التجربة ، فى حين أن أعلى الأحكام التى لا تقبل النقض والاستثناء والتمييز والتحديد بزمان أو مكان مثل الحكم بالوجوب والاستحالة والإمكان وربما يعبر عن الأول بضرورة الوجود وعن الثانى بضرورة العدم وعن الثالث بسلب الضرورة عن الطرفين - إنما يُصدرها العقل لا التجارب التى تقتصر أحكامها على الوقوع أو اللاوقوع من غير أن يبلغ الوقوع مبلغ الوجوب واللاوقوع مبلغ الاستحالة ، لكونهما من الأحكام العالية التى لا تدخل فى متناول التجربة . ثم إن العقل هو الذى يحدد وظائف التجربة ويرسم لها خطط اختصاصها بين أسوار الوجوب والاستحالة والإمكان، حتى لو فرض أن التجربة شهدت بوقوع شئ مما لم يأذن العقل بإمكانه فلا يمول على شهادتها . ومع هذا فما يجب أن يعلم أن دائرة الإمكان أوسع بكثير مما يتخيله القاصرون كالذين يزعمون عدم إمكان المعجزات ويستندون فى زعمهم إلى العلم الحديث المبني على التجربة ، وهم يجهلون أن الحكم بالإمكان وعدم الإمكان ليس من حق العلم الحديث التجربى وإنما ذلك من اختصاص

العقل النظري والعلوم المبنية عليه، وعلى نسبة انساع دائرة الإيمان يشتد نطاق الاستحالة ضيقا، وأضيق منه نطاق الوجوب الخاص بوجود الله تعالى .

فلتُعلم هذه الخلاصة التي تتعلق بهذا الفصل والذي قبله مما . وإني معتذر عن أن يكون الكلام في كل فصل من فصول الباب الأول الأربعة ، لا يتمحض له فيوجد فيه ما قد يكون محله الأولى متقدما عليه أو متأخرا أو يكون ما قبله أولا أردده لاقتضاء سوق الكلام إياه ، وقلما يخلو ترديدي من فائدة جديدة . كل ذلك من شدة اتصال مباحث الكتاب بمضها ببعض . والآن نلخص شبهات المنكرين لوجود الله ثم نجيب عن كل منها وإن كان في استطاعة القارئ الفطن أن يستخرج أجوبتها أو أجوبة بعضها مما قدمناه :

إن شبهات أولئك المنكرين من الغربيين ومقلديهم من متعلمي الشرق الذين يقرأون كثيرا ويفهمون قليلا ويكتبون أكثر مما يقرأون ويفهمون ، وفيما كتبوا لا يقتلون المسائل بحثا حتى ولا القليل منها وإنما يقتلون أوقاتهم وقراءهم السذج ؛ تلخص في أمرين :

الأول عدم إمكان إثبات وجود الله بالتجربة الحسية التي يستند إليها العلم الحديث المثبت . وقد يتميز المؤمنون بالله أمام عدم الإيمان هذا بأن العلم المثبت المبني على التجربة والملاحظة إن لم يثبت الله فلا ينفيه أيضا على الفهم الصحيح من ذلك العلم وليس من حقه أن ينفيه لأن نفيه لا يدخل في متناول التجربة كما نبه عليه كثير من علماء الغرب الإلهيين . وقد سبق ما نقلنا عنهم حتى قال أحدهم : « من المعجب المعجب أن يعلم الإنسان لا ما هو موجود فحسب بل ما ليس بموجود أيضا ولكني أنا لا أصدق قدرة العلم لهذا الحد » فالنافون متعدون حدود العلم وخارجون على أصول التجربة . لكن هذا التميز لا يكفي ولا ينفع المثبتين لأن ما لا يثبت العلم المثبت يكون في حكم المنفي وعلى الأقل يكون منفي الثبوت في نظر ذلك العلم وفي نظر الذين يعتبرونه العلم الوحيد

المسمى باسمه فيكون من حق أحد منهم أن يقول بخلء فيه إن وجود الله لم يثبت علميا إلى الآن ! أما أن هذا العلم لا ينفي وجود الله بتاتا ويُبقى له احتمال الوجود فذاك لا يُروى غليل المؤمنين ولا يكفي في صحة الإيمان بالله في نظر الإسلام أن تكون عقيدته فيه أنه جائز الوجود غير محكوم عليه بالنفي وإن كان هذا قد يكفي في إيمان القريبين . فالواجب إذن أن نرفض نحن المسلمين احتكار الإثبات العلمى للتجربة والعلم الحديث المبني عليها ونعلم المحتكرين أن الاستدلال العقلى المنطقي يقوم بإثبات علمى أفضل مما يقوم به العلم الحديث المثبت . وقد أدبنا هذا الواجب من قبل في هذا الكتاب بعون الله وسنزيده عليه بفضل منه .

والثانى من الأمرين اللذين تتلخص فيهما شبهات التكرين لوجود الله أن نظام العالم يجرى على قوانين طبيعية لا تتغير وأن التجربة المستمرة منذ أكثر من عشرة قرون اقنعت مشاهديها بأن كل ما وقع أو يقع إنما يحصل على صورة طبيعية بمعنى أنه ليس فى ظهور الحادئات شرط غير تصادف العناصر المادية الوجودية من الأزل والقوى الطبيعية السارية فيها وأن المشاهدة العلمية مهما أبعدت فى النفوذ فلا تصادف شيئا غير المادة التابعة لقوانين ثابتة ، لأن تاريخ العالم هو العلم الطبيعى فأينما استطاع الفكر إجراء التفتيش بصورة حرة اقتنع باطراد تلك القوانين فى عدم تغيرها من دون استثناء ولا مخالفة وقتية ولم يرَ فعلا حركة استبدادية كالذى يقولونه « معجزة » أو عناية ربانية . فما دامت تصبح إدارة العالم بهذه القوانين على أن لا تقبل أى فعل شخصى وأى نوع من أنواع التدخل ، فهل من حق أحد أن يفرض وجود قدرة متعالية أو عقل مستقل عن الطبيعة ؟ وأى فائدة فى وضع فرضية من نوع الأسرار أو أى فائدة فى فرض وجود إله غاظم تتحدد إرادته بقوانين الطبيعة وتمتزج بضرورتها ؟ ؟ .

يُقتنع بمثانة هذا الدليل لأنه يكرر إلى أن يسلم به . لكن الحقيقة أنه لا شئ غير طبيعى أكثر من أن يُستغنى عن وجود الله بما يعبرون عنه بالقوانين الطبيعية ، اللهم

هل بلغ عقل البشر من السخافة هذا المبلغ ؟ كلا ، لا يكون هذا العقل إلا العقل الذى أوتى من الطبيعة لا من الله العزيز العليم لأن القوانين التى يقولون إنها مغنية عن وجود الله أولى بأن تكون مقتضية لوجود الله .. حتى انه لو لم تكن القوانين فى العالم وكان السائد فيه الفوضى والهرج والمرج لكان لهم بعض المذرة فى القول بعدم الحاجة إلى وجود الله لدوام تلك الفوضى فى العالم ، لكن إذا رأى المشاهدون المجربون منذ أكثر من عشرة قرون أن فى تركيب العالم قوانين ونظم يسير عليها أفليس من واجهم أن يسألوا أنفسهم من سن هذه القوانين ؟ أجل ، أنا عارف بأن التفقيش عن واضع تلك القوانين خارج عن موضوع العلم الطبيعى ففيه يُسأل عن الأفعال والآثار ولا يُسأل عن الفاعل المؤثر كما قال المثل التركى « كل العنب ولا تسأل عن كرمه » إلا أن بعض علماء ذلك العلم تمدوا وظائفهم وبحوثا عن واضع تلك القوانين من حيث لا يشمرون ثم حكموا بنفى وجود الواضع قائلين لا حاجة إلى القول بوجوده مادامنا لم نره على طول المشاهدات - كما ذكرنا من قبل - ومع عدم رؤية واضع القوانين رأوا أن العالم وصل إلى ماوصل إليه من الاستحالات التكميلية من معدن إلى نبات إلى حيوان إلى إنسان ، فى ملايين من السنين ، فقالوا لو كان هذا فعل الإله الخالق القادر على كل ما يشاء لفعله فى مدة قصيرة ولم يحتاج إلى العمل التدريجى فى المدد الطوال لهذا الحد وإلى إجراء التجارب والتدقيقات الابتدائية ، لأنه يتنافى مع قدرة الله التى تغلب على كل مانع ولا تتوقف على حصول أى شرط . فعللنا أن الطبيعة نفسها هى التى تغلبت على المشكلات بفضل تلك المصور الطويلات ، فليس إيضاح لحادثات تتعلق بمنشأ الأرض غير الإيضاح الناشئ من المناسبات الطبيعية بين الأشياء ، ولا حاجة إلى وجود خالق .

وأنا أقول خلاصة أقوالهم بعد الاعتراف بوجود نظم وقوانين وترتيب وتدرج إلى السكال، فك رابطة هذه الأحوال بأفعال إله خالق ثم ربطها بطبيعة الأشياء ، فهم

يقولون بدلا مما يقوله المؤمنون « كل ذلك فعل ربنا » « كل ذلك فعل الطبيعة » وكان تمام القول منهم « فعل ربنا الطبيعة » إذ يلزمهم أن تكون الطبيعة ربهم حيث أنهم أنفسهم أيضا داخلون في فعل الطبيعة إلا أن الطبيعة الفاعلة معناها هنا فعل من غير فاعل، لأن هناك موجودا مسمى بالطبيعة تفعل هذه الأفعال؛ فلهذا لا يقولون فعل ربنا الطبيعة، وإنما مرادهم من فعل الطبيعة أن كل هذه الأفعال حاصلة بنفسها من غير فاعل. فهناك نظم من غير ناظم وهناك قوانين من غير سائر وهناك ترتيب من غير مرتب وهناك خطط موجهة نحو الكمال من غير واضح وموجه كما يتصور أصحاب مذهب التطور في أنواع الحيوان وهناك سعى وراء غاية وتقلب على المشكلات كما عبروا به هم أنفسهم، من غير قصد ولا شعور من الساعى المتقلب. فهذه الأحوال التي ذكرناها وأحصيناها لا تكون، ومحال أن تكون لتضمثها المتناقضات، ولا يقاس هذا على القول بوجود ما لا حاجة إليه كما ادَّعوا ذلك وقالوا لا حاجة إلى وجود الله مع وجود نظم وقوانين في وقوع الحوادث الكونية واتفاق إرادة الله مع تلك القوانين، لأن وجود ما لا حاجة إليه من الممكنات لا من المستحيلات، فالذين ينكرون وجود الله استغناء عنه بالطبيعة يفرون من الممكن الذي هو وجود ما لا حاجة إليه إلى المستحيل الباطل وهو وجود هذه الأفعال والآثار من غير وجود فاعلها، على أن عدم احتياج تلك الأفعال والآثار إلى الفاعل غير مسلم به إلا يرى أنهم يلجأون إلى ذكر الفاعل فيقولون فعلتها الطبيعة وإن كانت الطبيعة مما لا يصلح أن يكون فاعلا فذاك خطأ آخر منهم وكم لهم من أخطاء.. فأولا تخطوا حدود العلم الطبيعي فتكلموا عن واضع القوانين مع أن ذلك ليس من اختصاص هذا العلم، وثانيا أن تكلمهم عن واضع القوانين كان من طريق نفي واضعها فجعلوها أفعالا من غير فاعل وآثارا من غير مؤثر وهو قول يناقض نفسه ويناقض مبدأ العملية، وثالثا أنهم عادوا فذكروا لها فاعلا لا يصلح للفاعلية وهو الطبيعة لعدم وجودها لاسيما وأن الفعل مما يتوقف على العلم والحكمة والتدبير فكيف يكون

ذلك فعل الطبيعة التي لاعقل لها ولا وجود^(١) .

أما قولهم ما الفائدة في فرض وجود إله تتفق إراداته مع القوانين الطبيعية وتخرج بضرورتها ولا تخالفها أصلا فالجواب أن فائدته قضاء حاجة تلك الأفعال التي يسمونها القوانين الطبيعية إلى وجود من سنّها وهي قوانين ذلك الإله لاقوانين الطبيعة وليس هذا الإله عاطلا كما زعموه استثناء عن أى فعل له مع وجود قوانين لأن القوانين نفسها فعل الإله تأسيسا وتنفيذا ، ولا يكون اتفاق إرادته مع تلك القوانين محلا للاعتراض لأن من سن القوانين لا يريد أن ينقضها ويخالفها حتى إن ضرورة الاتفاق التي يرونها بين القوانين وإرادات الإله^(٢) عبارة عن ضرورة اتفاق القوانين مع إرادات واضعها لاعتراض ضرورة اتفاق إراداته مع القوانين ، لأنها تابعة لإرادة واضعها لا أن إرادة واضع القوانين تابعة للقوانين لأن ذلك محال مستلزم لتقدم الشيء على نفسه ، إلا أنهم يكسبون الأمر ويقولون بالباطل ليحدثوا وسيلة الاعتراض على المؤمنين بوجود الله . وما ذكره بعض العلماء الغربيين - وأظنه « أو ليور لوج » مدير جامعة برمنغهام المار الذكر - جوابا عن هذا الاعتراض بأن الإنسان مع كونه حرا في أفعاله يؤلف بين إرادته وبين القوانين الطبيعية فلا غرابة بالقياس على هذا أن تكون إرادات الله أيضا ملتزمة مع القوانين الطبيعية ، فقياس مع الفارق وليس بجواب حسن لإيهامه أن الله تعالى أيضا يحتاج كالإنسان إلى أن يماشى القوانين الطبيعية ويؤلف بين ضرورتها وبين أفعاله الحرة مع أن تلك القوانين من فعله الخاص .

وأما ما يجردونه من المسك لتفى وجود الإله القادر على كل شيء ، في طول الزمان

[١] والقارىء يجد فيما سبق وفيما أتى من هذا الكتاب ما يقتضيه بعدم وجود ما يسمونه الطبيعة وعدم قدرتها على الأفعال الملزومة إليها .

[٢] والتي نمسك عن مناقشتهم هنا على وجود هذه الضرورة في نفس الأمر ، ومفناه أننا غير معترفين بكون القوانين الطبيعية قوانين ضرورية مستحيلة التبدل والتغير . ويأتى بحثه في أمكنة أخرى من الكتاب إن شاء الله .

بملايين من السنين لحصول العالم على ما فيه الآن من الكمال المشهود ، بادعاء التناقض بين وجود القدرة العالية وبين حصول هذه التغيرات التكميلية في غاية البطء ، فجوابه أن طول الزمان يمكن إسناده إلى حكمة إرادية من القدرة الفاعلة ولكن لا يمكن حصول تلك التغيرات التكميلية بنفسها من غير مؤثر مكمل ولا تكفيه ملايين السنين ولا بلايينها ولا يصير الحال ممكنا بمرور الأزمنة مهما طالت ، وسيجيء في الفصل الرابع زيادة توضيح لهذه النقطة ^(١) أما تمثيلهم لمفعول طول الزمان بحصول حفرة في الحجر من سقوط قطرات الماء عليه بمدة طويلة فردود بأنه قياس مع الفارق ، لأن هذا الأثر الحاصل مهما ازداد عمقا وانساعا على مر القرون والأعصار ومهما تكثرت أنواعه بوقوع القطرات على أحجار كثيرة فهي آثار بسيطة لا صنعة فيها أصلا ولا شيء مما يدل على الكمال والبداعة ، فهل يشبه هذا بتكون إنسان من الطين ذي حياة وعقل وإرادة ، بمجرد مرور الدهور على الطبيعة العاطلة العمياء ، مع أن تلك الحفرة الحاصلة في الحجر ليست بمفعول الطبيعة العاطلة أي ليست حاصلة بنفسها من دون فاعل ومؤثر وإنما هي مفعول الضربات التي هي فعل قطرات الماء المتساقطة.

وأما عدم شهادة التجربة التي يستند إليها العلم الحديث بوجود الله وعدم اعتبار هذه المسألة بهذا السبب من المسائل المثبتة إثباتا علميا فجوابنا عليه أولا أن من الخطأ الفاحش قصر امتياز الإثبات العلمي على المسائل الثابتة بالتجربة لأن طريق الإثبات العلمي لا ينحصر في التجربة والمشاهدة . وحسب الإنسان عقله ليحكم عند أول ما سمع هذا الحديث القائل بأن المثبت إثباتا علميا ينحصر فيما يكون ثابتا بالتجربة الحسية ، بأن هذا حديث الجاهل لا حديث العلم لأن فيه خطا من كرامة العقل بإسقاط الاستدلال العقلي من حين الأهمية وقصر الأهمية على التجربة الحسية فلا يقول به إلا أناس عقولهم

[١] عند نقد أقوال الملحد المشهور « بوختر » وتلميذه إسماعيل آدم

في أعينهم وليس لهم وسائل الإدراك غير الحواس .. والذين يقولون منا بذلك القول إنما يقولون لأنهم سمعوا أنه مذهب الغربيين اليوم ومذهب العلم الحديث المثبت فيتكلمون عن ذلك العلم المثبت مائتين أشداقهم باسمه ولا يفكرون في أن لهم عقولا لم يشاهدوها وإنما حكموا بوجودها من آثارها وليس هذا إلا استدلالا عقليا منهم ، ولعلمهم من مسألة عقولهم ومسألة ما لعقولهم من الآثار لا يشعرون بوجودها ولا استدلالهم العقل على وجودها إلا بعد تكبيرهم به ! وإلا فلماذا لا يحكمون بوجود الله من آثاره التي تملأ العالم .. حتى إن عقولهم أنفسهم داخلية في آثاره؟ ولم لا يفهمون من استدلالهم العقل على وجود عقولهم أن العقل من أسباب العلم بل هو أول أسبابه وأول طرق الإثبات ، ولولاه لما أجدت التجربة ولا الإحساس نفعا ؟

وإنى أخشى أن يكون هؤلاء المقلدون منا قد سمعوا أيضا أن ملاحدة الغرب الماديين لا يعترفون بوجود العقل أيضا على أن يكون قوة مخصوصة روحانية بل يردونه إلى حركات المخ المادية كما يتحرك سائر الأعضاء فتفعل فعلاتها ، أخشى أن يكونوا سمعوه فينسكروا العقل أيضا اقتداء بأساتذة الإلحاد في كلتا المسألتين فيعترضوا على تمثيل أولاهما بأخرهما .

ومع ذلك فقد كان الذي ينبغي للمسلمين المتعلمين قبل أن يستسلموا لرعدة ذهبت في قلوبهم مكان العقيدة التي ورثوها من آباءهم ومكان عقولهم التي كانوا يعملون إلى الآن وجودها ؛ بمجرد سماعهم أن المسلم لا يقر مسألة وجود الله ولا مسألة وجود العقل في الإنسان ، ولا اخلهم ذهبت عقولهم عن رؤوسهم بذلك السماع ... كان الذي ينبغي لهم أن يراجعوا قبل كل شيء عقولهم التي هم مخاسبون بها أمام الله والناس ولا يتلقوا الأمور بمقول غيرهم . وفي الحقيقة نحن نسأل أولى الأبواب : ماذا قد يكون العلم الذي يطالبنا أهل الثقافة العصرية بإسناد مسألة إثبات وجود الله أو مسألة وجود العقل إليه ؟ فهل هو العلم الحديث القريب العهد من عصرنا المبني على التجربة والذي تُنسب زعامته

إلى « باكون »^(١) ؟ فإذا تأخر حكم البشر في مسألتين من أهم المسائل بعد أن خلق وعُمر في الأرض عمراً طويلاً مع من أنجبهم من العلماء والحكماء الذين أسسوا علوماً قبل العلم الحديث ونالوا مكانة سامية في قلوب الناس ... يتأخر حكمهم تأخراً كثيراً مزرية ، وهذا ليس من المعقول في شيء . وإن لم يكن المعقولة وعدم المعقولة قيمة ذات بال في نظر العلم الحديث . فإن كان الله الذي خلق كل شيء موجوداً ، وكان أول واجب الإنسان أن يعترف بخالقه لزم أن لا يلبث في أداء واجبه هذا إلى أواخر المقد الثاني من المصور التأخرة عن ميلاد سيدنا المسيح . وكما يكون عيباً على الإنسانية أن يعلق رئيس تحرير مجلة الأزهر أمله في إثبات وجود الله إثباتاً مقنعاً ، بمماريات تحضير الأرواح التي يشتغل بها بعض الغربيين منذ آونة ! ! وإن لم يكن الله موجوداً ولم يوجد في عائق البشر حق الخالق بل وُجد هو بنفسه أو أوجدته الطبيعة غير الموجودة ، كان يلزم أن يصدر حكمه فيه أيضاً قبل أن يتأخر إلى هذا الزمان . وكذلك مسألة وجود العقل أو عدم وجوده . وليس من الإنصاف أن يقال إن البشر لم يقدر على معرفة أي شيء يهمه بصفة كونه نوعاً ممتازاً بين أنواع الحيوان حتى معرفة وجود عقله الذي هو ميزته الوحيدة ، إن صحت له صفة الامتياز . لم يقدر لا على معرفة هذا ولا على ذلك قبل أن أدرك عصر العلم الحديث ولم يكن له علم من العلوم يوثق به قبل اكتشاف العلم الحديث المثبت ! !

كلا ، إن البشر كان في المصور الحالية ومعه عقله الذي فطره الله عليه وأنه قرربه أقوى معلوماته وأبعداها عن الخطأ ، فقوانين الهندسة والمنطق التي هي من مقررات العقل لا شك في أنها أقوى من قوانين العلم الطبيعي المسمى بالعلم الحديث المثبت .

[١] الذي هو القائل أيضاً : « علم الطبيعة إذا رشف بأطراف الشفاء أبعد عن الله وإذا شرب عباً أوصل إليه » .

قال « أميل سسه » : « على الرغم من رقي العلم في مطالعة الطبيعة فإنه لم يثبت كون القوانين الطبيعية قوانين ضرورية هندسية » وهذا لأن قوانين العلم الطبيعي مبنية على التجارب والملاحظات والأحكام المستفادة من التجربة والملاحظة واقعات جزئية إن ارتقت بفضل اطرادها إلى درجة السكينة والقانونية فلا ترتقي إلى درجة الضرورة القاضية باستحالة نقائضها ، بخلاف قوانين الهندسة والمنطق المبنية على حكم العقل المؤيد ببرهانه فيكون كلياً وضرورياً من أول صدوره . وهذا الفرق هو الذي يجعل الدليل العقلي المنطقي أفضل وأقوى من الدليل التجريبي بالرغم من اعتقاد الجهلاء المقلدين عكس ذلك . قال العالم الكبير الفرنسي « هانري بوانكاريه » في كتابه « العلم والفرضية » : « إن للتجربة دوراً هاماً في تكون الهندسة لكنه من الضلال أن يفهم من هذا القول كون الهندسة علماً تجريبياً إذ لو كانت الهندسة علماً تجريبياً كانت علماً تخمينياً ووقتياً . » وقد نقلت كلام « بوانكاريه » هذا في الفصل الأول وقلت بعده إن هذا النص من رجل مثله في العلم قاض على مزاعم المستخفين بالأدلة العقلية والعلوم المبنية على العقل ، إذ يظهر من هذا أن قطعة الهندسة قطاعية غير وقتية ناشئة من كونها علماً عقلياً ولهذا العالم الكبير نص آخر في نفس الكتاب جدير بأن يفتح عيون المصريين منا المستخفين بالمنطق الصوري ^(١) الغافلين عن كون هذا المنطق هو المنطق الأصلي الذي يمتاز بين العلوم بكون قوانينه ضرورية لا تقبل التغيير مثل القوانين الرياضية . وهذا نصه : « إن الرياضيين لا يدرسون الأشياء وإنما يدرسون المناسبات بين الأشياء وهم يختارون من أجل ذلك في إقامة أشياء أخرى مقام التي وضعوها موضع الدرس بشرط أن لا تتبدل المناسبات السكائنة بين الأشياء الأولى ، فالمادة لا تهم

[١] منهم الدكتور هيكل باشا الذي نقلت قوله بصدد هذا الاستخفاف (١٠٥ - ١٠٦ الجزء الأول) والأستاذ فريد وجدي المنقول قوله (١٢١ جزء أول) .

الرياضيين وإنما تهمهم الصورة » والمفهوم جليا من هذا القول أن منشأ الضرورة والتطعية من الطراز الأول في العلوم الرياضية كونها علوما صورية .

فإن قلت إذا لم تكن مسائل العلوم المبنية على التجربة في المرتبة الأولى من القطعية فلم هذا الاعتناء بالتجارب في العلم الطبيعي ؟ وهل هذا الاعتناء يقع عبثا بعد تحقق فوائد المسلك التجريبي في كثرة الإنتاج والإعمار المؤدية إلى رقي هذا العلم في الأزمنة الأخيرة ؟

قلت لا نزاع في نفع التجربة واحتياج العقل إلى مساعدتها في اكتساب وتوثيق المعلومات التي لا يصل إليها بنفسه في ساحة الماديات والجزئيات ، بواسطة الحواس . ولما كان العلم الطبيعي علم المادة وما يلزمها من متعلقات الحواس كان احتياج العقل في ضبط الحوادث والواقعات الجزئية إلى التجربة أمراً طبيعياً وكان اشتغال هذا العلم وإنتاجه بالتجربة أكثر . ومع ذلك لا يجوز للعقل المتوغل في الطبيعيات والماديات أن يفرق فيها وينسى وظائف العقل الحض وامتيازاته في إدراك الكميات ووضع القوانين لا سيما في إدراك ما لا يقتزل إلى ساحة المادية . ومسألة وجود الله لا تنقاد للتجربة وتأتي النزول بساحتها من ناحيتين الأولى أن الله تعالى ليس من الماديات ، والثانية أنا نحن المسلمين مع كوننا لا نتردد بين الإيمان بالإله وبين القول بالحلول والاتحاد مثل فلاسفة الغرب الحاضرين بل نحزم بالإله الفرد ونعتبر لفظة الجلالة من الأعلام الشخصية ... مع هذا لا نحدد الله تعالى بالشخصات كما نحدد سائر الأعلام الشخصية كزيد وعمر و... ونعرفه ونعرفه بوجهه كلى أعنى به واجب الوجود وإن كان تعريفاً رسمياً لا حدياً إذ لا يمكن تعريفه حدياً لتوقفه على العلم بحقيقته ولكونه تعالى لا يقبل الاندراج تحت كلى يكون ذاتياً له لاستلزامه التركيب فيه ولو من الأجزاء الذهنية . فواجب الوجود الذي نعترف بوجوده وزيد إثباته ضد منكره كلى يمكن فرض صدقه على كثيرين بمجرد النظر إلى مفهومه كما هو تعريف

الكلى فى المنطق ، لكنه كلى يجب انحصاره فى فرد واحد بالنظر إلى دليل التوحيد بعد دليل إثبات الواجب الذى هو كلى يمكن فرض صدقه على كثيرين عند قطع النظر عن دليل التوحيد . فإذا أردنا إثبات وجود الله ثبت وجود هذا الكلى أى ثبت وجود واجب الوجود كأننا من كان ذلك الواجب الوجود ونقيم الدليل على أنه لا يمكن وجود العالم الذى هو عبارة عن مجموعة مركبة من الموجودات الممكنة الوجود المحتاجة إلى الإيجاد ، إلا بوجود من يجب وجوده ولا يحتاج إلى موجد يوجده ، كأننا من كان هذا الواجب الوجود . وإثبات وجود كلى من الكليات من اختصاص العقل المحض الذى لا يحتاج فيه إلى توسط التجربة والحواس ، بل لا يمكن توسطهما فى هذه الحالة لعدم إمكان تجربة الكلى بكيته ولارؤيته لعدم وجود الكلى فى الخارج مستقلا عن وجود أفرادها ، فإذا نجرب إذن فى مسألتنا وماذا نرى ؟ فإذا أردنا رؤية واجب الوجود الذى شته بصدد إثبات وجود الله فالكلى لا يرى وإن أردنا رؤية الفرد الذى ينحصر فيه هذا الكلى أو إراءته لمن ينكره فنحن اثبتين لم نحدد شخص هذا الفرد حتى نطالب أنفسنا برؤيته أو بطالبنا غيرنا بإراءته ، بل اكتفينا بإثبات وجوده فى ضمن إثبات وجود الواجب الكلى إذ الكلى لا بدله من أفراد يتحقق وجوده فى الخارج بوجودها ، فإن لم يوجد له أفراد فلا أقل من وجود فرد كما فى مسألتنا . فليفهم هذا المقام حق الفهم وتفهم معه جهالة الذين قالوا - مع الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده - إن وجود الله غير معقول لكونه غير منظور لأن المعقول لا يلزم أن يكون منظورا بل يجب أن يكون غير منظور لكون المقولات كليات لا تتعلق بها الحواس الظاهرة .

فعلماء الإسلام المتكلمون المستفيدون من فلسفة اليونان المختارون من قواعدها ما هو جدير بالاختيار أحسنوا جد الإحسان فى وضع مسألة وجود الله حيث جملوها مسألة وجود موجود يكون وجوده واجبا ضروريا وعدم وجوده مستلزما للتناقض

الحال في كل مرحلة من مرحلتى الإثبات ، كائناً من كان ذلك الوجود الواجب الوجود المستحيل العدم . وهذا الوضع في أول مرماه يقضى على أساس الشك في وجود الله المسلط على أذهان المصريين المتشبعين بعلوم الغرب الحديثة لأن مسألة وجود الله مسألة حاجة هذا العالم الموجود المتغير المفهوم من تغيره أى كونه محلاً للحوادث مستحيل الخلو عنها أنه أيضاً حادث مسبوق بالعدم ، والمفهوم منه أنه غير ضرورى الوجود . فمسألة وجود الله مسألة حاجة هذه الموجودات غير ضرورية الوجود ، إلى موجود آخر يوجد لها ويكون هو نفسه ضرورى الوجود غير محتاج إلى الموجد ليكون الوجود أزلياً له غير مسبوق بالعدم .

فهذا الموجود الذى يجب له الوجود أزلاً وأبداً ويستحيل عليه العدم ، نحن مضطرون إلى الاعتراف به ليكون أساس الوجود لكل ما عده من هذه الموجودات العالمية التى لا ضرورة لوجودها رغم كونها موجودة مشهودة وإنما الضرورة في وجود ذلك الموجود الآخر غير المشهود وفي دلالة هذه الموجودات المشهودات على وجوده . فلهذا در العلماء المتقدمين الذين استيقنوا أولاً وجود العالم حين لم يستيقنوا « كانت » كبير فلاسفة الغرب وأتباعه الفكرىون القائلون بأن العالم محمول إدراكنا^(١) . ثم نظروا أى العلماء المتقدمون المعترفون بوجود العالم مستقلاً عن إدراكنا ، في عدم كون الوجود ضرورياً له ضرورة ذاتية بمعنى أنه لا يلزم محال عقلى كالتناقض لو كان هذا العالم الموجود غير موجود كما لم التناقض المحال لو لم يكن موجد العالم موجوداً ، فاستيقنوا منه عدم وجود هذا العالم من نفسه واستيقنوا منه حاجته إلى موجد ومنها كون هذا الموجد غير محتاج إلى موجد آخر بأن يكون موجوداً أزلياً واجب الوجود مستحيل العدم على خلاف وجود العالم الذى هو أثر إيجاديه ، لئلا يلزم التسلسل

[١] وقد ذكرنا أن كانت لم ينجح في إثبات الوجود المتيقن لهذا المحصول .

في الموجودات المحتاجة إلى الإيجاد ، فهذا الموجود الأزلى الواجب الوجود هو الله الذى لا نعرف منه إلا وجوب وجوده مع اتصافه بجميع صفات الكمال وتنزهه عن جميع سمات النقص اللازمين لأن يكون أهلا للإيجاد هذا العالم العظيم المنتظم .

لله درهم رغم معالى هيكل باشا الذى قال عنهم (راجع ١٠٤ جزء أول) « أفتوا قرونا منذ القرن العباسى » لله درهم حكموا بحاجة وجود العالم إلى وجود الله قبل تبين عظمة هذا العالم وسعة حدوده فوق ما كان يتصور علماء الهيئة اليونانيون بكثير ، تلك العظمة وتلك السمة اللتين لا بد أن يزدادا بازديادهما تبين الحاجة إلى وجود صانعه الأعظم ولا يقال إن الإدراكات الأخيرة التى تسكاد تبلغ من عظمة الكون وسعة حدوده وكثرة ما احتواء من الموجودات والمنظومات التى منطومتنا الشمسية أقل من أن تكون واحدة من ملايينها أو بلايينها ، مبلغ القول بعدم تنهايه ؛ تسوق بعض العقول إلى فكرة استغناء العالم عن الصانع كأنه لا يكتفى لإيجاد هذه الكائنات اللامتناهية حتى قدرة الله فيحصل الاضطراب إلى الحكم بأنها موجودة من غير إيجاد ... لأننى أقول: سرعان ما نسيت مسألة الرجحان من غير مرجح الذى غطينا بإبطاله ولزومه لوجود أى موجود ممكن من غير إيجاد . نعم غير التناهى يلزم أن يكون غير مقدور وكل ما خلقه الله متناه بالفعل أى متناه ما وجد منه فعلا وإن كان غير متناه مع ما سيوجد وسوف يوجد منه لكنه يلزمه التناهى فى كل مرحلة من مراحل الخلق والإيجاد فى المستقبل أيضا . أما كون الموجودات المالمية الحاضرة المستعمية من كثرتها على الإحصاء غير متناهية بالفعل فباطل قطعا يبطله برهان التطبيق القائم على إبطال التسلسل وأشد منه بطلانا كون عالم الممكنات التى لا ضرورة فى وجودها وعدمها ، فى غنى عن الموجد على تقدير عدم التناهى لمحتوياته . ويؤيد بطلان وجود غير التناهى فعلا ما قاله « رونووى به » مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة : « إن كل عدد من

الموجودات في الخارج يمكن ضم عدد آخر إليه في الذهن » فيلزم من هذا أن يكون كل ما فرض أو بالأصح كل ما يظن غير متناه في الخارج متناهياً ، لقبوله الزيادة عليه .
لله در عقول اخترقت بنورها غياهب الغيب فأمتت به فوق إيمانها بالشهادة حيث جمعت لوجوده من الوجوب والضرورة ما لم يجعله لوجودها فانطبق على أصحاب هذه العقول مدح القرآن بقوله (هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب) حين توقفت عقول كُتُب لنوحيها الحرمان من هداية الله ، في إحدى مرحلة من مراحل التفكير التي كانت لمقول المهديين وسائط الوصول إلى ربهم . فبعض العقول المحرومة توقفت في مرحلة الاعتراف بوجود العالم في خارج الأذهان كما عرفت من مذهب « هيوم » مؤسس الحسابية الأخيرة و « كانت » القائل في وجود العالم أنه محمول إدراكنا الذي هو محصور في أذهاننا والذي ليس من حقه الحكم بوجود أشياء في الخارج عن الأذهان حكماً علمياً مدعماً بالتجربة ولذا قال « إننا نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون فإدراك الخارج عن الذهن شأن من الشؤون الذهنية نعرفه لكونه عبارة عن التمثيل الحاصل في الذهن ولا نعرف الخارج المدرك لكونه خارجاً عن الذهن » . وأنت تعرف أن إنكار معرفة ذي الشأن أي الخارج المدرك لعدم معرفة أنه موجود إنكار لمعرفة الشأن أيضاً أي الإدراك نفسه إذ لا إدراك من غير وجود المدرك .

أما التعرّض بوجود المدرك في الذهن مع الإدراك وكونه متعلّقه ومصاحبه من غير وجوده في الخارج ، فغير مجد لأن الإنسان يرى الأعيان الخارجية ويدركها لا على أنها تمثلات ذهنية بل أعيان خارجية ، وإلا فليس ما يعتبره الإدراك إدراكاً ولا ما يعتبره الرؤية رؤية ، ومنشأ إشكال الأمر على الفيلسوف عجز البشر عن معرفة سر خلق الله الرؤية في أصحاب البصر وكيفية انقلاب هذه الحادثة الجسدية حادثة روحانية هي الإدراك كما سيبحث في الفصل الآتي ، فالإنسان يرى الأشياء بعينها ولا يدرك كيف يراها كما أنه يدركها بعقله ولا يدرك كيف يدرك . وقد سبق ذكره في فصل النظر في الفلسفة الحسابية .

وبعض العقول المحرومة توقفت في مرحلة إدراك حاجة الكائنات العالمية إلى مكوّن،
محيّزة له التكوّن بنفسها وطبيعتها . وأصحاب هذا النوع من العقل هم ملاحدة الماديين
الذين تختلف عقولنا نحن المؤمنين بالله عن عقولهم اختلافا تاما على طرفي نقيض . فحسبنا
وحسب ذى العقل والبصر عندنا معرفة النفس ورؤية الشمس والقمر والنجوم والجبال
والسحاب والبحر والنهر والليل والنهار والقواكه والأزهار والأسماك والأطيّار
والصيف والشتاء والحياة والموت والرعد البرق والشرق والغرب والضياء والظلام
والصحة والسقام والسكون والرياح والحسان والقباح ... حسبنا كلٌّ من ذلك لمعرفة
وجود الله معرفة لا تقل من أن تكون بديهية . ومعنى هذه البداهة وضوح لزوم
التناقض لو لم يكن الله موجوداً مع وجود هذه الأشياء المحتاجة إلى الإيجاد . أما حاجتها
إلى الإيجاد المفهومة من عدم كون الوجود ضروريا لها ضرورة ناشئة من نفسها ،
فنتصورها بأن أى جزء من أجزاء هذا العالم صغيرها وكبيرها بل كلّها المجموع لا مانع
من فرض عدم وجوده يحمل هذا الفرض عمالا عقليا . ولا تقل كيف يفرض عدم
وجود العالم الموجود ، لأننا لا نقول عنه إنه غير موجود ، وإنما نقول لا مانع من
فرض عدم وجوده بدل وجوده الواقع . ومثله يسمى في اصطلاح علم الكلام «ممكنا»
بالإمكان الخاص أى مسلوب الضرورة عن وجوده وعن عدمه فيستوى الوجود
والعدم بالنسبة إليه ولاشك أن ما سوى الله الذى نسميه العالم ويقبل التغير والتطور ،
قابل أيضا لفرض عدم الوجود بالمرّة . ولهذا لا نتصور لله الحركة التى هى التحول
من حال إلى حال وزاها متنافية مع وجوب وجوده . وليس العالم كذلك واجب
الوجود أى موجودا من غير موجد فلو وجد بنفسه كان ذلك رجحانا من غير مرجح
أى تناقضا.

وقد عنيينا في عدة أمكنة من هذا الكتاب بمسألة الرجحان من غير مرجح

وباللفت إلى شدة انصافها بمسألة إثبات وجود الله لحدّ أن الشك والتردد في الاعتراف بوجوده إنما يكون منشأهما جهالة الشاكين وقصور أفهامهم عن الإحاطة بما في الرجحان بلا مرجح من التناقض ، ومن هذا يصير الشك في وجود الله على معنى استغناء هذه الكائنات عن إيجادها ، بمنزلة الشك في بطلان التناقض .

والبعض الثالث من العقول المحرومة من توفيق الله توقف في لزوم كون موجد العالم موجوداً واجب الوجود أى موجوداً أعلى ليس من طراز سائر الموجودات المحتاج وجودها إلى الإيجاد وإن لم يتوقف في مرحلة الاعتراف بأن وجود كل كائن في العالم ناشئ من كائن آخر يتقدمه في الوجود ، وممناه أن أصحاب هذا النوع من العقول - وفيهم الفيلسوف « كانت » المتوقف في المرحلة الأولى أيضاً - يسلمون بأن لكل كائن في العالم سبباً مع القول بجواز أن يكون للسبب أيضاً سبب وليسبب السبب سبب من غير أن يكون حتماً لسلسلة الأسباب أن تنتهي إلى سبب أول لا سبب له لكونه غير محتاج في وجود إلى موجود آخر يتقدمه ، بل موجوداً بنفسه واجب الوجود . وهذه الطائفة المحرومة هم الذين يشكّون في بطلان التسلسل المعروف ببطلانه عند العقلاء لاسيما تسلسل العلل أى الذين خفي على عقولهم عدم وجود السبب بالمرّة حتى ولاوجود سبب واحد في سلسلة الأسباب التي لا نهاية لاستناد بعضها إلى بعض . ومن الأسف أن الشيخ محمد عبده من هؤلاء الشذاذ الذين ينكرون بطلان التسلسل فيخيل إليهم أن كل كائن في العالم يجد علة كيانه في صورة تسلسل العلل ، مع أن هذا التسلسل عبارة عن منظومة سراب لا يجد فيه وارده شيئاً غير الضلال عن طريق وجدان العلة الأولى . وقد نهما في غير هذا المكان من الكتاب إلى أن من يفكر بطلان تسلسل العلل يمجّز عن إثبات وجود الله^(١) كمفكر بطلان الرجحان من غير مرجح ، وإثباته يتوقف

[١] وكل من الفيلسوف « كانت » والشيخ محمد عبده يد من العاجزين عن إثبات وجود الله ولا يبلغ في الإيمان بالله مبلغ العالم المستدل مهما صح إيمانها به كإيمان الفيلسوف . وهذا لافهمهما عن أن في تسلسل العلل الذي لم يسترق ببطلانه غنى من القول بوجود الله .

على رؤية البطلان المستتر في كل من الأمرين ذلك البطلان الذى شرحناه غير مرة وأوضحناه بأمثلة . وكتابنا هذا يدور فى معظم الباب الأول منه على محور التفكير والتعقيب والتعقيب فى مسائل ممدودة هن أسس الزيف والانحراف والانصراف للتعلم العصرى :

(١) ضلال متأصل فى الأذهان بانتشار المذهب التجربى وبناء العلم عليه بعد « باكون » الإنكليزى و « كانت » الألمانى ورواج هذا المذهب فى الغرب وطروء الشك على العقائد الدينية بتطبيق المذهب التجربى من طريق الفلسفة الوضعية « يوزيتيوزم » على تلك العقائد ورواج التقليد فى الشرق لكل ما أتى من الغرب .. ضلال المستخفين بدولة العقل والنطق وشمول سلطانهما حتى على التجربة أيضا .

(٢) ضلال عدم رؤية التناقض فى مذهب الإلحاد المبني على تجويز استغناء العالم عن الوجود المعبر عن هذا الاستغناء فى لسان علمائنا بالرجحان من غير مرجح المعنى ببطلانه لتضمنه التناقض .

(٣) ضلال الشك فى بطلان تسلسل العلل . فقد استأصلتُ بمحمد الله جذور المذهب الفلسفى الذى يحتكم فى إثبات كل مطلب إلى التجربة ولا يمتد بالأدلة العقلية المنطقية . فالقارى البصير يقتنع بعد مطالعة كتابى هذا إن شاء الله بتفوق الأدلة العقلية المستجعة لشرائطها وبسلامتها الأبدية عن الانتقاض ؛ وأوضحت بطلان الرجحان من غير مرجح ؛ وأثبت بطلان التسلسل وجأيتُهُ بأمثلة تقرب بطلانه إلى الأذهان ودافعتُ عن برهاني التطبيق والتضاياف اللذين اعتمد عليهما علماء الكلام فى إبطال التسلسل ، كل ذلك لإثبات وجود الله الذى هو عبارة عن إثبات موجود واجب الوجود لبناء فلسفة وجود العالم أى الموجودات غير واجبة الوجود على وجود ذلك الموجود عز وجل .

فنحن نثبت وجود الله بإثبات وجود من يجب وجوده مطلقا أى كائنا من كان

ذلك الذى يجب وجوده لتستند إليه الموجودات التى لا يجب وجودها وهى جميع الكائناتسمى بالعالم. ثم ثبت بدليل التوحيد أن واجب الوجود لا يكون إلا واحدا كائنا من كان هذا الواحد أيضا . ولا نطالب فى أى واحد من الإثباتين بإراءة ذات الواجب الواحد التى لا نعرفها ولا ندعى أننا نعرفها وإنما نعرف أنها موجودة وأنها واحدة لا يمكن أن يكون لها ثانية ، لأن هذين الأمرين هما اللذان يضطرنا إلى الاعتراف بهما دليل كل من الطالبين أعنى وجود الواجب الوجود الكلى وعدم وجود ثان لفردة الواحد ، والضرورات تقدر بقدرها . وقد أثبتنا كلا من الطالبين فى هذا الكتاب بدليلهما العقليين . أما إثباتهما بالتجربة والمشاهدة الحسية فلا إمكان لتجربة وجود الكلى ولا الفرد الواحد منه غير المعين ، من حيث أنه كلى أو فرد واحد منه غير معين ، بالمشاهدة الحسية كما ذكرنا ، ولا لتجربة عدم وجود فرد آخر لهذا الكلى غير فرد الوحيد ، إذ المنفى لا يجرب ولا يرى . نذكر لما قلنا مثالا بسيطا وهو أنك لو رأيت كتابا مخطوطا بخط لم يتغير نسقه من أوله إلى آخره فقد صبح لك أن تحكم بأن له كاتباً وأنه لم يشاركه غيره فى كتابته ، تحكم بهذا وإن كنت لا تعرف ذلك الكاتب بعينه ولم تره حين يكتب ، ولا يصح لأحد أن يقول لك كيف تحكم بأن له كاتباً وأنه كتبه وحده ، ما دمت لم تره ولم تر أنه لم يشاركه غيره فى كتابته وما دمت لا تستطيع إراءة ذلك الكاتب الواحد لمن يسألك عنه^(١) .

[١] لا يجوز أن يفهم مما كتبنا فى هذا المقام أننا نتكبر لإمكان رؤية الله مع أن ذلك مذهب المعتزلة لا مذهب أهل السنة الذين قالوا كون الشيء موجودا يكفى فى إمكان رؤيته . لكن الذى نريد أن نقوله هنا أننا لا نطالب فى مقام إثبات وجود الله من طريق إثبات وجود من يجب وجوده مطلقا بإراءة هذا المطلق لأن المطلق لا يرى ولا الفرد غير المعين . نعم يمكن رؤية الواحد المعين الذى يتصرف إليه ذلك المطلق وهو الله ، لكن إمكان رؤيته لا يستلزم وقوعها ، فلا نطالب بإراءته أيضا . وأول شرط لوفوع الرؤية أن يأذن الله به ، فإن كان الله لا يريد أن نراه =

وإني لا أظن ولا أرجو من القارىء الفطن أن لا يجد إثبات وجود الله هكذا مقنما كل الإقناع ولا مزيدا لكل شك يحوم حول هذا المطلب ، أو بالأصح كافيا لتجلية هذه الحقيقة المظمة في أعين الناظرين ، وذلك بسبب توسط المراحل التي أشرنا إليها وذكرنا توقف بعض العقول في بعض منها ، دون الوصول إلى الحقيقة المطلوبة وإن وصفناها بأنها عقول محرومة من توفيق الله ، فهل يضر بانجلاء الحقيقة للعقول السليمة مجردة من كل شك أن يتوسط بين الوصول إليها وبين العقول مراحل الانتقال؟

أقول : لا! . ليست العمدة في ضمان حصول العقل إلى استيقان أى حقيقة أن يتناولها ويتقبلها مباشرة ، بأن لا تكون بينه وبينها وسائط ومراحل ، وإنما العمدة في ضمان الحصول على استيقان أمر إذا كانت هناك وسائط ومراحل أن لا يفارق اليقين العقل في كل مرحلة وفي كل انتقال منها إلى مرحلة أخرى ، بأن يكون بينها تلازم عقلي يربط بعضها ببعض ويجملها مستحيلة الانفكاك . فالعبرة إذن بصحة المراحل في نفسها وقوة الرابطة بينها لا بعدم وجود المراحل والوسائط في اليمين بالرة . ولا تخلو الحقائق البرهانية من هذه المراحل ولا يخل وجودها بقيمة استيقانها . وإنما يزيد في شرف العقول التي استيقنتها . قال الفيلسوف الكبير « ليينتز » : « اليقين البرهاني عبارة عن اليقين البديهي الذي ينطبق على الرابطة بين قضايا متعددة بدلا من انطباقه على حقيقة منفردة » ص ٧٤ « المطالب والذاهب » .

== في الدنيا فلا يكون في استطاعتنا أن نراه ، ولا يلزم من هذا اليقنة أن لا يكون موجودا . ولو رأينا شيئا على أنه الله — كما ينتظره رئيس تحرير « مجلة الأزهر » من البحوث النفسية التي يقوم بها بعض الغربيين فيعلق الأستاذ رئيس التحرير أملة الوحيد في إثبات وجود الله في صورة قطعية ، بتلك البحوث المبنية على تجارب حسية — فمن يضمن لنا أنه الله الذي نشده؟ إذ لا تكفل أى تجربة وأى رؤية أن يكون ما أثبتت وجوده واجب الوجود أى الله لأن التجربة الحسية وإن دلت على وجود ما ثبت بها فلا تدل على وجوب وجوده كما اعترف به أصحاب مذهب التجربة أيضا ، وسيجئ نص « استوارت ميل » عليه .

بقي سؤال وهو أن وجود العالم الممكن الوجود هو الذي يضطرنا إلى القول بوجود الله على ما يفهم من البيان السابق فلولا ما بقيت الحاجة إلى القول بوجود موجود واجب الوجود وهو الله ، ومعناه أنه لا يمكن فرض عدم وجود الواجب تعالى مع وجود العالم ويمكن فرض عدمهما معا وهذا يناق وجوب وجود الله ، وبعبارة أخرى يكون وجوبه لتيره أى للعالم لا لذاته ، وبعبارة أخرى ثنائية يتوقف وجوب وجوده على وجود العالم وقد كان وجود العالم متوقفا على وجود من يجب وجوده فهذا دور .

والجواب أن وجود الله واجب لذاته لا لوجود العالم لكننا عرفنا وجوبه لذاته من وجود العالم فلو لم يكن العالم لم نكن نعرف وجود الله ولا وجوب وجوده لذاته ، فالتوقف على وجود العالم هو هذه المعرفة أى معرفة وجوب وجود الله لا وجوب وجوده نفسه ، فلا دور .

نعود إلى ما كنا فيه . ومما قرر عليه البشر بمقله في المصور القديمة :

المبادئ الأولى الذهنية

مثل مبدأ التناقض ومبدأ العلية الذي استندنا إليه في دليل إثبات وجود الله^(١) فهذه المبادئ التي هي دعائم المعارف البشرية والتي لا شيء عند الإنسان من المعلومات يفوقها قوة و يقينا ، من مقررات العقل المحض . والتعمير عنها بالمبادئ الأولى ليس لكونها مثبتة ومتينة قبل سائر الحقائق قبلية زمانية ، بل لكونها قواعد عالية

[١] فكل أحد يعرف ويشترك في معرفته العالم والجاهل أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فلا تكون قضيتا زيد في الدار الفلانية في الساعة الفلانية ، وليس زيد في تلك الدار في تلك الساعة صادقين معا ولا كاذبين معا لأن في صدهما اجتماع النقيضين وفي كذبهما ارتفاع النقيضين وكلاهما محال . هذا مثال مبدأ التناقض وله شروط مذكورة في المنطق . والنقيضان غير الضدين اللذين لا يجتمعان ولكنهما يرتفعان . ومبدأ العلية أن كل حادث فله علة . وقد سبق في الفصل الأول . وللمبادئ أنواع وأقسام لا نعتينا في هذا الكتاب .

وتأميمات نهائية لجميع الحقائق وهى أعمدة المعلومات العقلية الضرورية التى يستحيل خلافها . ولما أن موقع هذه المبادئ فى الذهن فوق كل مناقشة ، فلا اعتراض عليها يمدّ هديانا وغراية تختص بالمجانين .

نعم إنه ، بعد إجماع علماء الغرب على أهمية هذه المبادئ وعلوّ مرتبتها اليقينية ، ادّعى بعض منهم - وهو الفيلسوف « لوك » - عند التفتيش عن منشأها أنها مبنية على التجربة والاختبار . ورد عليه بأننا نعتقد هذه المبادئ مع وصف مضاعف كالكسائية والوجوب ، فكيف نجعلها مشتقة من التجربة التى لا يكون الثابت بها إلا جزئيا وممكنا . فالإحساس والمعاينة يرينا الشيء كذا فى زمان معين ومكان معين ولا ينبثنا أنه كذا فى جميع الأزمنة والأمكنة ، وببين لنا أنه كذا لا غير لكن لا يبين لنا أنه يجب أن يكون كذا ولا يمكن خلافه . وهو الفارق بين الحقائق النظرية العقلية كما قلنا غير مرة وبين الحقائق الثابتة بالتجربة . وهذا المذهب المردود فى المبادئ الأولى الذى هو فى معنى إنكارها يسمى المذهب الاختبارى الخام .

وكرر بعض القائلين بابتداء هذه المبادئ على التجربة وهو « استوارت ميل » المنطقي الشهير فادعى ابتناءها على تداعى التجارب . فالتجارب الجزئية نكتسب بتداعىها وتواليها كلية . أما الوجوب فلم يجترئ الفيلسوف نفسه أيضا على ادعاء حصوله بالتداعى كما يقول فى منطقته المعروف : « إنه وإن كانت لدينا تداعيات غير محولة بمدّ فلا يوجد تداع غير قابل للانحلال . وقد كان اقتنع ببناء على تجارب مكررة فى أزمنة طويلة بأن لون الطائر Le Cigne لا يكون إلا أبيض ، فبعد اكتشاف أستراليا تبين بطلان ذلك الاقتناع . فمن هذا لا يرى « استوارت ميل » الوجوب والضرورة فى أى مسألة تثبت بالتجربة ، لأنه مهما كبر عدد التجارب الواقعة فى جميع أزمنة الماضى فليس بشيء إزاء عدد الحالات غير المتناهية التى يحتفظ بها المستقبل احتياطا . والقول بأنه لاسبب داعيا على أن لا تكون حالات المستقبل طبق الماضى مؤبّدة للتجارب السابقة

خروج عن دائرة التجربة وإقامة مبدأ آخر مقامها « أى مبدأ الاستدلال العقلى .
أقول ولو أجز هذا الخروج لما كفى أيضا فى إثبات الوجوب فى المستقبل لما وقع
فى الماضى على الاطراد ، لأن عدم المانع إنما يدل على إمكان الوقوع لا على الوقوع فعلا
بله وجوب الوقوع . ثم إن هذا الفيلسوف المصرى على ابتناء المبادئ الأولى على تداعى
التجارب ، لا يستثنى عنها عما يمكن أن يطرأ على المجرىات فى المستقبل من الانحلال ،
ويُغرب فيقول : « إن من الممكن أن يوجد فى هذا الكون الذى لا يحد حد لوسعته ،
عمل لا تمتشى فيه هذه المبادئ أو يأتى علينا زمان كذلك » فلا يستحيل اجتماع النقيضين
مثلا فى ذلك المكان أو ذلك الزمان ! .

ورُد على مذهب التداعى بأنه لو كانت المبادئ الأولى متكونة على التدرىج من
تداعى التجارب المحسوسة وتراكبها لزم أن توجد فى البهائم أيضا لأنها تشاركنا
فى الإحساس بل هو أقوى فيها منه فينا ، ولزم أيضا أن تتناسب قوتها وسلطانها فى الإنسان
مع كثرة السن وقلتها مع أن درجة الاعتقاد بشأن المبادئ واحدة فى الشباب والشيب
فلا تزيد التجارب المتراكمة فى قيمتها ولا تنقص .

وقال « اسپينسر » ردًا عليه « إنه لو كان جميع ما يملكه الإنسان عبارة عن القابلية
الانتمائية لأخذ الانطباعات فلماذا لا يقبل القرس مثلا نفس التربية التى يأخذها
الإنسان ؟ فالنفس الناطقة ما هى بلوح أملس ولا محصول التجربة الشخصية والفردية
المادى بل تعلمها شيئًا من التجربة إنما هو بفضل قوة تنسيق التجارب الموجودة فيها
سلفا . فالمبادئ عند « اسپينسر » فطرية فى الفرد ولكنها متوارثة من العرق ومكتسبة
فيه . فعلى مذهب أيضا اختبارية .

ورد على « اسپينسر » بأن كلامه فى نقض أقوال سلفه الاختباريين كاف فى نقض
مذهبه أيضا ، لأن مذهبهم ليس إلا طرد الإشكال إلى أعماق الماضى . وما دامت النفس

الناطقة لا تظهر فيها قوة تنسيق التجارب على تقدير كونها لوحاً أملس فالذى يمتنع للفرد يلزم أن يكون ممتنعا للنوع أيضا .

فالخلاص أن المذهب الاختبارى لا يمكن تصحيحه فى أى مرتبة من مراتبه المدّلة ، فأصحابه يؤمنون بأن العقل يتولد من التجارب والحال أن التجارب لو انضمت إلى التجارب والمصور إلى المصور فلا يتحصل منه شيء ، إذ الزمان لا يلد شيئا من نفسه وإنما يأتى بتجارب محتاجة إلى التنسيق والتنظيم ولا يحدث قابلية تنظيمها أبدا . فالعالم على المذهب التجريبى مجموعة حادثات وسلسلة إحساسات لا تناسب بينها ولا تلازم . ومن غليظ الأوهام أن يظن كون التجربة تجعلنا فى ارتباط مباشر مع الأشياء ونسبها الصحيحة ، فإنما ندرك بها الظواهر والشؤون غير المنظمة وغير المرتبطة ببعضها ببعض . ومع هذا فإن كنا نفرض أن هذا العالم معقول وأن فيه قوانين وانسجاما كليا ثابتا ونعتقد ذلك فإن هذا الفرض وهذا الاعتقاد لا يأتينا من التجربة بل يصدر من أعماق مكان من نفوسنا ، لأن التجربة فى حد ذاتها ليست بشيء معتد به ولا موجودة بمعناها الأصلى لكونها عبارة عن تراكم حادثات مبهم لا معنى لها ولا قيمة ، فإن كانت للتجربة دلالة على معنى فإنما تدل على ذلك التراكم وتكون الحوادث المتراكمة قابلة للتعقل بفضل المفكرة التى تنظمها وتووّلها ، ولا يُعَدُّ العقل محمول هذا التنظيم بل هو عماده وروحه ، فالذهن لا يحصل من التجربة بل وجوده أقدم من وجودها ، وإحساسات البهائم أدق من إحساساتنا وأكثر عدداً ومع هذا فلا يُرى فيها إنشاء وتدوين علم من العلوم ، وذلك لأن قيمة الإحساس عبارة عما يعطيه الذهن وكونه ذا قيمة وأهمية إنما هو بفضل تحويله وجعله فكراً واجتيازه إلى ما بعده . فالتكاف فى تأويل العقل بالإحساس وتأويل المقولات مثل المبادئ الأولى بالمحسوسات أردأ أنواع المصادرة على الطالب كما فى دروس الروحانيات تأليف (أ . رابو) .

فالحق فى منشأ المبادئ الأولى أنها وهبية مركوزة فى فطرة الذهن كما هو مذهب

« ديكارت » و « لينتزر » و « كانت » على اختلاف بينهم في بعض النقاط لا يتحمل المقام تفصيله .

وهذا القدر أيضا إفاضة في بحث المبادئ الأولى لكنها غير خارجة عن موضوعنا لأن الدليل الأول من أدلة إثبات الواجب المذكور في الفصل الأول من الباب الأول من هذا الكتاب ، وكذا بمض أدلته الأخرى يبنى على مبدأ العقلية ثم على مبدأ التناقض كما تقدم . ومهما أطلنا الكلام في أهمية المبادئ الأولى وتمالينا في نظر علماء الغرب عن أن يناقش فيها فهو ينفع في المقصود من الكتاب ، لاسيما وقد انجلى في خلال هذا البحث أن قيمة المسائل الثابتة بالتجربة ليست كما يُطيره مقلدو الغرب في الشرق فوق السحب ولا بقيمون بجنبها وزناً للمسائل الثابتة بالأدلة العقلية . فالحكم المبنى على التجربة والعلم الحاصل منها الذي يحتكرون بغير حق لقب العلم المثبت وربما مطلق العلم ، له غايته أنه حكم متحقق مطابق للواقع غير مرتاب فيه ، لا أنه ضروري واجب مستحيل الخلاف ، لأن ذلك من خصائص الأحكام الثابتة ببداهة العقل أو برهنته عليها . فقصارى القضايا المستندة إلى التجارب الصحيحة أنها قضايا واقعية وعلى تمير المنطقيين في فصل الوجهات قضايا مطلقة عامة ، وعلى أعظم تقدير قضايا دأمة^(١) لا يجاوز مضمونها الوقوع ودوام الوقوع ، والقضية المستندة إلى بداهة العقل أو برهانه قضية ضرورية مطلقة تتضمن الوجوب الذي هو فوق الدوام أيضا . وقد اعترف بالتحديد في قيمة القضايا المجربة « استوارت ميل » كبير مناطقة الغرب على الرغم من زعمه التجريبية التي دفعته إلى إدخال المبادئ الأولى في صنف المجربات الممتاز بقوة التداعي ، ومع ذلك استوجب صنيعه هذا أعنى إدخال المبادئ الأولى في المجربات ولو في صنف

[١] والمفهوم من كلام « استوارت ميل » المقول آنفا أنه لا يمنح القضايا الثابتة بالتجربة

رتبة القضايا الدائمة أيضا .

ممتاز منها ، خطأ من قيمة المبادئ في نظره حتى تصوّر لها احتمال الانحلال في عالم غير عالمنا الأرضي .

وفي تصريح هذا الفيلسوف الكبير المنسوب إلى المذهب التجري بأخطاها قيمة المبادئ الأولى المعدودة بإجماع العقلاء في رأس جميع القضايا في القوة والقيمة اليقينية ، على تقدير إدخالها في المحربات ؛ عبء عظمية جدرة بأن يعتبر بها أذئاب العلماء الذين جهلوا رتبة الأدلة العقلية العالية في إفادة اليقين فاعتبروا الثابت بها غير مثبت عند المقارنة بالأدلة التجريبية فجرم جهلهم هذا إلى الشك في الله لعدم قيام الدليل التجري على وجوده وعدم اعتراف العلم به بسبب ذلك ، فليسمعوا قول الفيلسوف مني إن لم يسمعوه من قبل وليفهموا ما فيه من العبرة إن كانوا سمعوه من غير فهم ما فيه .

لا ، لا ، إنهم لا يسمعون ولا يقرأون كتابي لعدم احتمالهم مؤونة التدقيق والتعمق في المباحث . إذن فليسمعهم القارئ الناصر للحق وليقل لهم أيها الغافلون حتى عن تدقيقات علماء الغرب بعد أن أعرضوا بالرة عن العلوم الإسلامية : إن الثابت بالدليل العقلي المنطقي أعلى درجة وأعلى قيمة من الثابت بالدليل التجري . وكان « لينتز » يقسم المعرفة إلى البديهية والبرهانية والحسية ويقول : « نحن نعرف وجودنا بالبداهة ووجود الله بالبرهان ووجود الأشياء السائرة بالإحساس » وكان أي « لينتز » ككل أشماع « ديكارت » يأبى أن يعطى اليقين الحسي قيمة أولية كما في « المطالب والمذهب » « ليول ثانه » ومن أقواله المنقولة في ذلك الكتاب « إن اليقين الحسي يرجع في التحليل الأخير إلى اليقين العقلي » فيكتسب ما فيه من قيمة اليقين بفضل هذا الرجوع . وفي هذا أيضا عبرة لمن اعتبر . وقد سمع القارئ منا عند تحليل فاسفة « كانت » في آخر الفصل الأول من الباب الأول أن المحسوس يرجع عنده إلى المعقول ولا محسوس غير هذا .

وقال «هيوم» ان من يدعن بقضية ثابتة بالبداهة أو البرهان لا يقف عند تصورهما بمحالتها الحاضرة بل يضطر أيضا إلى هذا التصور فليس في إمكان الخيلة أن يتصور نقيضا لبرهان « وقال « كانت » الفرق بين اليقين العقلي واليقين التدريجي أن الأول يكون ضروريا والثاني وقوعيا .

فقد انجلي من هذا البيان أن تمذر إثبات وجود الله بالتجربة ناشئ* أولا من كون مسألة إثبات وجود الله مسألة إثبات الوجود الواجب الوجود التي يلزم أن تكون من المسائل الضرورية. الثبوت المستحيل خلافا وثانيا من كون التجربة لا تثبت بها الضرورة والوجوب ، ولهذا كانت مسائل العلم الطبيعي وقوانينه المبنية على التجارب غير ضرورية . فلو كان الله ثابتا بالتجربة كما يتمناه الغافلون بدلا من ثبوت البرهان العقلي لما كان موجودا واجب الوجود ومستحيل العدم بل موجودا عاديا كواحد من الموجودات غير ضرورية الوجود ، وممناه أنه لا يكون « الله » . وانجلي أيضا أن انتقار الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » إثبات وجود الله من وراء البحوث النفسية الجارية في الغرب بمساعي بعض علمائه ، رغبة منه في الحصول لهذا المطلب على الدليل العلمي الذي هو الدليل التجريبي عند المصريين وإعراضا عن الأدلة العقلية المنطقية القائمة عليه إلى هذا الآن ، عدول عن محجة البرهان إلى بسابس الحرمان .

وقال « اسپنسر » في كتابه « تأليف البين » ص ١٥ « ان الدين الذي هو موجود كالسدى في لحة التاريخ البشرى إفادة واقعة سرمدية ، أما العلم ^(١) فهو حياة حقائق

[١] أرجو أن لا يخفى على القارى القطن أن هذا الفيلسوف المتعرف بما في العلم المبني على التجارب من النقائص لا يتخلص كثيرا من علماء الغرب المتأخرين عن خطأ تسميته العلم على إطلاقه كأنه لا علم سوى العلم التجريبي. وعن خطأ جعل العلم مقايلا ومزاجا للدين . وسبب ذلك كون النصرانية التي هي دين الغرب في واد والعلم في واد . لسكن العالم المسلم مهوؤ من تصور المزاجية بين العلم والدين ومن تصور الحاجة إلى تأليف بينهما . وماذا كان يفعل « اسپنسر » المتعزى بكون العلم قابلا للتغير لزاء ثبات الدين ، في العلوم العقلية التي لا تقبل التغير.

منتظمة تزداد دائما وتنصق من أخطائها » ومراده من العلم العلم السند إلى التجارب فهذا يخطئ ويصيب - كما لا يكتم الفيلسوف اعترافه به - ويتصق من أخطائه فهو عرضة لاحتمال التغير حتى إن رقيه واتساع نطاقه من يوم إلى يوم ناشئ أيضا من استمداده للتغير . فعلومنا المستفادة من التجربة مهما جزمنا بها وبصحتها وانتفعنا بها مددا طويلة فلان من أن تأتي التجارب في المستقبل ناقضة لها أو معدلة . ولا يجرى مثل هذه الاحتمالات في العلم الثابت بالبرهان العقلي فصاحب هذا العلم يكون في مأمن من أن يأتي يوم يظهر فيه خلاف ما علم في الماضي بشأنه لكون هذا الاحتمال محالا ، حتى إنه لو لم يعلم بهذا الشكل الضروري لا يصح علمه به ولا يمدد علما مبنيا على البرهان . فمسألة إثبات وجود الله إذن المستندة إلى برهانها العقلي الذي سبق تقريره في الفصل الأول والذي هو أقوى وأفضل ، في غنى عن الاستناد إلى التجربة . ولا يسع المنكرين أن يقولوا لا نسلم باستنادها إلى الدليل العقلي فلو أمكنهم أن يقولوا ذلك لما احتاجوا إلى إكبار الدليل التجريبي في أعين الناس واستصغار منزلة الاستدلال العقلي الذي مرجعه إلى استصغار العقل بالنسبة إلى الحس ففضحوا أنفسهم عند العقلاء .

وعلى الرغم مما ذكرنا من الأسباب المعقولة والشهادات المنقولة عن كبار علماء الغرب في تفضيل الأدلة العقلية على الأدلة التجريبية ، فالشبهة التي تلازم في هذا المقام أنصاف العلماء الذين أشرنا إليهم راسخة في قلوبهم هي « كثرة وقوع الخطاء ، في الاستدلال العقلي وأن وزن المسائل بالموازين العقلية وإن كان قد أقنع أهل القرون الخالية فلا يخفى ما عني به من النقد في العصور المتأخرة فهو اليوم لا يقنع الذين أدركوا الفرق بين الموازين العقلية وبين الدستور العلمي العملي » وهذه الشبهة التي أوردها الأستاذ فريد وجدي بأسنة المعلمين المصريين الشاكين في أمر الدين ورددها في مقالاته ولم يرددها عليهم لكونها موافقة لآرائه فهو نفسه أحد المصريين الشاكين في أمر الدين يجذبه ما يجذبهم من لقب « الدستور العلمي » الذي لم ينس الأستاذ الإشادة

به على الرغم من أنه وضع غربي في غير موضعه لا يروق إلا المقلدين . وقد بينا ذلك فيما سبق ولا شئ في قول الأستاذ مما يفر السذج ويستحق الجواب بمد ما قلنا به إلى هنامن المقارنة الصحيحة بين الميزان التجريبي والميزان العقلي المسفرة عن كون المفضول اعتُبر في مقارنة الأستاذ فاضلا والفاضل مفضولا ، إلا حديث كثرة وقوع الخطاء في الاستدلالات العقلية .

والجواب عليه - مع ما ذكرنا منه عند نقل كلام الأستاذ (٣٩٢ - ٤٠٠ جزء أول) أن وقوع الخطاء في كثير من الاستدلالات العقلية لا يضر ولا يخل بقيمة الاستدلال العقلي الصحيح الذي كلامنا فيه فإن رأوا في الدليل العقلي الذي أبرهنا به على وجود الله مثلا خلا أو خطلا من الناحية العقلية فليذكروه وليأخذوا جوابه ، ولا إخالهم يأتون بشئ أفضل مما أتى به الفيلسوف « كانت » وأخذ جوابه منا بعمون الله تعالى وإلا فإذا يعود على الدليل العقلي الصحيح من التبعة إن وقع خطأ في أي دليل عقلي آخر أو أدلة عقلية أخرى؟ ثم ماذا يعود على الدليل العقلي الصحيح الماده والصورة من نقد الناقدين بعد أن كان كل نقد صُوب إليه قابلا للدفع ولم يكن تصويبه من نقص في الدليل بل في نفس الناقد؟ فكما أنه لا ضرر على الدليل الصحيح من الخطأ الواقع في الدليل الفاسد لا ضرر عليه من الانتقادات المدفوعة التي تبعها على الناقد دون المنقود. وإن قالوا إن كل أحد لا يميز صحيح الدليل العقلي الذي هو الدليل العقلي الحقيقي من سقيمه كما لا يميز النقد الوارد من النقد الشارد ، فجوابه أن كلامنا في مسائل العلوم لا سيما في مسائلها العالية مع أهل التمييز والتدقيق . غاية الأمر أن مزاوله الاستدلال العقلي تكون من اختصاص الخاصة وهو ليس بنقص للأدلة العقلية . وآخر ما يقال لأدعياء العلم : لو كانت كثرة وقوع الخطاء في الاستدلال العقلي يحط من قيمة البراهين العقلية لما فضلها أقطاب الفلاسفة الغربيين الذين استشهدنا قريبا بنصوص بعضهم في هذا الشأن ، على الأدلة التجريبية .

ومن الأسباب الحكيمة في كون مسألة وجود الله مبنية على الاستدلال والتفكير العقلي لا على الإحساس والشهادة - فضلا عما نهينا على عدم نفقهما في إثبات هذه المسألة - أن الثابت بالحس والشهادة يشترك في الاعتراف به الجميع ولا يكون فيه امتياز الماقل من الناقل والذين أدركتهم هداية الله ممن حقت عليهم الضلالة ، ومعنى هذا أن الثابت بالحس أوضح بحيث لا يكون في ثبوته لمن يثبت عنده أدنى ميزة وشرف وهذا لا يتناقى كون الثابت بالعقل أقوى وأفضل . فلو كان الحس هو الجدير بأن يدرك به وجود الله - كانت البهائم التي حواسهم أقوى من حواس الإنسان أولى منه بأن تكون مكلفة بمعرفة الله .

وتلخيص المقام أن عدم إثبات وجود الله بالتجربة الحسية التي يعتمد عليها العلم الحديث اليوم والمفتنون منا بشهرة هذا العلم الزمنية لحد أن ينفذوا العلوم الأخرى وراء ظهورهم ويضحوا في سبيل الانتماء إليه بأتمن المعارف البشرية وأعنى معرفة وجود الله - لا ينشأ من عدم كون الله موجوداً أو من عدم السبيل إلى إثبات وجوده بل لعدم كون الله ماديا ولا داخلا في الطبيعة وكون التجربة الحسية أداة خاصة لإدراك الماديات والطبيعيات ، وبعبارة أخرى أداة قاصرة عن إدراك ما فوق المادة والطبيعة . ولها عيب آخر يمنع عن أن تكون واسطة لإثبات وجود الله ، وهو أن المطلوب في إثبات وجود الله إثبات موجود واجب الوجود ، وأن وجوب الوجود الذي هو الوجود بوصف مضاعف لا يُثبت بالتجربة الحسية وإنما يثبت بها الوجود العادي . ولا يقال لم لا يثبت وجود الله أولا ثم وجوب وجوده ؟ لأنني أقول نحن نعرف وجود الله من وجوب وجوده ولا نعرفه بحقيقته حتى نثبت وجوده أولا ثم وجوب وجوده ، ذلك أنه لزم لوجود العالم الممكن الوجود وجود موجود آخر واجب الوجود ليستند إليه وجود العالم ويكون وجوده مقولا فقلنا بوجود هذا الموجود اضطرارا أي لتصحيح وجود العالم لالكوننا رأينا كما رأينا العالم بل لكون رؤية العالم اضطررتنا إلى الاعتراف

بوجوده من غير حاجة إلى رؤيته ، فهذا الاضطراب أولى لتصديقه من أن نكون نراه
فنصدق وجوده برؤيته مع أن الله تعالى متعال أن ينقاد لتجربة من يملق الاعتراف
بوجوده على رؤيته .

فإذا كانت التجربة الحسية عاجزة عن إثبات وجود الله ليعيب في نفسها لا في
المسألة المطلوب إثباتها فهل من الإنصاف أن تحمل تبعة عجزها على المسألة نفسها أو أن
تستنبط من عجزها حجة لنفي وجود الله أو الشك فيه مع وجود طريق لإثبات وجوده
غير طريق التجربة ؟ ومن قال إن كل شيء يعرف بالتجربة وهي المرجع الوحيد
في الإثبات ، فما لم يثبت وجوده بها لا يعد ثابتاً ثبوتاً علمياً ؟ فإن قال ذلك أحد فهو
لا يعرف التجربة ولا العلم ولا الثبوت العلمي كأنما من كان القائل .

ولا يحسبني القارىء أنى أعظم الدلائل التجريبية والعلم المعتمد عليه دون غيره
عناية منى للأدلة العقلية التي يتمسك به المتمسكون في إثبات وجود الله ، فعندى
وثائق من شهادات العلماء الغربيين المؤيدة لفضل أدلة العقل على أدلة التجربة زيادة
على شهادة عقلى الذى آتانيه الله من فضله والذي أثق به أولاً وأزناً أقوال الغربيين
والشرقيين بميزانه كما أعنى أن يزن القارىء كل أقوالى في هذا الكتاب بميزان عقله
ثم يقبلها أو يرفضها . وقد أوزدت من قبل بعض تلك الوثائق وهنا أورد بعضاً آخر :

قال « كارو » فى كتابه « مذهب الماديين والعلم » ص ٢٥٤ ، ٢٥٦ « إن مسألة
المنشأ والعلم الأولى سواء كان موضوع البحث إثباتها أو إنكارها ، لها صفة فوق
التجربة ، فلا حذافات علم الجدول الزائدة الدقة ولا رقيات العلم والمعرفة تسلبها هذه
الصفة فإذا وصلت المعرفة البشرية إلى حدها الأعلى تعجز عند ذلك المشاهدة وإدراك
الحواس ويتضاعف المعجز بعدم إمكان التدقيق والتحقيق التجريبى والمراقبى ، فالحل
الذى تتوقف فيه حواسنا الممددة بالآلات الدقيقة الراقية والذى لا يكون فيه التدقيق

معيّاراً للحساب فذلك هو دائرة الفكر والنظر وهناك دور علم ما وراء الطبيعة ، فهو يبتدىء حيث ينتهى العلم الطبيعى . ووظيفته التى لا تقبل أدنى مساعدة أو مساهلة أن يستند إلى استدلالات العلوم المثبتة وأن لا يأتى بمقدمة تنافىها ، لكن له أن يذهب إلى ما وراء ذلك فله أسلوب يختلف عن أسلوب علم الطبيعة وأصول إثباتية مخصوصة ونوع من اليقين خاص له ، فهو ساحة أخرى غير متناهية الوسعة وعالم آخر له شرائطه وضوؤه . فإن كان شىء فى خارج عالم الحوادث المادية المنظمة فالذى ينفذ فيه ليس البتة هو التجربة المثبتة بآلاتها المدققة بل العقل الذى لا حد لقدرته واستطاعته مع آلياته وهما الحس الباطنى الذى يدرك الأشياء غير المرئية والعقل المتزبى المتكامل أعنى العقل بالفعل » .

وبمناسبة قول « كارو » عن وظيفة علم ما وراء الطبيعة فى أن لا يأتى بما ينافى علم الطبيعة ، يجب أن ننبه إلى أن وظيفة علم الطبيعة أيضا فى مقابل وظيفة علم ما وراء الطبيعة ، أن لا يدعى ما ينافى قوانين العقل ولا سيما قوانين المنطق بل لا يدعى أيضا ما ينافى علم ما وراء الطبيعة فى مقرراته المثبتة بالبراهين العقلية إذ لا تنافى بين العلوم ولا انحصار للعلم فى علم الطبيعة وإنما يحصل التناقى فى فهم بعض من ينتمون إلى العلم أى أن الآفة تأتى من الفهم السقيم حتى إن فهمهم هذا يخرج العلم من حده فيجمله ينافى نفسه فى حين أنه لا يتصور من أى علم أن ينافى نفسه ، وذلك كادعاء ملاحظة الطبيعيين أن لا شىء فى ما وراء الطبيعة لعدم شهادة التجربة التى يقوم بها العلم الطبيعى بوجوده . مع أن عدم شهادة التجربة العلمية بوجود أى شىء ، ليس معناه أنها تشهد بعدم وجوده . وهل يكون معنى عدم الشهادة بالوجود الشهادة بنفى الوجود فينقلب عدم الشهادة شهادة ؟ وإنما معناه الصحيح أن العلم الطبيعى لا يعرف وجود ذلك الشىء الذى يحتمل أن يعرفه علم غير العلم الطبيعى ولا يكون وجود الشىء منفيًا لانتفاء العلم به .

بناء على أن نفى الوجود شيء ونفى العلم بوجوده شيء آخر لا يجوز أن يلتبس الأمر بينهما في مقام تجربة عدم العلم به مقام تجربة عدم وجوده ، وادعائهم النفي في مثل هذا المقام بمعنى نفى الوجود مناف لأصولهم التجريبية بإقامة عدم الشهادة مقام الشهادة . وخلاسته التخطي في الدعوى إلى ما وراء التجربة فيلزم أن تكون دعوى باطلة على مذهبهم العلمى أيضا الذى لا يقبل الحكم فيما وراء التجربة .

ومما يففل قاصرو العقل على الإحساس والتجربة الحسية أو مفضلوهما على العقل أن الإحساس والتجربة يحتاجان دائماً إلى العقل . فهما بدون العقل لا يفيدان شيئاً أو يفيدان شيئاً باطلاً كما في المثال الآنف الذكر الذى لم يزن فيه الملاحظة تجربتهم بميزان العقل فجعلوها وزناً أكثر من وزنها الحقيقى . أما العقل فهو لا يحتاج إلى مساعدة الإحساس والتجربة إلا في الماديات التى يكون إدراكها بواسطة الآلات الحشائية . وما يكون عارياً أو عالياً عن السادة فالمقل يدركه من دون توسط آلة ، بل ربما تكون تلك الآلات شاغلة له فيفتحها عنه ويتفرغ له بما في خزانة نفسه كما يقع للإنسان من تعطيل حواسه عند التأمل في مشكلة .

ومما يختلف فيه العقل والحس ويدل على قوة الأول وضعف الثانى أن المحسوس القوى يفسد الحس فيضرب الضوء الشديد بالبصر والصوت الشديد بالسمع . وأيضاً فإن الحس لا يدرك المحسوس الضعيف بعد إدراك المحسوس القوى ، فنظر إلى الشمس لا يرى على إثره شيئاً أمامه . بخلاف العقل فإن اشتغاله بالمعقولات القوية والأمور المجردة لا يضعفه بل يقويه . ثم إن الحواس قد تخطئ فيصحح العقل أغلاطها ومع ذلك فهي تنصر على إخطائها كروية القمر أكبر من النجوم وكروية راكب البحر أن الساحل سائر .

وقال « كانت » منتقداً لمذهب الإحساسية : « إن المنطق يستند إلى القوانين

العقلية المحضة وإن الخواص التي هي موضوع الرياضيات وما يتبعها من القوانين ليست موجودة في الطبيعة وإنما هي موجودة في العقل فالحادثات الطبيعية تُحل بهذه القوانين والذي يثبت في العلوم ويُستحصل به اليقين هو القوانين العقلية ، مثلاً إن إنكار مبدأ العملية العقلية^١ يكون رضى بعدم البحث عن القاتل عند وقوع القتل . فللعلم مادة وصورة فادته تأتي من الأحوال الخارجية وصورته تأتي من النفس الناطقة وتبديل الأحوال الخارجية ولا تتبدل الصورة التي تعطيها النفس . والمعرفة تتركب من هذين العنصرين فالعنصر الأول أعنى مادة المعرفة إنما تصير علماً حقيقة بالعنصر الثانى ، والمعرفة لا تأتي من التجربة وإنما تبدأ منها وتحصل صوراً ذهنية لكن الذى يقارن ويوجد ويفرق ويفسر هو النفس الناطقة . وما من حادثة تعطى مفكرة البشر مفهوم العلة إنما المفكرة تبحث عنها بمقتضى طبيعتها . والمبادئ النظرية وإن كانت تحتوى عنصراً تجريبياً إلا أن فيها ما يستقل عن كل تجربة كالمبادئ الرياضية ، والتجربة تعرفنا الأشياء كيف هي ولا تعرفنا كيف هي في كل زمان ومكان إذ العموم والضرورة صفة للمبادئ النظرية الصرفة الفارقة . والقوانين التجريبية وإن كان فيها عموم قياسى استقرائى لكنه ليس فيها عموم مطلق ، ولا يمكن أن يستنبط من التجربة أن لا مستثنى للقوانين التجريبية فلا يدل عليه أي تجربة « اضمحلال مذهب الماديين » ص ٦٦٩ .

ومن الظريف بدأ « هوجو » الشاعر الفرنسى المشهور كلامه في اقتناعه بوجود الروح بهذه المقدمة الهزلية : « أنا أعرف ككون باريس اليوم ماديين إثباتيين » « بوزيتيوزم » لحسد أنهم لا يؤمنون إلا بسرراويلات الراقصات الضيقة ومحفظات الصرافين » .

وفي الختام أقول : انظر ما كتبه العلماء والعقلاء الغربيون ونقلناه في هذا الفصل مما يدل دلالة ظاهرة على عدم انحصار العقول في المحسوس بل على امتياز العقل على

الحس بميزات عظيمة، لاسيما الفيلسوف « كانت » كيف صدق في قوله المنقول أخيراً كل ماقلته منذ عشرات من الصفحات في المقارنة بين دليل التجربة الحسية وبين دليل العقل كأنه رد على خصومي الذين ناقشتهم في هذا الكتاب بشأن هذه المسألة، وفيهم « كانت » نفسه، والفضل ماشهدت به الأعداء لاسيما أفضلمهم وأشرفهم مثل « كانت » الذي لا يبدله غيره من الخصوم بأقل نسبة في المائة وبه تقرر موقف العقل من العلم الحديث والقديم ، ثم انظر جهالة الأستاذ فرح أنطون منشى مجلة « الجامعة » القائل في مناظرته الشيخ محمد عبده ص ١٨٢ « فلسفة ابن رشد » :

« ان الدين متى صار عقلياً لم يعد ديناً بل أصبح علماً^(١) إذ ما هو الدين ؟ هو الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحي ونبوذة ومعجزة وبعث وحشر وحساب وثواب وعقاب وكلها غير محسوسة ولا معقولة^(٢) ولا دليل عليها غير ما جاء في الكتب المقدسة . فنريد فهم هذه الأمور بعقله^(٣) ليقول ان دينه عقلي ينتهي إلى رفع ذلك كله لا محالة ، وهذا هو السبب في قسمتنا الإنسان في الجزء التاسع من « الجامعة » إلى عقل وقلب تلك القسمة التي رد عليها الأستاذ [مناظره] في رده الرابع دون أن يقتنعنا ، ولا يمكن أن يوجد في العالم دين عقلي إلا إذا كان ذلك الدين يُثبت بأدلة عقلية مبنية على الامتحان والتجربة والمشاهدة نفس الإنسان الخالدة والآخرة وبعث الأجساد والثواب والعقاب وعالم الغيب والوحي والحق سبحانه وتعالى ،

[١] قد سبق منا في أوائل الباب الأول بيان المراد من قول القائل بأن الإسلام دين عقل وسبق أيضاً نقد قول الأستاذ فرح هذا تفصيلاً .

[٢] يريد أنها غير معقولة لكونها غير محسوسة بقرينة كلامه فيما بعده .

[٣] المراد من فهم هذه الأمور عندنا بالعقل أن العقل يعرف ببراهينه وجوب وجود الله ويعرف إمكان الأمور الأخرى بعد ثبوت وجود الله لا أنه يعرف حقيقة الأول وكيفيات الأخرى .

ولذلك كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين ينادون بإبادة العقل عن الدين^(١) أما عقلاء
الفلاسفة فلأنهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس وذلك للضرر الذى ينشأ من جراء
هذه المقاومة ، وأما رجال الدين فلهفرار من برهان العقل الذى يهدم كل شيء لا يقع
تحت حسه .

أقول عجيب من العقل الذى هو أول مبرهن على وجود الله وعلى وجود الروح
وممتزج بعد ثبوت وجود الله بإمكان كل ما ذكره الأستاذ من البعث والحشر
والحساب والثواب والعقاب والوحى والنبوة والمعجزات ، ثم وقوعها بعد أن أخبر
به الله ومن أصدق من الله قيلا ؟ عجيب بعد هذا وذاك أن يهدم العقل كل شيء لا يقع
تحت حسه ! وأى لزوم لوجود مثل هذا العقل الذى هو تابع للحواس وليس عنده
معقول غير المحسوس ؟

[١] وأنا بصفة رجل الدين أثبت فى هذا الكتاب قرب العقل من الدين ، بدلا من إبادة

الفصل الرابع

موقف التجربة من الدين

وفيه الدليل الثاني لإثبات وجود الله المسمى بدليل العلة الغائية^(١)

إلى هنا من فصول الباب الأول الأربعة لم نأل جهداً ولم نخيِّبنا المجهود بمحمد الله وتوفيقه أن يؤثينا - في إثبات أن العقل حليف الدين الوفي وأن العلم الذي لا يمكنه - أى علم كان - أن يخالف العقل ويفارقه ، مضطر إلى أن يكون بجانب الدين الذي هو حليف العقل . فلم يبق شيء لا اتصال له بالدين إلا التجربة التي يستند إليها العلم الطبيعي ، لكن الدين مستغن عن الاستناد إليها بفضل استناده إلى ما هو أفضل منها وأقوى . هذا ما حصل عليه القارىء إلى هذا المحل من هذا الكتاب ، والآن نرف إليه حديثاً جديداً ونُقدم على خصومنا الذين نحاجُّهم ، بحملة أخرى لأن الحملة الأولى وما تعتمد عليه من الحججة لم تكف في تبكيهم بل ليزداد الذين آمنوا على يد الحججة الأولى إيماناً وتلين قلوب الباقين على إنكارهم أو يزدادوا هزيمة وخسرانا .

والحديث الجديد أنا اقتصدنا كثيراً في الموضوع ولم ندع إلى الآن أن التجربة أيضاً لا تأبى كالعقل المحض والعلوم المبنية عليه أن تنحاز إلى جانب الدين . والآن نرتق في البحث ونقول إن مسألة وجود الله الذي هو أساس الدين لا يعوزنا إثباتها بالدليل التجريبي بمد إثباتها بالدلائل العقلية ، فإليك الدليل الذي يسميه الفلاسفة الغربيون دليل العلة الغائية والمتكلمون من علماء الإسلام يسمونه دليل الحكمة ودليل نظام

[١] جملة الأسناذ الدقاد دليلاً ثالثاً في كتابه « الله » وقد تركنا نحن دليله الثاني الذي أعجبه كثيراً ولم يعجبنا لا كثيراً ولا قليلاً ، لما ذكرناه في ص ٢٩٦ .

العالم ويستدلون به على صفات الله . ولا مانع من أن نسوقه نحن في هذا الكتاب دليلاً لإثبات وجود الله كما فعله علماء الغرب . وقد اعتنى القرآن الكريم به أكثر من غيره حتى أمكنت تسميته بدليل القرآن لأن كثيراً من آياته ولا نحصى هنا لكثرتها طافح به وهو أثرى الأدلة وأوسعها وأكثرها استعداداً لنصرة المستدل وخذلان المنكر وأوقفها لأمزجة المعصرين . وكثيرون من علماء الغرب مثل « پول ثانه » مؤلف « المطالب والمذاهب » و « شارل ريشه » مدرس علم وظائف الأعضاء بالجامعة الفرنسية وغيرها ألفوا كتباً مستقلة باسم « العلة الغائية » ونحن نقول ونوجز في القول أولاً ثم نضيف إليه التفصيل اللازم :

كما أن الفيلسوف « ديكارت » استيقن وجود نفسه من إدراكه قائلاً : « أشك فأدرك فأنا إذن موجود » فأصبح هذا مثلاً أساسياً للإثبات الواضح ، فنحن نرى في تركيب أجزاء العالم بعضها من بعض وفي تراكيب أجزاء أجزائه ، مطابقات عمومية وخصوصية ونرى في سير الكائنات على مراحل الوجود نظامات تدل تلك المطابقات وتلك النظامات أجلى دلالة على كون العالم مبنياً على أساس الإدراك والإرادة لا على أساس المصادفة العمياء .

ولهذا قال « پول ثانه » عن « سقراط » بمد التنبيه إلى أنه كشف دلائل العلة الغائية وواضع مذهب الوحدانية الإلهية الفلسفية : « لم يقف « سقراط » عند وجدان أمارات العقل في الكائنات بل وجد فيها علامات القدرة السامية المشحونة بالرحمة للبشر » .

أقول : فكان كبير فلاسفة اليونان قرأ قوله تعالى : « الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين

وسخر لكم الليل والنهار وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها
إن الإنسان لظالم كفار» ثم قال «بول ثانه» وكان أى «سقراط» يستخف بالذين
يحاولون إيضاح الكائنات بالماء والهواء والأثير .

وكان «أفلاطون» يقول : «أكثر الناس يتصورون العلل المادية التى تسبب
حصول الحرارة والبرودة وأمثالها عللا حقيقية ، مع أنه لا يمكن أن يكون للمادة عقل .
فعلى محبى العقل والإدراك أن يتحروا قبل كل شئ العلل المدركة ويسلموا بأن العلل
المتحركة بالغير المحركة لما حولها بالضرورة [أى من غير إرادة] علل فى الدرجة الثانية»
أقول ولا يخفى ما فى تعبير الفيلسوف : «فعلى محبى العقل والإدراك أن يتحروا قبل كل
شئ العلل المدركة» من احتقار الملاحظة وإتهامهم بعدم تقدير العقل والإدراك
قدرهما .

وقال «نيوتون» «هل يمكن أن لا يكون منشئ البصر عالما بقوانين الرؤية» وهذا
فى حين أن ملاحظة الماديين يدعون أن العين لم تُنشأ لتكون أداة للرؤية وإنما رؤيتها
تقع بالمصادفة كما أن سماع الأذن وشم الأنف وذوق اللسان كذلك . لكن «ريشه»
يقول «إن السفسطات بصدد إنكار أن العين أنشئت على أن تكون أداة للرؤية
لا تزعم حتى أفكار السوفسطائيين المتفقين مع أفكار الناس فيها» .

فهذا الإدراك وهذه الإرادة المحسوستان فى نظام العالم حسا لا قبل لإنكاره
يضطربنا إلى الفحص عن وجود مدرك تحار الألباب فى مدى عظمة إدراكه وتضيق
المدارك عن إحاطة شموله لأصغر أجزاء العالم وأكبرها من النمل إلى الجمل ومن الجبل
إلى الأرض والشمس والمجرة ومن النمل إلى أدق أعضائه الناشطة ، فمن هذا المدرك
العظيم ؟ ليجبنا معاشر الماديين والطبيين ! هل هو المادة التى لا مناسبة بينها وبين
الإدراك حتى إن الإنسان ينطوى على الإدراك وينطوى على المادة ولا تشمر مادته بما فيه

من الإدراك ، فلو كان الإدراك في مادته لأدرك بيديه ورجليه كما أدرك بقله ، وحتى إن هذا الإنسان المدرك لا يبلغ إدراكه كل ما يجري في بدنه من نظام الحياة . فإدراك الإنسان التي هي أقرب المواد إليه تأتي أن تنقاد لإدراكه وتتدخل في حوزة شموله، فكما أن المادة ليس من شأنها أن تدرك فليس من شأنها أن يتصل بها الإدراك، فبينها وبين الإدراك تناف من الطرفين ، حتى إن المخ الذي يعتبر الماديون الإدراك فعله ليس له شعور بنفسه بله أن يكون هو المدرك ، والإنسان المدرك أيضا لا يشعر بوجود مخه إلا بواسطة التعلم والاستخبار . فيفهم من جميع ذلك أن الإنسان المدرك يعيش تحت سلطان إدراك آخر أعظم من إدراكه وأعم، وإذا كان الإنسان المدرك لا يكفيه إدراكه فيكون تحت سلطان إدراك آخر فما بال غيره من المواد التي لاهلاقة لها بالإدراك أصلا . ومثل هذا التفصيل والترديد يقال في الإرادة أيضا .

وهل صاحب الإدراك والإرادة المحسوستين المنجليتين في نظام العالم هو الطبيعة التي يقال عنها في لغة المعربين إنها فعلت كذا وتفعل كذا إن لم يكن صاحبها المادة؟ لكن قولهم ذلك ليس لأن الطبيعة فاعلة تلك الأفعال ، بل لعدم إمكان إسنادها إلى المادة العاطلة الجاهلة فاستعاروا اسمها لا مسمى له وعزوها إليه اتكالا منهم على عدم مفهوميته لعدم وجوديته . ومعنى هذه الاستعارة وهذا المزو أنه لا فاعل لتلك الأفعال عندهم وأنها أفعال من غير فاعل ، وإلا فهل من موجود عند الماديين غير المادة والقوة التي هي عبارة عن خواص المادة مثل الثقل أو الجاذبية العامة أو القوة الميكانيكية والحرارة والضياء والكهرباء والمغناطيسية والعلاقة الكيميائية والقوة الماسكة؟ وليست بين هذه الخواص خاصة الإدراك إذ لو كانت لكائنات المادة مدركة لسكون الإدراك من خواصها وقد علمت أنها لا تدرك فلا يدرك خواصها أيضا . وإذن فما معنى الطبيعة إلا اسم بلا مسمى ، استعاروه فرارا من إسناد الحادثات إلى المادة التي ليس

من شأنها أن تحدثها لعدم إدراكها أو فرارا من إرسال تلك الحادثات غير مسندة إلى فاعل ما ، في حين أن فطرة العقول لا تقبل فعلا من غير فاعل .

وقد يرى في كتب الفلسفة أن الطبيعة يعبر بها عن مجموع العالم . فعلى هذا يمكن أن يقال إن الإدراك إن لم يوجد في أجزاء العالم التي ترجع إلى المادة وخواصها ففي الإمكان أن يوجد في المجموع المركب منها لجواز أن توجد في السكل خاصة لا توجد في أى جزء منه . وفيه أنه لو أديرت الأجزاء التي لا إدراك فيها بالإدراك المفروض في المجموع المركب من تلك الأجزاء لاحتاجت الأجزاء إلى السكل المركب منها في حين أن العقول المنطقية هو العكس أعني أن النظام السكلى محتاج إلى انتظام أجزائه فلو احتاج نظام الأجزاء إلى نظام السكل لزم الدور فكان وجود السكل المنتظم بانتظام أجزائه تقدم على وجود أجزائه المنتظمة فنظامها وهو محال متضمن لتقدم الشيء على نفسه ، إذ لا يمكن حصول السكل المنتظم بانتظام أجزائه قبل حصول الأجزاء المنتظمة .

فالحق أن الإدراك والإرادة اللازمين للضروريين لنظام العالم يبقيان على مذهب ملاحدة الماديين والطبيعيين من غير ذى إدراك وإرادة ، ومن أجل ذلك أنكروهما وبنوا النظام المشهود على المصادفة ولم يكونوا فعلا في هذا البناء غير تسجيل دعوى باطلة أخرى على أنفسهم ، وبطلان تلك الدعوى في الظهور بحيث يتردد الإنسان في صدورها عنهم ويحيل خصومهم إلى الاهتمام بتثبيتها أكثر عن إبطالها^(١) وسواء أسندوا نظام العالم إلى الطبيعة كأن الطبيعة مدركة وموجودة أو أسندوه إلى المصادفة غير المحتاجة إلى الإدراك مع كون الاحتمالين لا يقل أحدهما عن الآخر في السخف الواضح والبطلان الفاضح ، فإن كل ذلك يفيء عن شدة اضطرابهم وعنائهم في معاندة

[١] ولهذا قال « مونتسكيو » : « ما أبعد أن تكون القدرة العمياء خلقت ذوى العقول » وقال « هاترى پووانكاريه » : « إن في الدنيا انتظاما والثما لا يمكن أن يكون أثر المصادفة »

الحقيقة والمدول عن إسناده نظام العالم الذى هو « طابع الله » على صفحات الكائنات - كما سماه الراهب والأديب الفرنسى المشهور « فزلون » ونعم ما سماه - إلى صاحبه الحقيقى .

فكل ما فى الكون من نظام وإحكام ينتهى العلماء الكاشفون أسرارها ولا تنتهى أسرارها ، يدل دلالة ناصعة على علم واضعهما وإرادته وقدرته اللامتناهية وبالأولى على وجوده . فعلماء الطبيعة الذين هم الآخرون بالخضوع والركوع أمام عظمة الله إن كان فيهم من أنكر وجود الله - ولم يفكره إلا بعقله وإرادته - ونسب تلك النظم وتلك الأسرار إلى المصادفة العمياء فى إنكاره أيضا دلائل آخر على كمال قدرة الله فى تسيير عقول العقلاء على حسب ما يشاء من هدايتهم وضلاتهم . فإذا أراد الله ضلال من يُعد من أعقل الناس جملة يقول مالا يقدر أن يقوله مخبول ، فيعتبر خلق السماوات والأرض وما فيها وما بينهما من صنع المصادفة والمجازفة ويدخل فى هذه المجازفة خلق هذا القائل وخلق عقله ، ولم يكن فى ذلك من غرور لو كان عقل كل عاقل تسييقه المجازفة فى القول إلى هذا الحد وكنا قلنا : هكذا يكون مبلغ العقل المخلوق جزافا . وقد قال « وولتر » : « إن الأجرام السماوية إما أن كلا منها نفسه مهندس أو من نظم مهندس عظيم » .

لكن أولئك المجانين الظانين أنفسهم من العلماء يسهل عليهم بعد أن أنكروا عقولهم ، إنكارُ المقولات فيقولون بعدم ابتناء العالم فى تكوينه وتكملة على أساس العلم والإرادة والتقدير والتدبير ، فهما بلغ العالم من كمال الإتقان فى جميع أجزائه الكبيرة والصغيرة وجميع ما فى أجرامه وما بين أجزاء الجميع من التناسق والتوافق والارتباط والاتزان والانسجام فأنما يبلغه بنفسه وعلى طريق المصادفة كما يعبر عنه « تى بر » منتقدا على أولئك المفكرين « بالحساب من غير محاسب » !

وكما يمثل ناقدون آخرون بما إذا كان يُعقل تشكى ديوان شعر يحتوى قصائد

شاعر معروف مثل « هوميروس » أو « شكسبير » أو « هوجو » أو قل « المتنبي »
أو « الفردوسي » ، بمجرد تراكبية كبيرة من الحروف الطبيعية على سطح فسيح^(١)
فيستمد المنكرون تجاه هذا التمثيل المفهم من طول الزمان الماضي على العالم قبل أن يبلغ
هذا المبلغ من السكال ويدعون إمكان تشكل تلك الدواوين بتكرار نثر الحروف طول
سنوات مقدرة بالملايين والبلايين ، فربما يحصل في كل مرة أو مرات من النثر تشكل
جزء من تلك القصائد إلى أن يكتمل الديوان .

فيرد عليهم أن عدم الانتظام لا يتحول بنفسه إلى انتظام ولو دام ألف ألف عام
بل يزيد الدوام تشوشا وارتباكا ، وهكذا الحال في مثال ديوان شعر . ولا يجديهم نفعا
احتمال تشكل جزء من قصائد الديوان في كل نثرة ، إذ لا يكون من حقهم أن يفرضوا
حفظ الجزء المتشكل ونثر ما عداه في المرة الثانية حتى يتشكل جزء آخر ، وهكذا إلى أن
يتم تشكل القصائد ، بل يلزم أن يفرض في كل مرة نثر جميع الحروف المنتورة في المرة
الأولى الشاملة لحروف الجزء المتشكل فينفض في المرة الثانية ما انتظم في الأولى وإن كان
في الإمكان تشكل جزء آخر ينفض هو أيضا في المرة الثالثة . فلو لم نفرض هكذا
يكون حفظ الأجزاء المتشكلة في أي مرة وحصر تكرار النثر في الباقي بعد تلك الأجزاء ،
نظاما مقصودا فيلزم خلاف المفروض الذي هو عدم النظام ، حتى إنه لو سُمح فلم يمنع
حفظ الأجزاء المتشكلة في كل نثرة إلى أن اكتملت الأجزاء الكافية للقصائد
والقصائد الكافية للديوان فلا بد هناك من نثرة نهائية بل نثرات للحصول على ترتيب
الأجزاء المتشكلة بعضها مع بعض وترتيب القصائد المتشكلة بعضها مع بعض ، وعند
ذلك تفضى تلك الأجزاء المتشكلة ويعود الارتباك العام .

[١] كان أول من صوب سهم هذا الإلزام بمثال الحروف المنتورة جزافا ، إلى القائلين في
نظام العالم بالمصادفة ، « چيرون » الخطيب اليوناني المشهور و الفيلسوف الروائي قائلا : « هل
يمكن تشكل « ياذا » من تلك الحروف ؟ » .

وما أحسن ما قاله الراهب « غاليانى » وكان بين المجتمعين فى مائدة « دولباخ » من غلاة الملاحدة الماديين وقد أكلوا وشربوا وتحدثوا متسابقين فى الكفر والإلحاد : « أيها السادة إن أشدكم اقتناعا بأن العالم أثر المصادفة - عند ما لعب الميسر ، لا فى واحد من بيوته بل فى بيت شريف من بيوت باريس - لو رى مُزاحمه أربع مرات متواليات « دش » ، فبعد أن استمر اللعب وخسر فيه صديق « ديدرو » - وكان من الحضور فى المائدة - من إصابات الراى ، فلا بد أن يصيح قائلا : « إن فى الزهر حيلة وأنا فى بيت غرزة ! » ويحك يا فيلسوف ، إذا كنت تحكم وتصدق فى حكمك لما ظهر الزهر من مخبأه انتهى عشرة مرة على وجه أخسرك ست فرنكات ، بأنه نتيجة مكر واحتيال ، فلماذا لا تصدّق أو على الأقل لا تشك وأنت ترى فى العالم تركيبات وترتيبات لا تحصى أكثر دقة وغموضا وأصعب مما رأيته عند القامرة ، بألف مرة وأثبت وأنفع : « أن فى الطبيعة حيلة وفى الفوق ما كرا عظيما يستدرجكم ؟ »

وأنا أضيف إلى قول هذا الراهب القيم جدا قولى : فهما لا تصدّقوا الترتيب والتدبير فى العالم أيها الملاحدة فإنكم تصدقونهما فى زهر زميلكم المقامر فى المثال السابق بل تصيحون بأنهما ، والحال أن فعال هذا المقامر المحتال غير خارج عن شئون العالم الذى لاتترفون فيه بتدبير مدبره ، فمن أين يأتيه تدبيره ؟ وهل يكون هذا بالمصادفة من غير قصد منه ^(١) فهل سمعتم التدبير التصادفى ؟

وقولى هذا من فروع ما سأقوله فى الرد على منكرى العلل الغائية فى العالم لثلا يُستدل بها على وجود الله ^(٢) : لابد من أن تترفوا بالعلل الغائية فى أفعال الإنسان

[١] أجل إن الماديين اللادين وجود ناظم للسكانات ينفون أيضا كون الإنسان يفعل بإرادته ويعتبرون أفعاله حركات ميكانيكية ضرورية كسائر الحركات والحداثات الكونية . لكنك تعرف بطلان هذه الدعوى بدهاء الفرق فى حركات الإنسان نفسه بين حركتى اليد الباطشة واليد المرتشفة .

[٢] قد كنت قلت هذا القول ثم رأيت فى كتاب « اضمحلال مذهب الماديين » ص ٦٥ لأستاذ كبير تركى قولاً لـ بولل «رانه فى داليل العلة الغائية يقرب من قولى فسرنى هذا التوارد المؤيد .

في حين أنه أيضا من أجزاء العالم وأفعاله من شئونه فن الذي علم الإنسان بناء أفعاله على أغراض وعلل غائية إن لم يكن في تركيب العالم وترتيبه علل غائية ؟ ومن أين يأتيه فكرة البناء مع أنه أي الإنسان في مذهبكم ما كينة من ما كينات العالم ؟

ومن عجائب منكري العلل الغائية في العالم ، التي لا نهاية لها أنهم لا يصدّقون بكوننا أعطينا العيون للإبصار والآذان للسمع كما ذكرنا من قبل أيضا ، وإنما يقولون إنما نبصر لوجود أعيننا ونسمع لوجود آذاننا ^(١) . ومعناه أن العيون ليست أداة للرؤية ولا الآذان أداة للسمع ولو كان الأمر كذلك لكانتا مصنوعتين لعلّة غائية تختص بكل واحدة منهما وكان العالم صانع يفعل ما يفعله عن علم وإرادة ، وليس هذا مذهب الملاحدة وإنما ترى العيون في مذهبهم بالمصادفة وتسمع الآذان بالمصادفة ^(٢) . فرد عليهم « يول ثانه » قائلا : « فإذا كان الله يفعل لو أراد أن يجعل عبده مبصرا غير أن يعطيه عينين ؟ » إذ لو أعطاه غيرهما وهو قادر عليه لقالوا أيضا إنه لم يعطه ليرى وإنما رأى به مصادفة ^(٣) .

ثم إنهم لعدم اعترافهم بكون العين أداة للرؤية والأذن أداة للسمع والأنف أداة للشم والأعصاب المغروشة على اللسان أداة للذوق والأجنحة أداة للطيران ، على معنى أن هذه الأعضاء صنعت لمصلحة خاصة بها ، احترازاً منهم عن الاعتراف بصانعها عن

[١] مثله قول عضو هيئة الجامعة الذي أرسل من باريس مقالة إلى لجنة المباراة الصحفية المصرية وتال جائزتها الأولى : « سل من شئت من عامة الناس لماذا يطير الطائر فيكون جوابه حتماً له أجنحة وهو بذلك يجعل الطيران نتيجة للعضو والعلم يرى عكس ذلك أي يرى الوظيفة متقدمة وقد نتجت عنها العضو » (راجع ١٨٦ - ١٨٧ جزء أول) .

[٢] تذكرت في هذا المقام بيتاً تركياً :

دابرا ولوردك قولافلر كورمديك كوزطويما دق سرمه پكسهك كوشكه منكوش طاقسهك چشمكه
معناه : كنت مليحة بدرجة لم تراها الآذان ولم تسمعها العيون لو كحات أذنيك وقرطت عينيك .

[٣] وما أنت أيها القارىء ترى بعينيك أن الملاحدة ينكرون البديهيّات لترويج دعاويهم الباطلة

علم وإرادة - لا يعجبهم صنع هذه الأعضاء، فقد قال الملاحد «هولم جوج» : لو أوصيتُ إلى صانع أن يصنع لى أداة للرؤية فصنع زوجين من هذه العيون الموجودة فينا لرددتها إليه من أجل عيوبهما .

لا أدري إكان قائل هذا القول أعمش أو أرمد أو أحول ؟ فإن كان سليم العينين رغم استحقاقه لأن يتلى بالعمى وصدق في قوله، لفقاً عينيه وردّها إلى صانعهما جل وعلا ثم أوصى إلى صانع غيره سبحانه وتعالى أداة للرؤية أحسن منهما ! والماعقل العارف بالجميل يرى نفسه مقصراً مهما أطرى في تقدير ما في نعمة البصر الإلهية التي لا تشتري بالملايين من دقة الصنعة الحية. فلو اجتمع صناع الشرق والغرب وعلماؤهما لعجزوا عن صنع عين واحدة . هل فكرت في أنك ترى الدنيا من هاتين الثقبين ؟ حقا انهما نافذتا الروح تنفرج منهما على الكائنات ، وإن شئت فافتح ثقبه أخرى من أى ناحية من جسمك وتأتق ما شئت في فتحها فلا يكون ما فتحت غير جريحة يعافها الناظرون لاما قاله الشاعر :

وعينان قال الله كونا فكائنا فعولان بالألباب ما يفعل الخمر

ثم انظر هل ترى بها شيئاً ؟ ولا أحسبك تقول إن المنظار المكبر أقدر على الرؤية من العين لأنه لا يصلح أى خدمة لولا الإبصار الذي يخلقه الله فينا بواسطة العيون فإن لم تصدقني فضع المنظار في جفني الضرير ثم أختبر هل يرى به شيئاً كبيراً أو صغيراً ؟ فالعين آلة تخدم ارتسام صور الأشياء فينا ، وعليه فهل الرؤية تتعلق بصور الأجسام المرسمة فينا أم تتعلق بها نفسها ؟ فإن كان الأول كما يقوله علماء الطبيعة فكيف تشعر برؤية الأشياء نفسها من رؤية صورها المرسمة فينا ونحن نميز الفرق بين رؤية الأشياء نفسها ورؤية صورها. فلو كانت رؤيتنا مثلاً للقصر الكبير المائل أمامنا تعلق بصورته المرسمة في بصرتنا ، الآتية إليها بمخروط الضوء لافترس إدراكنا على رأس المخروط من دون شعور بقاعدته الكبيرة وكنا رأينا القصر أصغر شئ ، مع أننا نراه على

حسب قاعدة الضياء المتصلة بالقصر المناسبة مع حجمه الكبير لا على حسب رأسه المتصل بأعيننا . فالعين أداة لرؤية الأشياء على قدرها من الصغر والكبر لا على قدر حدقتها نفسها الصغيرة كما تصور آلة التصوير الشمسى على حسب عدستها الكبيرة أو الصغيرة . أما فعل الرؤية التى لا يوجد فى أى آلة تصوير غير هذه الآلة أعنى العين فهى حادثة روحية لامادية، وهل تدرى كيف تدرك الروح الصور الجسمانية وكيف تتحول هذه الحادثة الجسمانية بواسطة المخ المنضمة إلى واسطة العين ، إلى الحادثة الروحانية ؟ فهو سر يميز العلم عن إيضاحه ، ومميزة الصنعة التى توجد فى العين ولا تقوم بها أى آلة صناعية فى الدنيا إنما هى فى هذه النقطة .

ثم إن صانع العين ما غابت عنه المناسبة بين قيام العين بوظيفتها وبين قوانين الضياء فسناها قبل صنع العين وعبد لها الطريق . فأى ظلم جهول من منكرو الملة الغائبة فى العالم يشكر هذه المناسبة المقصودة بين فعل الرؤية وبين قوانين الضياء ؟

إن دلائل الملل الغائبة فى العالم التى تلفتنا إلى كون صرحه مبنيًا على أساس العلم والحكمة ، كثيرة لا يكفى عمر البشر فى إحصائها بله اكتشافها ، والاكتشافات العلمية المتلاحقة بتلاحق الأعصار والأفكار والى طاشت بمقول الملاحدة الخفيفة فقوّلت مثلاً « بوختر » :

« إن العلم والإيمان مملكتان مختلفتان ولا تزال حدودهما تتبدل فى مصلحة العلم ، فالأراضى التى كانت تحت حكم الدين قبل مائة عام احتلها اليوم العلم وستزداد هذه الحركة بمرور الأزمان » ^(١) . — يخدم كلها الدين فى نظر العقل السليم بفضل دلالتها على

[١] ما أشبه بقول للمجد المشهور « بوختر » هذا قول الأستاذ فريد وجدى فى مقالة كتبها قبل أن تولى رئاسة تحرير « مجلة الأزهر » وقد نقلناه فى (٣٧٢ جزء أول) « تقدم الزمان وأملتت الحكومات من سلطان رجال الدين فاقصر سلاح الدين على ما كان لديه من قوة الإقناع ، وفى هذه الأثناء كان العلم الطبيعى يؤتى ثمراته من استكشاف المجهولات وتخفيف الويلات

وجود الله وكونها تريد أدلة على أدلة إثباته بالعلة الغائية . فتلك الاكتشافات العلمية لا تنزع في نظر العقل السليم الأراضى التى كانت من قبل تحت حكم الدين من يد الدين بل تثبت حكمه فيها تثبيتا جديدا . ولكن الإنسان الظلوم الجهول المقول عنه (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) تراه إذا ازداد علما فى ناحية ازداد جهلا فى ناحية أخرى .

ومن هذا يظهر أن ما حدث فى العصر الأخيرة التى ازدادت فيها الاكتشافات العلمية ، من ازدياد الأفكار الإلحادية معها فى الناس كأنه نتيجة طبيعية لكثرة الاكتشافات ، حتى إنه يعبر عنه بطفيان السادة ويقوم هذا التعبير مقام الاعتذار عن تلك الأفكار ، فهذا الذى حدث : من الأمور الغريبة جدا غير المعقولة . والحال أن تلك الاكتشافات عبارة عن انكشاف بعض الأسرار الكونية التى كنزها الله فى الكائنات وأباحها لمكتشفها والتى تبينت بها يوما عن يوم عظمة قدرة الله وسعة علمه وتبين أيضا أن غير الله لا يمكن أن يكون هو الذى كنزها ، والكاشف إنما يجد الموجود المكنوز ولا يقدر على إيجاد ذرة من المعدم ، وعلى هذا فالذين يكتشفونها أو يستفيدون منها ثم يلحدون: منزكون أنفسهم منزلة السارقين لا يعترفون برب المال

وترقية الصناعات وإبتكار الأدوات والآلات وعمل على تجديد الحياة البدنية تجديدا رفعا من المستوى فحسب الناس بفارق جسيم بين ما انتهوا إليه فى عهد الحياة الحرة وتحت سلطان العلوم المادية وبين ما كانوا عليه أيام خضوعهم لحفظة العقائد فانتز الإلحاد فرصة هذا الشعور الجديد وازداد كلبا على مهاجمة الدين واستهتر فى طامعه فرمى إلى القضاء عليه القضاء الأخير » وقوله أيضا فى تلك المقالة: « وم [بمعنى رجال الدين] يرون أن العلم والفلسفة ينقصان من أطرافهم كل يوم وأن الناس يتسللون عنهم زراقات ، حتى لم يبق سواهم فى المجال الذى هم فيه فابتنى على ذلك أن الفلسفة المادية ألهمت الطبقات المتعلمة وأصبحت عنصرا من عناصر روح العصر الحاضر تنزل منها العادات والآداب والأخلاق بل الأنظمة والقوانين والمثل العليا » (راجع ٣٧٢ - ٣٧٤ جزء أول) .

كما لا يعترف به اللصوص ، فيجحدون بآيات الله ويجعلون المباح حراما على أنفسهم بل يكونون الأمم من اللصوص وأضل من الأنعام .

ومن الحماقة والزخافة بمكان أن تتخذ هذه الاكتشافات العلمية الغربية وسيلة في الشرق إلى الابتعاد عن الأديان وأداة دعابة ضد من لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا تكون علوم هؤلاء الكاشفين مع كونها من عطائه ، مثقال ذرة من علمه^(١) كما تبين ذلك من هدم وصول علومهم إلى كنه أصغر جزء من أجزاء هذا العالم الذي في ضمنه العوالم التي في ضمنها كنوز الأسرار^(٢) ومثال تلك

[١] ولعل هذه الحالة هي التي حدثت « باكون » إلى أن يقول ما معناه : إن قليل العلم يبعد صاحبه عن الله وكثيره يعبده إليه .

[٢] وهناك اكتشاف حديث يدل مع ما يدل عليه من الرقي والتقدم في الاكتشافات ، على كون العلم المبني على التجربة المسمى بالعلم المثبت لا يثبت في قوله ثباتا دائما : ذلك أن أكبر دعوى الماديين الذي هو أزلية المادة وأبديتها ، بعد أن خيم على سماء الفلسفة المادية ومكث فيها دهورا ، ظهرت فيه أخيرا أمارات الحرور على رؤس أصحابه فقد نقل مؤلف « اضمهلال مذهب الماديين » عن كتاب « تكمل المادة » لفيلسوف « جوستاف لويون » أن هذا الفيلسوف اقتنع بعد تدقيقات مديدة بأن المادة تتفرق وتنفى تدريجا ، ولسكون هذا التدرج في غاية البطء — بحيث أن الراديوم الذي هو أسرع الأجسام إلى الفناء يلفد في مليون سنة واحدا في ألف من جوهره — سبب الظن القديم القائل بأبدية المادة . وكيفية فناء المادة أن كل جسم يفسر ضياء غير مرئي ، وليس هذا النشر خاصا بالراديوم وإن كان ذلك فيه أكثر وأظهر فيرى كل جزء من أجزاء الجسم الفردة من نفسه أجزاء متناهية في الصغر غير قابلة للوزن وغير مسماة لهذا السبب بالمادة ولا أجزائها الفردة وإنما تسمى « الكترون » أي أجزاء الكهرباء . وبالنظر إلى أن الكهرباء قوة من قوى المادة فإذا خرجت « الكترون » من المادة انفصلت القوة عن حيزها وبقيت بلا مادة . قال الفيلسوف : ومنه يعلم عدم صحة قول الأوائل بعدم وجود العرض مجردا عن الجوهر وكان من الممكن قبل هذا لكاء عال أن يصور قوة بلا جوهر . ثم فرع على هذا تبين عدم وجود المادة من قديم وحكون ما ملن مادة عبارة عن قوة متكافئة . قال إن هذه القوة أيضا قابلة للفناء بالانحلال إلى الأثير ، فهي تمثل المرحلة المتوسطة بين خروج المادة من ماديتها وتحولها تماما إلى الأثير .

الحماقة والنزاقة ما سبق نقله في مقدمة الكتاب من قول الأستاذ فرح أنطون منشى^{*} مجلة « الجامعة » في مناظرته الشيخ محمد عبده : « إن العدو اللدود الذى يهدد الأديان كلها على السواء والذى أخرجه التمدن الجديد هو المبادئ المادية المبنية على البحث بالمقل دون سواء » مع أن ما أسنده إلى المبادئ المادية غير صحيح وقد عرف القارى مما قدمنا ما هو مبنى المبادئ المادية ؟

ومثله قول الأستاذ فريد وجدى في أولى المقالات التى كتبها عند مناظرة جرت بينى وبينه على صفحات جريدة « الأهرام » وذلك قبل توليه وظيفة رئاسة التحرير « لمجلة الأزهر » ببضعة أيام ، وقد سبق نقله ونقده في الجزء الأول من هذا الكتاب.

وقال أيضا إن الأجزاء الصغرى التى يرميها الجسم من نفسه حال تفرقه المستمر البطى^{*} والتى هى أجزاء أجزائه الفردة ، حائزة لسرعة مذهشة لا تذكر بجانبها السرعات المستحصلة بالوسائل الحاضرة ، فالرمى الخارج من المدفع يصل من الأرض إلى القمر فى حصة أيام تقريبا وهذه الرميات تصل إليه فى أربع ثوان . فالمادة تحتوى قوة عظيمة مخزونة فى داخل أجزائها الفردة ، وكل جزء متشكل من منظومة عناصر لا تنبل الوزن مستقل بفضل الموازنة الموجودة فى حركات أجزائه الدورية وفواها الجاذبة والدافعة فهو يشبه منظومة شمسية تدور حولها سيارتها . فلو أمكن تفريق عدة كيلوغرام من المادة بدلا مما وفق إليه الآن من تفريق واحد فى الألف من مبل غرام منها لكاننا ملكتنا منبع قوة تكون قوة ماتملكه من مناجم الفحم بالنسبة إليها فى حكم العدم . وقال أيضا « لا يكون من حفظ عالم محمد سبيلا إلى تفريق أجزاء غرام واحد من المادة دفعة أن يرى نتيجة تجربته بسبب كون الاشتغال شديدا لحد أن لا يبقى ولا يذر داراشتهاله ولا البيوت المجاورة لها مع سكانها إلا ويقلب كلها غبارا » . وقال غيره « فى غرام واحد من الأندروجين قوة فاعلة تكفى لإصعاد جميع أساطيل الإنكاز إلى شواقي جبال اسكتلندا » [*] .

أقول إن ما ذكره « جوستاف لوبون » ولخصته أنا فى اكتشافاته الحديثة المتجلية فيها عظمة قدرة الله تعالى ، كما يكون ضربة قاضية على العقيدة المادية الفائلة بعدم زوال المادة ، يكون ما قاله من عدم وجود المادة قدما وكونها عبارة عن شكل من أشكال القوة وكون الذكاء العالى لا يأبى تصور قوة مجردة عن الجوهر وتبين عدم صحة ما اعتقد لى الآن من كون العطالة من أخس

[*] كنت كتبت هذا البحث من الكتاب قبل نشوب الحرب العالمية الثانية أو بعد نشوبها وقبل انتهائها بانهزام اليابان تحت القنابل الذرية الأمريكية .

« في تلك الأثناء ولّد العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التي كانت تساوره حتى تغلب عليها فدالت الدولة إليه في الأرض فنظر نظرة في الأديان ومضى عليها أسلوبه فقذف بها جملة في عالم الميتولوجيا « الأساطير » ثم أخذ يبحث في اشتقاق أصولها بعضها من بعض واتصال أساطيرها بعضها ببعض فحمل من ذلك مجموعة تقرأ لالتقدس تقدّيساً ولكن يعرف الباحثون منها الصور الذهنية التي كان يستعبد لها الإنسان نفسه ويقف على صيانتها جهوده غير مدخر في سبيلها روحه وماله .

« وقد اتصل الشرق الإسلامي بالغرب منذ أكثر من مائة سنة فأخذ يرتشف

أوصاف المادة لانطواء أجزائها الفردة على قوة عظيمة - ضربة قاضية على ما كنا نعلمه إلى الآن ويعلمه علماؤنا أيضاً من عدم إمكان قيام العرض بنفسه غير محتاج إلى محل يقوم به وقد كنا مثلنا الاستدلال على وجود الله من أفعاله في السكون بالاستدلال من وجود أوصاف المادة على وجود المادة كما استندنا عند القول بعدم صحة أن يكون الفاعل في نظام العالم هو المادة ، إلى كونها عاطلة .

لكن علماء الغرب الذين منهم « لوبون » لا تغزر عندهم قوة المنطق غزارة قوة الاكتشافات ومعنى هذا أن الكاشف إن أصاب في اكتشافاته فقد أخطأ في استنتاجاته منها ، وليس نقض ما نعلمه ويعلم علماؤنا من السهولة بمكان كنقض ما يعلمه علماء التجربة . والاستنتاج الصحيح من تلك الاكتشافات لا يدل على عدم وجود المادة من قديم بل على وجود مادة البعثة هي الأثير وعلى كون بعض أوصاف المادة مثل المطالة وصفا له في الحقيقة وهو محل القوة التي تنجرد عن المادة بعد تفرقها إلى أن تنحل في الأثير . وعلى هذا فسم الأثير إن شئت المادة الأولى واعتبر المادة الأولى المنحلة في الأثير مادة ثانية والثانية مثل الحديد للسيرف والخشب للسيرير مادة ثالثة . ولا صحة مطلقاً لسكون المادة عبارة عن شكل من أشكال القوة ولا إمكان وجود القوة مجردة عن المحل الذي تقوم به كالصفة بلا موصوف . ولا يصح عد « الكترون » الذي ترميه الأجزاء الفردة للمادة قوة مجردة عن المادة أو عرضاً قائماً بنفسه ، حق إن الأثير الذي يقول « لوبون » بالتحلل الكترون إليه والذي يلزم لهذا أن يكون أرق من الكترون ، ليس بعرض مستغن عن المحل أو قوة مجردة عن المادة لسكونه نفسه محلاً للأضواء الواسلة إلينا من الأجرام البعيدة . والذي يدل الكشف الجديد على عدم صحته من المعتقدات القديمة يلزم أن يكون هو عد الكهرباء أو أجزائها المسماة الكترون قوة محضة خالية عن المادة ، لا اعتقاد عدم وجود القوة مجردة عن المادة أو عدم وجود العرض مجرداً عن الجوهر .

من مناهله العلمية ويقتبس من مدنيته المادية فوقف فيما وقف عليه على هذه الميتولوجيا ووجد دينه ماثلا فيها فلم يندس بكلمة لأنه رأى الأمر أكبر من أن يحاوله ولكنه استبطن الإلحاد وتمسك به متيقنا أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية .

يظهر أن الأستاذ فريد وجدى والذين باح بالاعتداء بهم عند نقل هذه الأفكار منهم^(١) وهم أهل العلم الحديث الغربيون لا يؤمنون على زعمه بالأديان المنزلة السماوية ويستدلون من مشابهة بعضها بعضا على أنها من موضوعات البشر مشتقة الأصول بعضها من بعض وإسنادها إلى الله تعالى كذب ودجل . لكن تشابه الأديان السماوية في أصولها بعضها مع بعض ضرورى ليكون الله واضعها جميعا وكونه لا يناقض نفسه في أديانه التى دعا إليها عباده في أزمنة مختلفة كما ناقض الأستاذ فريد الذى اعتبر تشابه الأديان مع بعضها من عيوبها المزيفة نفسها واعتبر هذا التشابه بعد أن عيّن في الوظيفة الأزهرية وتولى الدفاع عن الدين ، من فضائلها ، مناقضة خالصة من غير أن يرجع عن رأيه في مقالاته التى كتبها ردّا على . فانظره مع ما كتبه في الجزء السابع من المجلد السابع من « مجلة الأزهر » . يقول وهو يمتدح الإسلام :

« ومن الوسائل التى تدرع بها الإسلام للتقريب بين الأمم المختلفة ما نص عليه كتابه في مسألة الإيمان رسالة محمد خاصة ورسالات المرسلين عامة فقد صرح سبحانه وتعالى أنه لم يرسل خاتم رسله بدين جديد ولكنه أرسل بالدين الذى أنزله على جميع من تقدمه من المرسلين فقال تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه

[١] وأكبر دليل على اقتدائه بهم أنه أول آيات القرآن المحسكات الواردة في معجزات الأنبياء وبث الناس بعد الموت بردها إلى التشابهات تأليفا لها بأرائهم .

كبر على المشركين ما تدعوم إليه الله يحجي إليه من يشاء ويهدي إليه من يتيب .
وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ولولا كلمة سبقت
من ربك إلى أجل مسمى لقضى بينهم وإن الذين أوتوا الكتاب من بعدهم لفي شك
منه مريب . فلذلك (أى لتوحيد الدين) فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم
وقل آمئت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا
ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير .

نصت هذه الآية على أن وظيفة النبي صلى الله عليه وسلم إعادة ما سبق به الوحي
على السنة جميع المرسلين من الدين الحق والصراط السوى فخره أتباعهم وخرجوا به
عن حقائقه .

رجع إلى التنديد بطيش أذئاب العلماء الذين لا ناقة لهم في وادى العلوم
ولا جمل :

وانظر إلى قول الشاعر المصري محمد إحسان المحامى الذى تحدى بمعلم الغربيين
أنبياء الله وممجزاتهم صلوات الله وسلامه عليهم وقد نقلناه أيضاً فى (٣٥٣ جزء أول) .

النبي الجديد

أو نبوءة عن المستقبل

قام فى الناس نبى إنما	شأنه ليس كشأن المرسلين
وحد الناس وقد فرقهم	كافة الرسل على مر السنين ^(١)
جاءهم من غير إجميل ولم	يأتهم بالوحي جبريل الأمين
لم يروا مثله عصا موسى التى	تألف الإفك وسحر الساحرين

[١] يكذب الشاعر قبل غيره زميله - فى الافتتان بعلوم الغرب - الذى نقلنا قريباً قوله فى
« مجلة الأزهر » . وتأم النقد على هذا الشعر الجاهل الحديث مر فى (٣٥٣ جزء أول) .

دينه العلم وآيات النعمي آية في الناس تهدي المبصرين
معجزات العلم قد أوفت على معجزات الدين في ماضي القرون
إذا أراهم كيف يحيي علمه ميتا لولاه وارثه النون
خاطب المريح حتى إنه سمعوا المريح في صوت مبين
ورأوا منه الذي أدهشهم قدرة العلم على جنس الجنين
آمنوا بالعلم ديناً وهدى ليس بعد العلم للأفهام دين

فجاء لما نشرته « الأهرام » آية في النزق والحق والجهالة . ولم أر مثله أنى على العلم بلسان الجهل .

والحال أن العلماء الغربيين الذين فتفت علومهم هذا الشاعر وجنته لا يستشفون أن يقولوا بكل صراحة أنهم لا يعلمون شيئا ولم تصل علومهم إلى حقيقة ذرة من الكائنات^(١) فاللاديون الذين يلزم أن يكونوا أعلم الناس بالمادة لا يعلمونها ولا القوة وقد نص عليه زعيم ملاحظة الماديين المتأخرين « بوخر » فقال في كتابه « القوة والمادة » في خلاصة الفصل الخامس « اننا كما لا نعرف القوة ما هي في حد ذاتها لا نعرف أيضا ما هي المادة في حد ذاتها » .

وقال الفيلسوف « جوستاف لوبون » في كتابه « الأفكار والعقائد » : « العلم

[١] فليس الله تعالى كصارع فاق أقرانه وكان يعلم من حيل المصارعة ستمائة حيلة فلعلها أحب تلامذته إليه إلا واحدة ادخراها لنفسه ، فبعد أن تعلمها التلميذ واستد ساعده تحدى أستاذه ذات يوم ودعاه فلما إلى المصارعة ، لكن الأستاذ صرعه بتلك الحيلة الواحدة التي احتفظ بها لنفسه ، على ما حكاه الحكم والشاعر الكبير الإيراني الشيخ سعدى في كتابه « كاستان » فأستاذ المصارعة المذكور في الحكاية علم التلميذ الذي سيكون له خصما ميتا خمسمائة وتسعين مما يعلمه واستبقى واحدة : والله سبحانه وتعالى لم يعلم الإنسان واحدا من ستمائة مليون ولا يليون من علومه ومع هذا يوجد من أفراده في الفرق من سولت له نفسه أن يبارى الله تعالى لكن لا يعلمه نفسه بل يعلم علماء الغرب .

الذى أفلت من يوم إلى يوم من العقيدة خليط بها بعد . وهو تابع لها في جميع الأمور التى لم يعرفها الإنسان حق المعرفة كإسرار الحياة ومنشأ الأنواع ، والنظريات المتبعة فيها لا قيمة لها غير سمعة الأساتيد الذين أفادوها في شكل الدساتير .

وقال هذا الفيلسوف في كتابه « تكمل القوة » نقلا عن الرياضى الكبير « لوسيه بوانكاريه » : « النظريات الكبيرة التى قد كانت قبلت في صورة عمومية واكتسبت موافقة المجريين جميعا ما هى اليوم بموجودة ، ففي العلوم الطبيعية بعض ثورات ، ففيها مساهم لكل نوع من أنواع الجراءة . ولا يرى أى قانون ضروريا بحيث لا يقبل المسامحة ، فلعلنا نشهد فعل المهدم أكثر من فعل قاطى والأفكار التى كانت لأسلافنا متأسسة على أمتن ما يكون موضوعة اليوم تحت البحث وقد أصبحت فكرة إيضاح جميع الحوادث في صورة ميكانيكية تترك الآن حتى ان مبادئ العلوم منظور فيها فقد زعزعت حادثات جديدة اعتقادنا في قيمة ما ينظر إليها كقوانين أساسية مطلقة » ونقل عنه أيضا : « إن مبدأ بقاء القوة ومحفوظيتها العالمى المعروف كاد يتمحى ولم يبق منه غير حديث أن هناك شيئا يبق دائما وثابتا . »

وقال أيضا في ذلك الكتاب : « إن النظريات العلمية كانت لا تخلو دائما من أن يختلف فيها وكانت تدرس بعد مدة طويلة ولكن ما كانت تترك مراكرها لمذاهب جديدة إلا بعد تأسيس هذه المذاهب في صورة متينة واليوم ماتت تلك النظريات القديمة أو كادت ولم يتأسس بعد ما يقوم مقامها من النظريات والإنسان الحاضر أسرع في التخريب منه في الإنشاء فوارث الماضى عبارة عن الظلال ، فالآلهة ^(١) والأفكار

[١] يحتمل أن يكون كناية عن زعماء المذاهب العلمية ويحتمل أن يريد به الآلهة الدينية وعلى الاحتمال الثانى فات هذا الفيلسوف الملحد بالرغم من علمه وحكمته أنه إن لم تكن الحسابية اللاأدرية مذهبا حقيقيا للاعتناق فيجب أن يبقى شئ واحد متعاليا عن الانعلاء والانهايا فوق القانيات ويجب أن يكون ذلك الواحد الباقي هو الله . فمن نرد على الفيلسوف هذه النقطة وتتخذ ماعداها سندا ضد الملاحدة المعتزلة يعلمهم القديمة والحديثة ولا يضرنا أنه نفسه أيضا منهم وإنما يضرهم أيام لكون الشاهد ضدم من أنفسهم .

والمقائد ينعجى بعضها إثر بعض وتستحدث إنهدامات وتتراكم انقراض كثيرة إلى أن تحصل مبان جديدة تستند إليها أفكارنا فنحن في عصر تخريب وثورة .

وقال « ريشه » فيما كتبه مقدمة لكتاب « ماكسول » : لماذا لا نعرف بأن العلم الذى نفتخر به عبارة عن الظواهر^(١) ولا ندرك نحن حقائق الأشياء وليست القوانين التى تدير المادة الجامدة أودات الحياة حتى قابلة للتقرب من عقولنا . إن الحجر المرمى إلى الفضاء يعود ساقطا ، لماذا ؟ لقول « نيوتون » بسقوطه بواسطة الجاذبية التى تتناسب مع الكتلة والمسافة ، لكن هذا القانون ما هو إلا بيان حادثة من دون تعريف علما ، وهل يفهم أحد هذا الاهتزاز الجاذب المسقط للحجر ؟ إن سقوط الحجر حادثة عادية لحد أنها لا تثير شيئا من دهشتنا لكنها فى الحقيقة لم يكن لعقل أحد من البشران يفهمها وهو شئ عادى عمومى معترف به إلا أنه غير مفهوم أيضا كجميع الحوادث الطبيعية بلا استثناء ونحن نميش فى حادثات تتعاقب حولنا من دون أن نفهم واحدة منها فهما مطابقا للواقع حتى إن أبسط شئ منها يتضمن سرا غامضا جدا فلماذا تركيب الأدروجين مع الأكسوجين ؟ ومن منا فهم جيدا لفظ التركيب هذا أعنى حدوث جسم ثالث مختلف عن الجسمين بزوال خواصهما ؟ وإذا سئل عالم من علماء الطبيعة ماهى الملة التى تمسك الأجزاء الفردة بعضها مع بعض قطعة من الحديد ؟ يجيب بأنها القوة المسماة بالماسكة ، وإذا سئل ما القوة الماسكة ؟ يضطر إلى القول بأنه لا يعرف شيئا بهذا الشأن . وإذا سئل كيميائى لماذا يمتزج بعض الأجسام مع بعض إذا وضعناها جنبا لجنب ؟ يكون جوابه : بسبب القوة المجهولة التى يعبر عنها بالملافة الكيميائية ونحن لا نعرف ماهى وإنما نحس بعض آثارها »

وقال « هازى بوانكاريه » فى كتابه « العلم والافتراض » : « الحقيقة العلمية

[١] وفى القرآن الحكيم : (يملكون ظاهرا من الحياة الدنيا .. الآية .

في نظر المشاهد السطحي تعتبر خارجة عن متناول الشكوك ، وعنده أن النطق العلمي غير قابل للنقض وأن العلماء إن أخطأوا أحيانا فلا يكون لهم ذلك إلا لأنهم لم يراعوا قواعده والحقائق الرياضية في نظره مشتق من عدد قليل من القضايا البديهية بسلسلة من الأدلة المزهة عن الخطاء وهي واجبة في رأيه ليس علينا فقط ولكن على الطبيعة أيضا .

« هذا هو أصل الثقة العلمية لأناس كثيرين من أهل الدنيا وللتلاميذ الذين يتلقون مبادئ علم الطبيعة ، وهذا جهد فهمهم للدور الذي تؤديه التجربة والرياضيات وهذا هو أيضا غاية فهم كثير من العلماء الذين كانوا يحملون منذ مائة سنة أن يبنوا العالم باستخدام أقل ما يمكن من المواد المستمدة من التجربة .

« ولكن لما تروى العلماء قليلا لخطأوا مكان الافتراضات من هذه العلوم ورأوا أن الرياضي نفسه لا يستغنى عنها كذلك . حينذاك سأل بعضهم بعضا هل كانت هذه المباني على شيء من التانة ؟ وتحققوا أن نفخة واحدة تكفي لجعل عاليها سافلها ، فن الحد على هذا الوجه كان سطحيًا أيضا » أقول فليقرأ الأستاذ محمد إحسان السطحي ! . وقال « وليم كروكس » رئيس المجمع العلمي البريطاني في خطبة له في المجمع المذكور ص ٨ من مجموع خطبه : « متى امتحنا من كشف بعض التناقج المادية للظواهر الطبيعية نبدأ بإدراك أنه إلى أي حد هذه التناقج أو التواميس (كما نسميها) محصورة في دائرة تواميس أخرى ليس لنا به أقل علم ؟ أما أنا فإن تركي رأس مالي العلمي الوهمي قد بلغ حدا بعيدا ، فقد تقبض عندي هذا النسيج المنكسرتي للعالم كما عبر به بعض المؤلفين إلى حد أنه لم يبق منه إلا كرة صغيرة تسكاد لا تدرك » .

وذكرنا فيما سبق قول « أوليولوج » عن « هيوم » إنه كان لا يقبل مذهب المادية معتبرا له إيضاح الأشياء على وجه يبعث على الاطمئنان وكان يشدد ضد الإنكارات التي لا دليل عليها المتعلقة بمسائل فوق قدرتنا ويقول :

« إن تلمَّ حدود قوتنا ذروة الحكمة البشرية فليس من حقنا أن نناقش وجود جوهر للمادة أو الروح وعدم وجوده . ويقول في إرجاع الكائنات وجميع الحادثات على مذهب المادية إلى المادة والحركة : « إن الأشكال التي نشاهدها على وجه الأرض التي هي بمنزلة حُبَيْبة الغبار من العالم يمكن أن تكون عبارة عن نوعين من أنواع الوجودية اللامتناهية والتي لا نستطيع أن نتصورها ، فكما أن الدساسة العائشة في بطن التراب الموضوع في قصرية موضوعة على إحدى روازن بيت من بيوت «لندن» لا تطالع على الحياة الجارية في هذا البلد العظيم ، يحتمل أن لا تطالع على أنواع تلك الوجوديات مع كوننا غارقين فيها » .

ونحن نتمنيا لهذا البحث المسجَّل على عجز الإنسان في علمه أمام عظمة علم الله وعظمة العالم الذي هو مربوب ذلك العلم ، لحد أن لا يكون الإنسان وعلمه شيئا مذكورا ، نريد أن نلخص هنا آراء أجلة فلاسفة الغرب الحائرة في أقرب ما يكون منهم ، وقبل علماء الغرب قال عالم الشرق :

المعلم للرحمن جل جلاله وسواه في جهلته يتضمّن
ما للتراب وللعلوم فإنما يسمى ليعلم أنه لا يعلم

وأنا أقول إن الإنسان الذي يدرك ما يدرك ولا يدري كيفية إدراكه ، لا يكون من حقه أن يدعى المعلم ، فإن علم فلا جرم أن علمه ليس من نفسه وإنما ألقى إليه . ثم أقول :

إن الإنسان ينظر إلى نفسه وإلى ما حوله خارجا عنه قريبا أو بعيدا ، ويدرس هذه الأمور فيحصل العلم من ذلك الدرس والنظر ، ويرى فيما حوله الكثرة وفي شخصه الكثرة والوحدة معا لأنه يرى جسمه متركبا من أجزاء كثيرة ومع هذا فصاحب هذا الجسم واحد لا يتجزأ فيسمى ما يتكرر ويقبل القسمة مادة ومالا يقبل القسمة والتمدد نفسا أو روحا .

وأنت ترى أن عقلاء البشر قديمهم وحديثهم لقي حرج وعناء عظيمين في أمر هذين هل هما موجودان في خارج الأذهان أو أحدهما موجود والآخر معدوم أو هما معدومان ولكننا نزعهمما موجودين زعما مبنيا على الوهم والخيال . وإذا كنا موجودين كما إذا قلنا إن الإنسان مركب من الروح والجسد فكيف يتصل أحدهما هذين الأمرين بالآخر فيحصل منهما فرد واحد من أفراد الإنسان مع كونهما متخالفين ومتباعين لا تجانس بينهما أصلا لكون أحدهما ماديا والآخر معنويا مجردا ؟ وكذا الإدراك الذي يحكم به الإنسان في الأشياء كيف يصل مع كونه غير جسماني إلى جسم من الأجسام فيتمرفه ويحكم بوجوده ؟ وفصلا عن كون اتصال الروح بالبدن وحصول الوحدة الشخصية منهما أمرا عجز عن فهم كلفيته العلماء القائلون بوجودهما ، فإن الماديين غير المترفين بوجود سوى المادة والمادى عاجزون عن إيضاح اتصال الجواهر الفردة « مؤناد » بعضها ببعض وتشكل أى جسم منها مع كونها من جنس واحد مادى ، ثم عن إيضاح كيفية تركيب هذا الجسم منها وذلك الجسم متميزين أحدهما عن الآخر . فإذا السبب في الاتصال بين أجزاء الجسم الواحد والاتصال بين الأجسام ؟ فإن كان بين الجواهر الفردة التى يتركب منها الجسم تجاذب بالطبع فإذا السبب إذن فى أن لا يكون جميع الأجسام جسما واحدا لا يقبل الاقتراق والانقسام بطبعه ما دامت الأرواح المفرقة بين الأجسام ذوى الحياة بعضها عن بعض غير موجودة عندهم ولا الإرادة الإلهية المفرقة بين الأجسام مطلقا ؟ وإن لم يكن بينها تجاذب فإذا السبب فى حصول الأجسام بتركب الجواهر الفردة التى كانت يجب أن تبقى شتانا ولا يتسكون الحياة المنتظمة السماء بالعالم ؟ فجرد هذه الحالة يدفع العاقل إلى الحكم بوجود مفرق بين الأشياء جامع بين أجزاء كل شئ على حسب إرادته ، فهو الذى أنشأ السماوات والأرض . وعقلاء الدنيا عاجزون حتى عن إدراك كيفية إنشائهما مفترقون على آراء ومذاهب فلسفية متباعدة ما بين مُشرق ومغرب . فيفهم من هذا أن منشئ السماوات

والأرض كما شاء ، أنشأ عقول العقلاء أيضا كما أراد ووزعها بينهم كما أراد .

فالماديون الذين ينكرون الله تعالى ينكرون أيضا جميع ما هو غير مادي مثل النفس والعقل ويتمسكون بشدة اتصال هذين الأمرين بالبدن . فالنفس عندهم غير متميزة عن المخ والأدراك عبارة عن الحركات الخفية غير المشهودة لأدق الياف المخ والفرق بين النفوس راجع إلى الفرق بين الأدمغة . أما النفس - وتسمى الروح أيضا - فليست إلا محصلة الميكانيكية المضوية .

ودليل القائلين بوجود النفس ان في كل فرد من أفراد الإنسان شيئا يشعر به ذاته ويقول عنه : « أنا » وهو لا يتغير بمرور الزمان كما يتغير بدنه حتى إن بدنه في حالته الحاضرة غيره بالرة في السنة الماضية فهو ذهب شيئا فشيئا وجاء مكانه بالأغذية بدن آخر مع أن الإنسان في الخمسين من عمره يشعر بأنه عين الإنسان في كهولته وشبابه ولهذا يجازى بأعماله السابقة ولا يقال إنه غير فاعلها . وهذه النفس هي التي تدرك وتريد وتحس بالذلة والألم ، وليس المخ هو المدرك نفسه لكون المدرك واحدا غير متجزى بالرغم من تعدد عناصر المخ وكثرة أجزائه حتى إن في طبقاته القشرية على ما قالوا ألف مليون حجرة وأنه يتغير مع البدن الذي هو من أعضائه فيبلى ويتجدد كسائر الأعضاء فليس هو المدرك الذي لا يتغير وإنما آلة الإدراك فقد شبهوه بالبيان والنفس بالعايز الغنان . فلا شبهة في وجود النفس المعبر عنها «بانا» والتي هي مصدر الإدراك والإرادة ، بل هي أول موجود يتعرفه الإنسان لشدة اتصال الإدراك بها وهي أي النفس والإدراك من جنس واحد غير مادي . أما المادة فبينها وبين الإدراك تناف وتباعد فهي لا تدرك حتى قالوا لا تدرك أيضا أي لا يصل إليها الإدراك لكونهما غير متجانسين .

ومن هنا كان من الفلاسفة من أنكر المادة - وهم متقابلون مع الماديين الذين يشكرون النفس . وإنكار الأولين ليس بأعجب من إنكار الآخرين - قالوا نحن لا نخرج منا ومن شهوداتنا النفسية فلا مادة وراء الروح ولا شيء غير اعتقادنا الراسخ لحقيقة

المادة ووجودها المستمر المتميز . مثلا نؤمن بأن الشمس التي نراها كل يوم هي الشمس القديمة ، لكن اعتبار شهوداتنا المتشابهة شهودا واحدا وهم ، والسائق إلى ظن أن مشهوداتنا هذه لم يطرأ عليها الانقطاع حتى أنها موجودة أيضا في غياب حواسنا هو ذلك الوهم .

ومنهم من إنكر النفس والمادة معا . أما نفي المادة فقد عرفته وأما نفي النفس فقد قيل فيها كما قيل في المادة إن حصول أى معنى حقيقى يتوقف على الانطباع مع أنه لا انطباع ناظرا إلى أى معنى الجوهر فذبح لا نعرف جوهرها جسما أو نفسا .

هذا ، وأكثر من نقلنا قولهم من الفلاسفة في مشكلة اتحاد النفس بالبدن هم القائلون بكونهم ما جوهرين متخالفين . ومذهب البعض منهم « كاسينيوزا » و« لينتر » أن الجوهر واحد وأنه لا منافاة بين طبيعتي النفس والبدن . وعلى هذا لا يظن زوال الإشكال إذ ليس من السهل أيضا فهم تأثير أحد الجوهرين من جنس واحد في الآخر ، قال « كويدر » : « إن ترأى نقل الحركة من جسم إلى آخر [ككرتى بيلاردو] موضعا لنا ، منشأه اعتيادنا الحاصل من مصادفته في كل مكان » وقال « كانت » : « مسألة كيف تكون المقابلة والمناسبة بين الجواهر مشكلة ولا شبهة في أن حلها خارج عن ساحة العلم البشرى » .

وقال « مالبرانش » : « لا الروح تتحد بنفسها مع البدن ولا البدن يتحد مع الروح ولا رابطة بينهما ، والذي يربط أحدهما بالآخر هو الله » وقال : « مادمت لا ترون علاقة رابطة بين حركات آدممقكم وبين الحس الفلانى والفلانى فتنبين المراجعة لقدرة لا تصادفونها في هذين الموجودين . فالله هو الذى يعلم ما تحتاج إليه حركات أعضائنا من الأمور ويقدر على صنعها فأرادته جارية على أن توجد تهيجاتى المعينة عند وجود اهتزازات روحية في دماغى ، وبالأعم على أن تكون عوارض الروح والبدن

ميتناظرين ، ولا تزال تجري . فهذا هو اتحاد الجزئين اللذين رُكِّبنا منهما وهذا ارتباطهما الطبيعي .

وقرب منه، وأبدع ما ذهب إليه « لينتز » من أن اتحاد النفس والبدن مبني على التناسق الأزلي « آرموني پره آنا بلي » فهما متفقان أكثر من أنهما متحدان بمعنى أن الله تعالى قدّر عند خلقهما أن يكونا مستقلين في حركاتهما ومتفقين مما . فلا تأثير من أحدهما في الآخر وإنما توافق تام لا تقل من توافقهما على تقدير تأثير كل منهما في الآخر واشتراكهما بحيث تنتقل كيفيات أحدهما إلى الآخر كما توهمه جمهور الفلاسفة . ومثله « لينتز » بساعتين تدان دائماً في آن واحد وما وتعلنان الوقت الواحد من غير تأثير أحدهما في الأخرى في هذه المية وإنما صنفهما صانعهما على أن لا تختلفا في سيرهما قيد شمرة .

وهذا القانون الذي قال به « لينتز » أعنى التناسق الأزلي غير مختص بالنفس والبدن بل قانون كبير عنده شامل لجميع أجزاء العالم الفردة^(١) في مناسبة بعضها ببعض فلا تأثير ولا تأثر بينها أصلاً لسكون كل منها بسيطاً لا روازن لها حتى تدخل منها أشياء وتخرج ، وإنما حصول أثر الواحد « موناد » في الواحد الآخر بتدخل الله^(٢) على معنى أنه تعالى أراد في تنظيم الأشياء أن يراعى الواحد عند تنظيم غيره وأن يراعى غيره عند تنظيمه فيتوازن الجميع . ومن ثمة قال هذا الفيلسوف : « لو أن أحداً اكتشف جميع مطويات واحد « موناد » لقرأ فيه تاريخ العالم بتمامه ، وإلا فكيف يتشكل كل منتظم أعنى حياة الكائنات من هذه الوحدات البسيطة المستقلة وكيف توضح

[١] إلا أن هذه الأجزاء الفردة التي يمر عن كل واحد منها « موناد » ليست أجزاء فردة مادية بل صورية راجعة إلى القوة .

[٢] يذكرني هذا القانون الذي وضعه هذا الفيلسوف الكبير الألماني قول المتكلمين الأشاعرة باستناد الكائنات كلها إلى الله تعالى من غير واسطة فلا تأثير للأشياء بعضها في بعض ولا لعلية ولا معلولية بينها . ولعل الفيلسوف أخذ من أوضاعه وإيضاحها بديها .

النظم الجزئية في داخل ذلك النظام الكلى ؟ وهذا ما سماه التناسق الأزلئ « أرمونى بره أنا بلى » ورجحه على ما ذهب إليه بعض المتأخرين من نفس العالم السكليه المبتملة لنفوس الوحدات .

أقول والذين قالوا بنفس العالم السكليه اختاروها لتتنسئ له الوحدة الجامعة لشتات كثرته كما تسنت للإنسان بنفسه على الرغم من كثرة أجزائه البدنية فيستقل العالم بنفسه هذه فى مشيته المنتظمة . ولم يختره « ليبنتز » لأن العالم لا يستغنى بنفسه الجامعة لشتات كثرة أجزائه عن الله كما لم يستغن الإنسان . وبعد أن كان الله موجودا فهو الكافى لتنظيم العالم بالطريق الذى ذكره الفيلسوف أعنى وضع قانون التناسق الأزلئ من غير حاجة إلى القول بنفس العالم السكليه التى لا دليل عليها سوى حاجة العالم إلى الانتظام بين أجزائه .

وقال « داويد هيرم » : كل إنسان يتوهم له نفسا بسيطة متحدة فى ذاتها يعبر عنها بقوله « أنا » مع أن شهوداتنا متميزة قابلة للتفريق ، فكيف يرتبط بعضها مع بعض ويحصل منها « أنا » المتحد ؟ وتوضيحه أن الذاكرة تعيد لنا خيالات إحساساتنا الماضية فتتشكل منها سلسلة ، وتدور الذاكرة بسرعة على حلقات هذه السلسلة بفضل الاعتماد وينجر الأمر إلى أن يرى لنا تتابع الأجزاء المتميزة كأنها ملتصمة الأطراف بعضها مع بعض ، بمنظر السكل المتصل ، وتمتد السلسلة المركبة من الأجزاء الماضية والحالية إلى جانب المستقبل أيضا قبل وقوعه ، فاللذة والألم الحالىان كما يرجعنا إلى أمثالها السابقة يُرئيانى أيضا ماسيقع منهما بعد الآن . فمع كون « أنا » مجموعة شؤونات باطنية يرى بتأثير قوانين الخيلة كأنه جوهر بسيط ، ويرجع اعتقاد أن روى موجودة أيضا - فى حين أنها لم تحس ولم تدرك ولم تشعر بنفسها - إلى اعتقاد إمكان دوام هذه الحالات .

أقول لقد أبدع هذا الفيلسوف الذى لا ينقص ذكاءه الواسع غير هداية الله إلى

الحق ، في تصوير الوجود بل أظهر الوجودات وأبهرها على صورة المدوم . وكنت نقلت قوله هذا من قبل في مقدمة الكتاب (٤١٩ - ٤٢٠ جزء أول) وقلت : فكأن « هيوم » اعتبر « أنا » كالحركة بمعنى القطع المعروفة في كتب المتكلمين والتي لا وجود لها في الخارج . فإن الحركة كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى مستمر لا يجتمع مقدمه في مؤخره ، وبها يحصل الجسم في حيز بعد أن كان في حيز آخر وتسمى الحركة بمعنى التوسط وحقيقتها أمر واحد متصل في نفسه منقسم بحسب الفرض على قياس المسافة والزمان . وقد تطلق الحركة على ما يتوهم من الكل المتصل الممتد بين المبدأ والمنتهى وهى الحركة بمعنى القطع . ولا وجود لها في الأعيان لأن المتحرك نسبة إلى المكان الذى تركه وإلى المكان الذى أدركه ، فإذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الأول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان في الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معاً على أنهما شيء واحد .

ثم قلت ويرد على « هيوم » أن في كلامه اعترافاً بوجود الذاكرة التى تنسج من الشهودات سلسلة حلقاتها ملتصمة الأطراف والتي تبقى بعينيتهما إلى آخر الحياة فتكون الذاكرة هى المعبر عنها « بأنا » عنده إن لم تكن هى الروح^(١) وهو خلاف المفروض على مذهب « هيوم » الذى لا يعترف بوجود أى شيء لكونه حسبانيا مؤسس الحسابية الأخيرة في الغرب .

وواقعته أى « هيوم » على هذا رأى « استوارت ميل » ثم اعترض على نفسه قائلاً : يجب إما أن يكون « أنا » أعنى الروح شيئاً غير سلسلة الإحساسات وإمكان

[١] ويكون نزاعه مع متبني الروح نزاعاً نظرياً .

الإحساسات ، أو يُقبل كون ما فرض عبارة عن سلسلة الإحساسات قد يشعر بنفسه حال كونه سلسلة !

ومنشأ إنكار « هيوم » معنى « أنا » المتحد وإرجاعه إلى سلسلة الإحساس الخيلة ، كونه من التدريبيين الذين قال عنهم « پول رانه » في المطالب والمذاهب : « إن المذهب التدريبي ينتهى إلى الحسابية اللأدرية » فأصحاب هذا المذهب الصادقون في مبادئهم كالفيلسوف هيوم يشكّون حتى في وجود أنفسهم لعدم ثبوته بالتجربة والملاحظة و « أنفسهم » التى يشكّون في وجودها شاملة لأرواحهم وأبدانهم معاً . يُعلم ذلك مما ذكرنا عنهم في هذا الكتاب وإن كنا اقتصرنا الكلام هنا على الروح التى يتصدها الإنسان إذا قال : « أنا » ، أكثر من غيرها .

أما مذهب « كانت » في هذا المقام فلا يبعد عن مذهب « هيوم » وإن لم يكن هو من الحسابية الأخيرة التى يترجمها « هيوم » بل من معارضى الحسابية إلا أنه غير مقلت من أساس التدريب المتخى إلى الحسابية وهو من الفكرين « ايده آليست » الذين لا يعترفون بوجود الأشياء في خارج الأذهان لعدم انفعال كيفية اتصال الذهن بالخارج واحتياز الإدراك منه إليه . فعلى هذا الأساس لا يعترف « كانت » بوجود « أنا » أيضاً كما لا يعترف بوجود « لا أنا » أى العالم الخارجى الشامل لبدن الفيلسوف نفسه ، فهو يتفق في النتيجة مع « هيوم » في عدم الاعتراف بوجود الأرواح والأجسام في الخارج ويقول :

« أنا » الذى في وجدانى شأن من الشؤون الذهنية فلا يصح أن ينتقل منه إلى « أنا » ذى الشأن ويحكم بوجوده وإنما يصح وجود ما يتصور موضوعاً يقوم به الإدراك والشك والإرادة على أنه متصور في الذهن لا على أنه موجود في الواقع . فكأن « كانت » لا يسلم بصحة قول « ديكارت » : « أشك فأدرك فأنا إذن موجود » الذى قضى به على الحسابيين الشاكّين ، بسلاهم أنفسهم أى الشك ،

فيقول « كانت » جوابا عن هذا : إن الشك الذى هو نوع من الإدراك أى إدراك متردد بين أمرين إنما يحصل فى الذهن فيلزم أن يكون صاحب هذا الإدراك موجودا فى الذهن لا فى الخارج .

وأنا أقول من الطريف جداً أن يسقط « كانت » الفيلسوف الكبير المعروف بتشكيكاته فى أدلة وجود الله العقلية ، إلى درك الشك فى وجود نفسه . ثم أقول إن الفكرة الراسخة فى « كانت » أنه لا يعترف بوجود ما عدا الشؤون والشهودات التى تتصل بها التجربة مباشرة فيعترف بالشأن ولا يعترف بذى الشأن ويعترف بالشهود ولا يعترف بالمشهود ولا الشاهد . هذا هو منشأ اعتراضاته على وجود الله وعلى وجود نفسه فيعترف بالشك والإدراك الذى يتضمنه الشك بالإرادة على أن كلا منها حادثة نشهدها ، ولا يعترف بالمشك والمشكوك فيه والمدرک بالكسر والمدرک بالفتح والمريد والمراد بناء على أننا لا نشهد هذه الأمور إلا بقدر أن الشهودات المذكورة المترفة بها تتعلق بها لكن هذا التعلق لما حصل فى الذهن ولم يجاوزه إلى الخارج لم يجاوز ما لزم أن تكون متعلقات الشهود موجودة فى الذهن .

ويرد عليه أن الإدراك مثلا الذى هو حادثة تحصل فى الذهن لاشك فى أنه امر واقعى لا يقتصر على أنه موجود ذهنى وإن كان محل حصوله الذهن وحصوله فى الذهن هو طريق حصوله فى الواقع لأن الإدراك لا يحصل إلا فى الذهن ولا أحق لإسم الوجود الحقيقى من وجود الشئ فى محله اللائق به ، فيصح إذن اعتبار الإدراك الحاصل فى الذهن موجودا عينيا أيضا لا موجودا بالنسبة إلى ذهن المدرک فقط ، وإلزام أن لا يكون حصول الإدراك فى الواقع وقد فرضناه واقعا . وناهيك فى لزوم كون الإدراك والتصور أمرا واقعا عندنا وعند « كانت » أنه شأن من الشؤون التى لا موجود فى الواقع عنده غيرها ، بل هو أول الشؤون المحررة للإنسان . فإذا ثبت كون الإدراك أمرا واقعا لزم وجود المدرک أيضا فى الواقع سواء كان هذا المدرک النفس أو الذهن لأن الإدراك

يحتاج ضرورة إلى ما يقوم هو به. وقد أنطق الله « كانت » فاعترف بوجود ذهن من حيث لا يشمر^(١) حين قال : « وإنما يصح وجود ما يتصور موضوعا يقوم به الإدراك والشك والإرادة على أنه متصور في ذهن لا على أنه موجود في الواقع » وإذا كان كل شئ موجودا في ذهن لا في الواقع فأي ذهن وهل هو أيضا في ذهن لا في الواقع ؟ واعترافه بالذهن من حيث لا يشمر اعتراف منه بالمدرک الذي أنكره عند ما أنكر « أنا » أعني النفس .

فالذي لا مندوحة لأي منكر أو بالأصح لأي غير معترف ، عن أن يعترف به : وجود الإدراك في الواقع ووجود المدرک أيضا فيه بضرورة وجود الإدراك . أجل لا يلزم من وجود الإدراك في الواقع وجود المدرک (بالفتح) فيه وإنما يلزم وجوده في ذهن . وكل ما يقال عن الموجود الذهني مقابلاً للموجود الميئي فهو عائد إلى المدرکات (بالفتح) لا إلى الإدراك والمدرک (بالكسر) « فأنا » المدرک (بالكسر) موجود في الواقع دائماً مع الإدراك كما قال « ديكارت » : « أدرك فأنا موجود » و « أنا » المدرک (بالفتح) موجود في ذهن^(٢) . إلا أن « كانت » التمس عليه المدرک والمدرک فظن أن « أنا » المدرک بالكسر لا يوجد إلا في ذهن مثل « أنا » المدرک بالفتح وكان غلطه هذا الفاحش وكذا غلطه الأخش في ظن كون الإدراك موجودا في ذهن فقط كما نهينا عليه من قبل أيضا لا موجودا في الواقع ، انتقام العقل منه جزاء انتقاده العقل المحض في كتابه المسمى به . وإنى أرجوا الدقة الزائدة من القارئ في فهم أمثال هذه النقاط .

[١] مع أنه ليس من نوع الشؤون ولا المفهومات .

[٢] وليس معنى قولنا هذا أن المدرک (بالفتح) لا يكون موجودا في الخارج بل إن كان موجودا فيه فلا يكون ذلك لاستلزام وجود الإدراك وجوده فيه كما استلزام وجود المدرک (بالكسر) ومنها الفرق بين المدرک والمدرک في هذه المسألة أن المدرک بالكسر الذي لا وجود له في الخارج بل في ذهن فقط لا يكون صاحب الإدراك الذي هو أمر واقعي .

وهذا كلام هام في الدفاع عن قول ديكارت القيم : أشك فأدرك فأنا موجود ...
كلام عن إدراك الإنسان الموجود في ذهنه وفي الواقع معا واستلزامه وجود
المدرَك أيضا في الواقع . أما الإدراك العظيم الذى نشاهده في شؤون العالم والذى هو
دليلنا الموصل في دليل العلة الغائية إلى صانع العالم العلى الكبير الخبير ، فوجوده في الواقع
ووجود مدركه (بالكسر) سبحانه وتعالى أظهر من وجود الإدراك الخاص بالإنسان
في الواقع ووجود مدركه (بالكسر) فيه . إذ لا محل لاحتمال أن يكون ذلك الإدراك
العظيم المشهود محمول الذهن الإنسانى فقط من غير وجوده في الواقع كما في الإدراك
الأول فيتردد في استلزامه لوجود مدركه (بالكسر) في الواقع بناء على الفاظ المذكور
الناتئ من التباس المدرَك والمدرَك على المتردد .

لكن الفيلسوف « كانت » كما يشهد العالم فيعترف بالشهود ولا يعترف بالشهود
أى العالم ومن أجل هذا لا يستدل على وجود الله من وجود العالم ، فكذلك يشهد
نظام العالم فيعترف بالشهود ولا يعترف بالنظام المشهود ولا بالإدراك العظيم الذى دلّ
عليه هذا النظام حتى يعترف بواسطة وجود النظام بوجود الناظم وبواسطة الإدراك
بوجود صاحب الإدراك جل شأنه .. فيسدّ على وجهه أبواب الاستدلال على وجود الله
من طريق العقل النظرى .

هذا ما يرد على « كانت » من ناحية كونه تدريبيّا يعترف بالشؤون من غير اعتراف
بذويها . وما يرد عليه من ناحية كونه فكريّا قائلا بكون العالم محمول إدراكنا
أنه إن كان للعالم وجود فليس الله موجدّه ومنشئّه وإنما منشئّه الإنسان بإدراكه ،
ألم يقل هكذا فهتف به عقلاء الغرب والشرق الجدد !!

ونحن على الرغم من عظمة مركز هذا الفيلسوف عند المتقنين المصريين نمد السد
الذى أقامه بين عقله النظرى وبين الاعتراف بوجود الله الواجب الوجود والذى هو
من آثار قدرة الله وحكمته اللتين بهما يُضل من يشاء ويهتدى من يشاء ، عيبا على الرجل

متغلبا على عظمة مركزه . فليُنظر المفتونون منا بالغرب وبمقول علمائه كيف تضل هذه المقول البعيدة النظر في أمور الدنيا فتقف جامدة ولا تتقدم خطوة فيما لم يأذن به الله أن تصل إليه من المسائل الإلهية ؟ فعلمناؤهم الماديون تملكون حالتهم في الجود على المحسوس من غير اعتراف بما وراءه ، وعلمناؤهم المعنويون ليسوا خيرا من ماديهم لكونهم مضايين بما أصيبوا به من داء التجربة التي أصبحت غلا على عقولهم بدلا من أن تكون عوناً ودليلاً . فإذا كان الماديون أنكروا ما وراء المحسوس وحطوا من قيمة العقل وإدراكه فالمعنويون قصرُوا عنايتهم على الإدراك وأنكروا ما وراءه فأنكروا المحسوس ، بل أنكروا المدرك والمدرك في خارج الإدراك .

وهنا انتهينا عن أقوال منكرى النفس والمادة وتمحيصها . والقائلون بوجودها حاثرون في إيضاح كيفية اتصال النفس بالبدن واتحادهما ، ودورها في البدن ليس كدور الربان في سفينته بل أشد اتصالاً منه بها كما قال « ديكارت » . وبمضهم يرجح القول بأن البدن في النفس على القول بأن النفس في البدن لأنه تحت تأثيرها . وعلماء الإسلام المتكلمون بقواون عند إفادة هذا المعنى إن اتصال الروح بالبدن اتصال تدير وتصرف لا اتصال الحال بالحل . ويقول بعض الفلاسفة بتأثير كل من الطرفين في الآخر ، والبعض الآخر بدم التأثير من الطرفين ، ومنهم الفيلسوف « ليبنتز » الذي ذكرنا مذهبه في شكل القانون العام المسمى بالتناسق الأزلي . وكل من هذه الأقوال والمذاهب لا يمد إيضاحاً لاتحاد النفس والبدن أى اشتراكهما بحيث تحصل من هذين الأمرين المتباعدى الماهية جدا وحدة شخصية بسببها لا يميز من يشير إليهما بينهما .

وقال « سنت أوجوستن » : « يعترف العلماء بمعجزم عن إيضاح اتصال النفس بالبدن ، فالإنسان كالجوهر الثالث المركب من الجوهرين المتخالفين .

وقال « ديكارت » : « لا يكلمنا عن قدرة الروح غير الجسمانية على تحريك الجسم ، أى استدلال أو تمثيل مستخرج من الأشياء ، إلا أن تجاربنا البديهية تُربها

كل يوم ظاهرة وواقعة . فينبغي أن نفهم جيدا أن هذه من الأمور المألوفة بالذات وأنه متى حاولنا إيضاحها تنتهى إلى إغلاق المسألة .

وقال « لينتز » : « كنت أظن أنى دخلت الباب لما قررت ماهية الجوهر ، لكنى أصبحت كأنى وقعت فى البحر عند ما خضت التفكير فى اتحاد النفس مع البدن لأنى لا أجد واسطة لإيضاح أنه كيف يكون ممكنا إيصال البدن شيئا إلى النفس أو النفس شيئا إلى البدن ، وكيف تكون صلة جوهر بجوهر آخر مخلوق بحيث يجرى بينهما التبليغ والتبلغ ؟ ثم راجع الفيلسوف فى إيضاح هذا الاتحاد قانون التناسق الأزلى كما سبق بيانه وتثيله بساعتين صنعهما صانعهما على أن لا تختلفا فى سيرهما قيد شمرة ! لكن الاتفاق غير الاتحاد .

وقال « أولز » : « الاتحاد الصميمى بين البدن والنفس ، الذى هو كنه الإنسان لا يزال يبق فى الفلسفة منهجا غير قابل للإيضاح .

وقال « دوبووا رايونند » : « ما القوة وما المادة وكيف يكون الإدراك ؟ كل ذلك مممى لم يحل . والحل الوحيد للمذهب الطبيعى : لا أدرى ! » .

هذه أقوال علماء الغرب فى أقرب مسألة إلى الإنسان ، فقد رأيتهم لا يفترّون بملومهم ، بل لا يقيمون لها مثقال خردلة من الوزن . وإنى أطنبت شيئا فى بيان الحدود التى ذكروها لملومهم كى يراها جهال الشرق المصريون الذين طاشوا تبججها بتلك المعلوم التى ليست لهم فتحدّوا رسل الله وأديانهم وممجزاتهم ... يروها فيستحيوا . ولأذكر مرة ثانية شدة إعجابى بقول « هيوم » الفيلسوف الحسابى المروف : « إن تعلم حدود قدرتنا ذروة الحكمة البشرية » ولنقرأ مع القراء مرة ثانية قول عالم الشرق وأظنه الزمخشري :

المعلم للرحمن جل جلاله وسواه فى جهلته يتنمّم
ما للتراب وللعلوم وإنما يسى ليعلّم أنه لا يعلم

وقوله « ما للتراب وللملوم » يشير إلى غموض مسألة اتحاد النفس الناطقة مع البدن الذى ليس من شأنه الإدراك .

نعود إلى ما كنا فيه من دليل العلة الغائية على وجود الله .

ومن أهم دلائل العلة الغائية ما يسمونه السوق الطبيعي الذى يسود قانونه فى الحيوانات والذى يعزوه منكرو العلل الغائية إلى التعليم والتعلم التابعين للذكاء ، لكن القضاة مثلا مع كونها أغبى الحيوانات تنشئ لنفسها فى الماء بيتا وطرفا وأسدادا . وقد أخذ بعض الناس أفراخا منها ونشأها فى بُعد عن آبائها وأمهاتها وجعلها فى قفص لثلاث تحتاج إلى إنشاء البيوت ، ثم لما وضعها فى الماء عادت إلى الإنشاء فن علمنا ذلك ؟ وهى لا تظهر قدرة فى غير هذا الفعل . فالسوق الطبيعي يكون أثره خصوصيا ويكون أثر الذكاء والتعليم عموما . فالقضاة التى تبنى بيتها والطيائر التى يبنى عشه يعملان بسوق طبيعي لكن الكلب يتبع صاحبه بالذكاء والتعليم .

ويقال أيضا لمنكرى السوق الطبيعي : من علم الطير الإكباب على بيضها لتدفئتها اللازمة للإفراخ ، ومن أخبرها أن البيض تُفرخ إن اكبت عليها خمسة عشر يوما ؟ وهو فعل متعب جدا لا تحتمله لو لم يدفعها إليه دافع فطري . وتمليله باليول الإريئة المتقلبة إليها من أسلافها يذهب بالإشكال إلى الماضى البعيد ولا يحله ، إذ يقال فن علم الأول ؟ ثم كيف تحل المسائل المتعلقة بتشكيل الفرخة فى جوف البيضة وهل البيضة أيضا تعمل على طريق الوراثة ؟ فن ألقى البذر فى وسطها ومن أنشأ منه مخلوقا من نوع الأب والأم وهما له غذاءه من « الألبومين » ليتغذى به ما بقى فيها ولا يتمجدل الخروج منها لكونه ضميما لا يعيش فى الخارج ؟ حتى إذا تم تشكله وانفجر جناحه ورجلاه وارتفع رأسه من صدره فهذا أوان خروجه من سجنه ، فعنده ينقر جدار السجن ويخرج منه ، فن علمه ذلك ؟ فهذه حادثة الفطرة البسيطة البليغة . نخالق العالم الأعظم

أعطى الجنين من القوانين ما يحفظه والذي يجري في الكائنات من الأجزاء الفردة إلى الأجرام العلوية كله مثل هذه الحادثة لا أصغر منها ولا أكبر ولا أدل على قضاء حاجتنا العلمية .

لصاحب البصر ، كما قال « پول ثانه » أن يكتب مجلدا ضخما في بصيرة الطبيعة أما معنى مقصود غير المصادفة المجردة ؟ في كون أعجز الأنواع الحيوانية عن الدفاع عن نفسها وأكثرها ممرضا لخطر الموت ، أكثرها تناسلا وتوالدا كاللدجاج والحمام وكون سباع الطيور عُمما بالنسبة إليهما ، أما مقصد في تزيين المخلوقات المحرومة من قوة الدفاع بأنواع الجبال الجاذب وفي كوننا محبولين على شفقة ومحبة زائدين للأطفال التي لو تركت على حالها بعد ولادتها من غير مساعدة منا لما عاشت يوما أو يومين ؟ ^(١)

أما النحل فهو كما قال « غاستون بونيه » من أعضاء الأكاديمية الفرنسية يُمثل أفضل نموذج لقوانين دولة اشتراكية ، وليس فيها محبة ولا صداقة ولا رحمة ولا مواساة .. يضعّى بكل شيء لمصلحة الهيئة الاجتماعية وإدامتها بالسمى الدائم : فلا حكومة ولا رئيس ، وإنما فيها أمن وانتظام وإطاعة من غير تابعة . فالأمة تطيع إطاعة مطلقة لأوامر تصدر من لجنة الإدارة وتبديل على حسب المعلومات التي تجي بها الطائفة المرسلة للكشف في كل صباح ، والأفراد التي تُبعث بأمر معين تمتثل له حرفيا . فإن بُعثت للبحث عن حوض ماء فلا يكون منها أدنى التفات إلى المواد المسلية ولو رُشّت على

[١] تذكرت هنا ما فاتني ذكره في الفصل الثاني عند الكلام على نظرية « دارون » وهو أن ولد الإنسان لا يقدر على المشي قبل مضي عام أو أكثر على ولادته ويدوم عجزه عن قضاء حاجاته بنفسه فيحتاج إلى المساعدة والحضانة مدة سنتين ، في حين أن ولد القرد يمضي يوم ولد ويستغنى عن المعاونة بعد أيام قليلة . وذلك مزلة كان اللازم أن يرثها الإنسان من سلالة القرد بمقتضى قانون الوراثة والانتخاب الطبيعي .

طريقها رشا . فدستور مملكة خليات النحل غاية كمال لمذهب الاشتراكيين قد تحققت فعلا .

وفي كتاب « الأفكار والمقائد » للفياسوف « جوستاف لوبون » أن بعض الحشرات على ما ذكره « بلانشار » و « قابر » من علماء العلم الطبيعي ، إذا قربت ولادتها وكانت أولادها الصغار لا تتغذى إلا بلحم طرى ، لا تقتل صيدها بل تجمله مفلوجا بضربة شوكة . وهذه عملية تصيب على العالم بعم التشریح ، فمن علمها ذلك ؟ وفي ذلك الكتاب أيضا « أن الأفعال التي تصدر من حشرات البدن المنوعة بدون أى نوع من أنواع الشمور لا تنطبق على أى صفة أو ماهية للضرورة الميكانيكية . وهي تتبدل وتتوحد على حسب الحاجات اليومية ، فترى أشبه شئ بما يقع تحت إشراف عقل يختلف اختلافا شديدا عن عقولنا ويكون أكثر منها أننا من الخطاء » .

وفيه أيضا « أن المنطق البيولوجي الذي ابتدعناه لا يُعدّ إيضاحا البتة ولكنه على الأقل يتضمن فائدة القول بلزوم إنقاذ أفعال الحيوانات من دائرة شمول هذه القوى العمياء التي يسمون لها فيها » .

وقال « شارل ريشه » « إنى مقتنع مطلقا بعدم إمكان أطراح الملل الفائية عن علم التشريح وعلم الحيوانات وعلم وظائف الأعضاء . وإنى عند ما أرى الوسائط الدقيقة القوية التي أعدتها الطبيعة لبقاء النوع ، لأستطيع أن أفرض كون هذه الميكانيزمات التي هي في غاية الانتظام والاتزان آثار مصادفة ، بل أرى فيها إرادة مقررّة كالغرض الخفي الذي يتضمن السعي من وراء الحصول على نتيجة معينة » .

إن الفكر البشرى إن يبرح التفتيش عن معاني المناظر النصوبة أمام الأعين . فتأويل المطابقات المشهودة في الطبيعة بإرجاعها إلى الأفعال المتنوعة للحجرات الفلانية وإلى خواص المناظر أو إقامة شرائط الوجود مقام الملل الفائية تملصا من الاعتراف بها كما يفعله أصحاب الفلسفة الإثباتية قائلين : « لابقاء لأى موجود بدون شرائط

تجمله ممكننا ، فهو يوجد عند حصولها ، فتوافق الأعضاء مع الوظائف شرط ضرورى لوجود أى موجود ، لا علامة لوجود صنعة تدبره وتعيّنه إلى أن يوجد » - لا يكفى في إثبات عدم كون هذه الميكانيزمات آثار صنعة موجهة إلى مقاصد مخصوصة . أجل ، قيام شرائط الوجود لازم لوجود الموجود ولكن من الذى يقيمها ؟ فهى غير مضافية للغائية بل مستلزمة لها لأنها هى التى تُجلى الغائية .

ثم إن لفظ « السوق الطبيعى » غير مطابق لتام الحقيقة ، ففيه شائبة إنكار الغائية باعتبار وصف السوق بالطبيعى الذى يتم على عدم وجود السائق^(١) وإن كان الاعتراف بالسوق اعترافا بالسائق أيضا ، وإلا فكيف تكنس المادة العاطلة شكل النبات والحيوان والإنسان وكيف تحصل منها هذه الأعضاء التى تقوم الوجود الحى وتحافظ على حياته مدة طويلة ؟ ثم كيف تحدث المادة العاطلة في نفسها فكرة إنشاء الأجهزة التى تجعل ذلك الوجود الحى في مناسبة دائمة مع أشياء تباينه ، وبأى مصادفة غريبة تشكّلت هذه الأجهزة لتأسيس مناسبة الحواس بالأشياء ونيطت بدماع يأمر وحده ويدرك ويفكر ، لماذا وقعت هذه التشكلات بهذا الحد من الإجابة والإيقان ولماذا لم يظهر العالم في شكل مجموعة أغلاط ؟ والجواب على جملة هذه الأسئلة بقانون الاصطفاء الطبيعى جواب مشوب أيضا بالتسليم بورود الاعتراض لكونه قراراً من تعبير إلى تعبير واستلزام الاصطفاء - لكونه نسبة بين المنتسمين - وجود المصطفى كما يستلزم وجود المصطفى والاصطفاء محال بدون اجتماع هذين الطرفين . لكن الاصطفاء الطبيعى يقصد به وقوع الاصطفاء بدون مصطف وهو المحال الذى ذكرناه والطبيعى صفة تتناقض مع موصوفها في تعبيرى « السوق الطبيعى » و « الاصطفاء الطبيعى » فإن كان

[١] ولذا لم يجب هذا اللفظ « جوستاف لوبون » قبله إلى « المنطق البيولوجي » كما سبق قريبا .

اصطفاء أو سوقا فلا يكون طبيعيا أى من غير فاعل وإن كان طبيعيا أى من غير فاعل فلا يكون اصطفاء أو سوقا .

فالحق أن ملاحظة الماديين والطبيين والإثباتيين ، وإن شئت فقل الوضعيين في اضطراب عظيم من القول عند تفهيم الإله الخالق لهذا العالم المشهود ، فهم يقولون نحن لا نعرف بوجود إله لا تصل إليه حواسنا وتجاربنا . والحال أنه يفادى به العالم المحسوس بجميع أجزائه من أكبر كبارها إلى أصغر صغارها ، بوجودها المحتاج إلى الوجد ونظامها المتوقف على الناظم ، وباستمرار ما يستمر منها المحتاج إلى المسك المبقي وبتغيير ما يتغير منها الدال على وجود الغير لأن كل حادثة لابد لها من علة . فإذا أراد الملاحظ أن يقول بصفاة لا صانع لها وبأفعال مدهشة من دون فاعل عصاه لسانه وكذبه نفسه فيقول السوق الطبيعى أو الاصطفاء الطبيعى أو الانتخاب الطبيعى أو التكل الطبيعى أو القوانين الطبيعية . ومن أين للطبيعة بمعنى طبيعة المادة المجردة من كل ما يديرها ويدبرها ، السوق والاصطفاء والانتخاب والتكل والقانون التى ينبىء عن السائق والناخب والمصطفى والمكمل وواضع القانون ؟ حتى إن إمام الملاحظة المتأخرين « بوختر » لألمانى تلبه لبعض هذه المناقضات فقال فى الفصل الثامن من كتابه « القوة والمادة » : « إن تعبيرهم بالقوانين الطبيعية ليس على حقيقته وإنما هو كناية عن الضرورات التى تربط الأشياء والحادثات بعضها ببعض وعن خواص المادة وحركاتها » وما ذكره من الضرورة فهى ضرورة الحق الذى لم يكن فى جانب الملاحظة فيضطرهم فى تفسير الكائنات إلى التكل بكلمات تناقض مذهبهم وتنقضه . أما بيانه لتلك الضرورة بالى تربط الأشياء بعضها ببعض إلى آخره فلا يدفع الإشكال عنه لأن الربط والخاصة والحركة تحتاج إلى فاعل رابط ومخصص ومحرك كما يحتاج القانون إلى واضعه . وترام يدون حركات المادة وتقلباتها إلى حركات ميكانيكية ليستغنوا عن مؤثر تلك الحركات والتقلبات لكنك قد عرفت فيما سبق أن الحركات الميكانيكية

إن ظهرت بمظهر حركات . مستغنية عن الفاعل المؤثر فهي في الحقيقة أحوج إلى المحرك من سائر أنواع الحركة لاحتياجها إلى مخترع الماكينة وصانها ومدبرها الذي يحدث فيها الحركة الأولى . فإن احتاج غيرها إلى فاعل واحد وهو المحرك فهي تحتاج إلى ثلاثة فاعلين

فصفوة القول أن أبواب التعبير مسدودة على السنة الملاحدة كباب الهداية المسدود على قلوبهم إلا تعبيراً واحداً يكون بكلمة « المصادفة » كلمة العجز عن إيضاح ما وقع في الكون وما يقع . فليس من حقهم ومن مصلحتهم أن يستعملوا غير هذه الكلمة وغير هذا التعبير . إلا أنهم كلما أحسوا بقصور هذه الكلمة وعجزها الذين لا يُكتفان إزاء نظام العالم المشحون بالمعاني الدقيقة والأمرار العميقة لاسيا الكائنات الحية فلجأوا إلى كلمات وتعبيرات أخرى يرمون بها إلى إيضاح ذلك النظام وتأويله مع الاهتمام بتزييله عن سماء دقته وتطيين شموسه بطين المادية العادية ، لا ينقاد لهم الرمي فتفضحهم العبارات وتنمكس عليهم الكلمات ؛ ففي حين أن « كانت » يقول : « يود رجل الخير أن يكون الله موجودا » يتمنى أولئك الملاحدة أن لا يكون الله موجودا بالرغم من كل ما يدل على وجوده دلالة لا قبل لهم بإنكارها . وإذا قيل لهم من الذي بنى السموات والأرض وجعل الليل والنهار آيتين فحأ آية الليل وجعل آية النهار مبصرة ، ومن مالك هذا الكون الفخم المتصرف فيه والمهيمن عليه وفاعل هذه الأفعال التي يتضمنها ؟ فإذا قيل لهم هكذا وشق عليهم الجواب بأن المصادفة بنت السموات والأرض وأوجدت ما فيها من الإنسان والحيوان والنبات والبر والبحر والجبال وفعلت كل ما في الكون من الأفعال العظيمة المنتظمة ، قالوا بنتها الطبيعة وفعلتها الطبيعة ، ومرادهم أنه لا فاعل هناك ولا بان وإنما هي مبنية من نفسها ومفعولة من نفسها . وليس مرادهم أن الفاعل هو المفعول نفسه للزوم تقدم الشيء على نفسه^(١) لو كان باني

[١] كما قال « أرسطو » في دليل المحرك الأول باستعالة كون الشيء فاعلا ومفعلا معا

بالنسبة إلى فعل واحد بعينه .

السموات هو السموات نفسها. وبأن الأرض هو الأرض فيكأنهما موجودتان قبل وجودهما لبناء أنفسهما بمعنى قولهم إذن « فعلتها الطبيعة » الذي يبنى عن وجود الفاعل مع كونه غير موجود، أن فاعلها عدم الفاعل ! فهم ينفون الله وفعله في الكائنات ويمترفون بفعل الطبيعة أى بفعل فاعل هو عدم الفاعل ، ثم ترام يعزون إلى هذا عدم كثيراً من صفات الله مثل العلم والإرادة والقدرة كما نبه عليه « كارو » في كتابه « المذهب المادى والعلم » قال : « إن الموسيو « فلورانس » لفت بحق إلى المغالاة لحد أن تجعل الطبيعة التى كانت عبارة عن لفظ شخصا موجودا فيُظن أولاً أنه يتكلم بكلام من قبيل المجاز والاستعارة ثم يُجمل هذا المجاز والاستعارة فـسـكـرا ومذهبا بالتدريج فيُمرى إلى الطبيعة الميل والإرادة والدوق والانتخاب والترتيب والتركيب والسمى فيُعظم شأن الطبيعة بين أمحباب الأفكار المادية وتُثري بصفات منتصبة من الله .

« يتحدثنا « بوختر » الذى هو أحسن مادي إيقانى لهذا الزمان عن فعل الطبيعة في حصول الموجودات المصنوعة في حين أنه يراه منافيا لخطة الخلق والتكوين من عند الله ويحدثنا هذا الرجل الواقف على آخر دور الاستحضار الكبيرة للكائنات عن أن الطبيعة تأبى قبول شئ مصنوع دفعة وإنما يقبل ما يولد ويتشكل وسيحدثنا في نقطة من كلامه بشأن جرثومة العين الموجودة في الحيوانات العمى بفار « ماموت » عن اندفاع الشكل الموجود قديما في الطبيعة ليفتح طريقا لنفسه من دون مراعاة خطة ومقصد . لكن هذه الطبيعة المعطية للمادة اندفاع الشكل الموجود منذ القدم يلزم أن تكون شيئا غير المادة لكونها تدبرها وتمطيها نية دائمة أن لم تعطها عقلا . وقد قال « مولسكوت » في خطبة ألقاها عند افتتاح دروسها في « تورين » : لا تحسبوني أعمى لحد أن أبخل بأقصد على الطبيعة .

« وهذه التخبطات اللسانية اللامنتطقية التى تسفر من مشكلات المذهب الطبيعى أذيت وأعلفت بأسلوب شديد من جانب الكيميائى الشهير « شورول » وقيل بحق :

« نحن لا نفهم الفكرة الزائفة للذين قالوا بالطبيعة محاولة لإخراج الله والحكمة الإلهية من اللغة . وليس الله بموجود يتصف بالصفات الإلهية كالقوة الخالقة والقوة الحارسة وكالبصيرة وربما كالفضل والكرم ، والحاصل كَبَسِه بالذى يتصف بصفات الله ولا يكون إياه .

« كلا ، إن الطبيعة ليست بالقدرة الخفية المنتشرة فى الأشياء ، بل إنها الله نفسه أو عبارة عن صنم موهوم ، عن مفهوم مجرد ، عن كلمة ، وليس لها وجود حقيق ، فيجب أن يفهم هكذا . ومع ذلك فمن الواقع كثيرا توسيطهم لهذا الله الميكانيكى [بمعنى الطبيعة] فى الأحوال المشكلة لحل مسائل لا تقبل الحل بالملل المادية . فإن أحببت المدرسة المادية أن تكون صادقة فى فكرة الأصول التجريبية فعليها أن تدع هذا الإسم الهين [الطبيعة] الذى ينطوى على أمور كثيرة مبهمة ويكون جنة دون كثير من المصادرة على المطلوب »

أقول هذا الكلام المنقول فى « اضمحلل مذهب الماديين » من كتاب العالم الفرنسى « كارو » مهم جدا من ناحية النص على عدم وجود ما يسمى بالطبيعة ويذكر فى عبارات الذين يأبون جهد طاقهم أن يترفوا بوجود الله ويمزوا الأفعال الكونية إليه . ومهم جدا أيضا من ناحية إراءة التناقض الواضح الفاضح فى إنكارهم الملل الفائيه والقصد والإرادة فى نظام العالم ثم اعترافهم بالليل والإرادة والذوق والانتخاب والترتيب والتركيب والسعى والنية على أن يكون كل ذلك ممزوا إلى الطبيعة التى لا وجود لها غير اللفظ الموه .

فانظر سخافة عقول الملاحدة حيث أنكروا نسبة إيجاد الكون وتنظيمه إلى الله ثم نسبوه إلى الطبيعة فإن أنكروا وجود الله لأنهم لم يروه فلم يروا الطبيعة أيضا والله موجود ولو بأدلة يعتمد عليها المؤمنون ولا دليل على وجود الطبيعة أصلا . فالظاهر أنهم ينكرون صلة الكون بالله وبدعون بدلا منها صلته بالطبيعة لا لأن الطبيعة أحق من الله أن

تكون موجودة وأن تكون صانعة العالم بل لأنهم رأوا العالم ورأوا فيه آثارا وأفعالا منتظمة ولم يروا الفاعل المؤثر الناظم فقالوا لا حاجة إليه لأن العالم وما يتضمنه من الآثار والأفعال والانتظام موجود مفروق عن مسألة وجوده سواء قالوا بوجود الفاعل الناظم أو عدم وجوده ولا ينعدم العالم وانتظامه إن لم يقولوا بوجود الله كما يعتقد المؤمنون وفلا قالوا بعدم وجود الله أى بعدم وجود الصانع للعالم ، فلم ينعدم العالم . لكنهم لم يفكروا في أن القول بعدم وجود الله ليس عدم وجود الله حقيقة حتى يترتب على الأول ما يترتب على الثانى ، فكأنه ثبت بهذا الشكل الجنونى عدم وجود الله ؛ كما لم يفكروا أن الفعل بدون الفاعل والنظام بدون الناظم محال ولم يتعبوا أذهانهم بمثل هذه الأفكار إذ كان مطمح أنظارهم الكون نفسه ليتمتعوا به لا المكون كما أن كل من وجد في طريقه مالا لا يفتش عما إذا كان له مالك بل يروقه احتمال عدم المالك فيأخذه حراما أو حلالا ما لم يكن ممن يتقيد بالحلال والحرام .

فقولهم بالطبيعة بدلا من الله معناه استغناء العالم عنهم عن الصانع لا أن الطبيعة أولى بصنعه وأقدر لأنهم لا يجهلون كونها اسما من غير مسمى مهما جهلوا ما ذكرنا آنفا من الأمور الدقيقة الملتبسة عليهم ، ولا يجهلون أيضا استحالة إسناد الفعل إلى الفاعل المعلوم مهما جهلوا استحالة استغناء الفعل عن الفاعل . وكان إنكارهم لوجود الله على الرغم من أنه موجود إنكاراً لما ينسب إليه المؤمنون من خلق السماوات والأرض وإكباراً لهذه الأفعال أن تتعلق بها قدرة كائنة قدرة من كانت ، ثم نسبوا تلك الأفعال إلى ما لا وجود له أعنى الطبيعة . فهل يتصور أنهم أكبروها من أن تتعلق بها قدرة الموجود ولو بالنظر إلى بعض العقائد فنسبوها إلى قدرة المعلوم المعلوم؟ ولا يقال فرق بين صدور تلك الأفعال من الله بطريق الخلق الذى يحصل ما يحصل به دفعة وبين صدورها من الطبيعة في أزمنة طويلة ، لأننى أقول صدور الفعل من المعلوم في مدة أبعد من صدوره في الحال من الموجود مهما طالت المدة ومهما عظم الفعل .

فيبين من كل هذا أن إسنادهم الكائنات إلى الطبيعة معناه أنه لا فاعل لها وأنها مصنوعة من نفسها^(١) كما يشهدونه ، من غير صانع ولها من طول الزمان مساعد لا يستهان به . فالعالم يكفيه وجوده المشهود ويفنيه عن وجود موجد له غير مشهود سواء كان الله ذلك الموجد أو الطبيعة .

هذا هو التحليل الدقيق لمقولة الملاحدة الحقيقية التي يرونها أسهل عليهم من الاعتراف بوجود ما لا يحس وجوده من صانع الكون وناظمه وأسلم من كافة التدقيق الزائد وأوفق للواقع المشهود، وهذه المقولة تفلخص في إسناد العالم إلى نفسه . ولعلاقة لتحليلنا هذا بمقولة الذين يستعملون لفظ الطبيعة جزافا في عباراتهم من الكتاب المصريين منا من غير تثبت في فهم مغزى هذا اللفظ غير التقليد لأسلوب الكتابة السائد في الغرب بتدبير ملاحدة الطبيعيين والمقتفين بآثارهم من أصحاب الفلسفة الوضعية . لكن نظرية إسناد العالم إلى نفسه الذي قال به الملاحدة زاعمين أنه أولى من إسناده إلى فاعل مجهول الوجود أي الله أو معلوم عدم أي الطبيعة بديهة البطلان وإن خفى عليهم ، لأن وجود كل شيء في العالم بنفسه من غير موجد يستلزم كون كل شيء واجب الوجود ، إذ لو وجد مع جواز عدم وجوده لزم الرجحان من غير مرجح الذي يتضمن التناقض ، وإن وجد ولم يجوز عدم وجوده لزم أن يكون وجوده واجبا وهو يتناقض كل التناقض مع مذهب المصادفة الذي قالوا به . وجد غريب أن يكون الملاحدة الذين لا يمترون بوجود واحد واجب الوجود ، قائلين بوجود وجود كل شيء من حيث لا يشعرون . ورأس كل خطيئة لهم عدم استعمال عقولهم حاصرين كل العناية في الحواس التي لا ترى الأباطيل ذات الأعماق . وكان يشغل بالي الفينة بعد الفينة ما نراه في القرآن

[١] فنى الطبيعة إذن التي يزعمون لايتها الفاعلية للأشياء طبيعة الأشياء نفسها كأن طبيعة كل موجود في العالم تنفنى كونه موجودا بنفسه من غير حاجة إلى الموجد فبعدمه ما سنورده .

الحكيم من أنه يكافح المشركين ويشدد في تعنيفهم ما لا يكافح غيرهم من الكفرة مثل الملاحدة الذين أصبحوا خطراً على الأديان في الأعصر الأخيرة أكثر من المشركين ، فإذا هم أى الملاحدة عند النظر الدقيق أشد الناس إشراكاً بالله ، لأنهم في قولهم بوجود كل شيء في العالم بنفسه من غير موجد ، يكونون قد اعتبروا كل شيء في العالم واجب الوجود وجعلوا لله شركاء بمدد كل موجود . ومن ناحية أخرى كان الإشراك بالله تعالى على درجاته متفاوتة العلمية والعملية الجليلة والخفية هو منشأ فساد المجتمع وانحطاط الأخلاق وانقراض الأمم ، حين كان كمال الحرية التي بها يصعد الإنسان إلى أعلى مراتب الإنسانية ، في أن لا يعبد إلا الله في جميع حالاته .

وإني أجد في قوله تعالى (يا عبادي الذين آمنوا إن أرضي واسعة فإياي فاعبدون) دلالة على أن الإنسان لا يكون حراً بتمام معنى الكلمة عزيز النفس وأبها عن كل مذلة وهوان قد يلحقه من نواح شتى فتسبب له الضعف والاستكانة ، إلا إذا كان عبداً لله وحده . وتلك النواحي مفصلة في الآية الأخرى أعني قوله تعالى (قل إن كان آبؤكم وأبنؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فمبصوا حتى يأتي الله بأمره) والآيتان لاسيما الأولى تتضمن الإشارة خاصة إلى ضعف واستكانة قد يأتیان الإنسان من رابطة الوطنية التي تمتد في زماننا أفضل الروابط وأشرفها .

نعود إلى ما كنا فيه : وقد ثبت جلياً أن منشأ الكائنات وناظمها ليس هو الطبيعية وليس الكائنات أنفسها وتبين أن دليل العلة الغائية لوجود الله البارزة في الكائنات على الرغم من تجلده الملاحدة في إنكارها ، قد أقض مضاجعهم وأقلق أفئدتهم وذهبت بالسنتهم إلى أسماء جوفاء لا تنفي من الحق شيئاً كالطبيعة أو تناقضهم في دلالاتها وتمترف بما لا تعترفون به كالسوق الطبيعي والميل الطبيعي والانتخاب الطبيعي والقوانين الطبيعية . ومهما اضطرب الملاحدة وعمهوا في غيهم وسدوا سبل التفكير على عقولهم

فلا يستطيعون أن يسدّوها على عقول غيرهم إذ من المقول جدا والواقف للمسلم كل الموافقة أن يسائل الإنسان إذا فكر في وجود قدرة عاقلة^(١) مع وجود هذه الكائنات: هل هناك علامة التدبير والتنظيم وأنها كوّنت على خطة ترشح منها نوايا مكوّنها؟ فعند ما جزم الفكر بوجود تلك العلامات ، ولا شك في أنها موجودة ، يجزم معها بوجود علّتها « الماقلة » .

وبهذه المطالعة أصر الملاحدة على إنكار العلل الغائية في الكائنات . ومهما أنطقهم الله بالتعليل في تعبيراتهم « بالقوانين » الطبيعية فإنهم نفوا القصد في تلك القوانين كأنهم أنكروا التقنين في القانون والتنظيم في النظام فقالوا بالقانون من غير تقنين والنظام من غير تنظيم وتذرعوا إلى هذا التأويل البعيد المتناقض مع نفسه ، بما لا يملل من أجزاء الكائنات فغلبوه وإن كان قليلا ، على ما يملل وإن كان غالبا ، فأنكروا

[١] يهمني أن أنبه القارئ العزيز إلى أننا نحن المسلمين لا نسمى الله بأى اسم ولا نصفه بأى وصف يوم ما لا يليق بجزته وكبرياته مهما كان ذلك الاسم أو الوصف ممدوحا فيما بيننا . وقد ذكر علماء الإسلام من ذلك (المارف) لأن المرفة قد يراد بها علم سبقته غفلة ، و (الفقيه) لأن الفقه فهم غرض التكلم من كلامه ، وهو مشعر بسابقة الجهل ، و (العاقل) لأن العقل علم مانع عن الإقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقل بمعنى الحجر ، و (الفطن) لأن الفطنة سرعة إدراك ما يراد عرضه على السامع فتكون مسبوقه بالجهل ، و (الطبيب) لأن الطب علم مأخوذ من التجارب . ويلزم أن لا تجوز أيضا تسميته (بالملة) كتعبير علماء الغرب الموحدين عن الله (بالملة الأولى) لأن الملة كثيرا ما تطلق على ما يؤثر في معلوله من غير إرادة منه . لكنى لم أتكلف في هذا الكتاب بتمام الاجتناب والاحتراز من مجاراتهم في بعض التعبيرات ، لأن المقصود من تأليفه حاجة الملاحدة المنكرين لوجود الله فثبت أولا وجوده بأى اسم كان ، وليعذرني القراء على ذلك ولا سيما ليعجاوز الله ربنا عما فرط عند تظلي الحاجة . أما انتقاء الأسماء لله تعالى وتعبيرها بل توقيفها فيما ورد به الإذن من الشارع فله مقام يأتي دوره بعد موضوع هذا الكتاب :

وأنبه أيضا على أنى عند نقل الوثائق والشواهد من كلمات العلماء الغربيين يكون نظرى متوجها إلى نقطة الاستسهاد فحسب ولا يلزم أن تكون الكلمة المنقولة ملتزمة بتأنيدها عند موافقة لمذهب مذهب الإسلام الذى لا أبتنى غيره ديناً وبه ألتزم ربى إن شاء الله .

التعليل في السكل وقالوا إن ما يظهر بمظهر السائد في العالم من الانتظام فإعنا هي نتيجة القوانين الطبيعية غير المقصودة . وتلك القوانين قد تُرى كأنها تعمل موجهة إلى غايلت معينة وقد تعمل على أسلوبها الميكانيكي مخالفة لجميع القوانين العنوية والعقلية . فانسياق الطبيعة الفريزي أعمى تابع للأحوال التصادفية والخارجية لحد أنه يلد نتائجها وهي أحق بأن تعتبر عبثا إذا حكم بالنسبة إلى الإرادة العاقلة . وقد يرى في هذه الطبيعة خصب لا فائدة فيه وربما فيه ضرر ، ومع ذلك فهي عاجزة عن صد أو غلبة أصغر مانع يصادفها ، وكثيراً ما تصل إلى عكس ما يلزم أن تصل منطقياً إليه وترتكب ما لا يحصى من الأغلاط والأخطاء الضحكة عند ما شوش عليها في معاملاتها من جانب الحادئاث . فهل كننا نرى هذه الحالاء لو كان الله الواحد موجوداً ؟

لم تبدل هذه النعمة من « أيبكور » إلى « بوخنر » وقد أضيفت إلى الأمثلة المتداولة أمثلة أخرى لا تفهم ولا تجري فيها العمل الفائية لينقضوا استدلال المؤمنين على وجود الله بدليل العلة الفائية . لكن الملاحدة حالهم عجيبية في التعمت والمكابرة ، لأنهم إذا رأوا في الكائنات ما يجري على النظام نظام العلة الفائية وذلك كثير لا يحصى قالوا هذا نظام الطبيعة لا حاجة منه إلى الاعتراف بوجود الله فلو كان الله موجوداً لأنهمنا وجوده بمخالفة نظم الطبيعة وقوانينها . وإذا رأوا ما يخالف النظام نسيوه إلى غلط الطبيعة وقالوا لو كان الله موجوداً . وكان العالم آثار صنعة لما كننا نرى هذه الحادئاث التي لا تعمل بعله فائية ولا يفهم ما يقصد منها ، فاستنبطوا من وجود النظام وعدمه مما عدم وجود الله ، مع أن المنطق قاض بأنه إذا دل شئ على شئ بوجوده فلا يدل عليه بعدمه وإذا دل عليه بعدمه فلا يدل عليه بوجوده ، وإلا يكون نوعاً من الجمع بين النقيضين .

كان الحرى بالعقل إذا رأى في العالم ما يدل على إحكام الصنعة واتقانها أن يحمله على فعل العليم الحكيم القدير ، وذلك ماهو المشهود في معظم الكائنات . فالعالم الذي

يكاد يكون ما يحتويه غير متناه قد ركبت أجزاؤه كأنها غير غافل بمضها عن بفض ،
فلو لم يكن فيه إلا ما يلزمه من وحدة الإدارة المحيطة به على سمته التي تقف العقول
دون تصورهما بله مساحتها ، لكفى في إثبات وجود الله الواحد ، فهل العالم الذي لو
كان البحر مدادا لما كفى في تسجيل ما تحتويه تفاصيله ، مجموعة أشتات لاصلة لمضها
ببعض ولا يجمعها ملك مالك ولا هيمنة مهيمن على الرغم من اجتماعها واشتراكها في
الوجود؟ فلو كان الأمر كذلك لخرت على رءوسنا هذه القبة الزرقاء بجميع أجزائها التي
ليست أرضنا إلا واحدة من أصاغرهما وكانت نتيجة هذه القوضى العامة أشد مما لو
كان فيهما آلهة إلا الله وأفسد. فمن جمع إذن كل هؤلاء في الوجود ومن جمع كل هؤلاء
في البقاء إلى أجل مسمى ؟ ثم من فرق بين كل موجود وموجود فجعل الموجودات
أعيانا متمايزة بدل أن تكون منمورة في خضم المادة ؟ ومن عين موضع كل جزء من
هذه الأجزاء وموقفه من الكل؟ فهذا الجمع وهذا التفريق والتعيين لا يمكن أن تكون
بطبيعة الأشياء الغافلة بمضها عن بعض فتحتاج إلى من جمها وفرقها وخصصها على
حسب مشيئته ، وإلا فهل يدرى كل موجود معين كيفية تعيينه وتمييزه من عامة
الموجودات إن كان ذلك باقتضاء من نفسه ؟ ثم هل يدرى أحد منا نحن الساكنين
في الأرض أن له صلة - لا أقول بمن في المريح على تقدير كونه مسكونا كما قالوا ، بل -
بما في الكواكب السيارة البعيدة التي لم تصل أضواء شموعها بعد إلى الأرض من
بمدها ؟ لأننا وإياه نجتمع تحت ملك مالك وسيطرته (إن كل من السموات والأرض
إلا آتئ الرحمن عبدا لقد أحصاهم وعدم عدا) ، وهذه الصلة يُعترف بها في تعبير العلم
باسم الجاذبية العامة بين النجوم والسيارات ومنظوماتها ، مع أنه أي العلم لا يعرف ما هي
حقيقة هذه الجاذبية ؟ وعندنا أن حقيقة جاممة العبودية لله كما أشارت إليه الآية .

ولم يدر علماء البشر الماديون بعد ما يفرق وما يصل بين الأجزاء الفردة التي
تركب منها الأجسام والتي لا تقبل القسمة والتجزئة من فرط صغرهما ومع هذا فقد

اكتُشف أن كلا منها مؤلف من ملايين من « الكتلون » تتحرك وتدور حول بعضها بنسبة معينة من القرب والبعد . فهذه اللاسكروونات يتكون منها كل جزء فرد كنظومة من المنظومات الشمسية وتتكون الأجسام من اجتماع عدد من هذه المنظومات يكاد يكون من كثرته غير متناه ، بنسبة معينة أيضا من القرب والبعد بين المنظومات المجتمعة لتكوين هذا الجسم وذاك الجسم . هذا في كرتنا بله الكواكب السائرة القريبة أو البعيدة . وأصوب القول : لو أن الإنسان بمد أن ذهب يبحث في أجزاء جسم من الأجسام العادية وأجزاء أجزائه ففرق في عمق صفريات الكون ونظامها ، ثم عاد إلى البحث في كبرياته فرفع رأسه ونظر نحو السماء ليلا أو نهارا وكان له الملم بلم الحياة ثم لأن يكون أفاد تقديره لمظمة الكون في صفرياته مرة وفي كبرياته أخرى وأعظمية مكوّنه أن يحن ويقتل لسانه من الدهش والوله ، لا أن يحن فيهنى كاولئك الملاحدة المنكرين للعلل الفائية والنظم العالمية معا أو المترفين بالنظم من غير اعتراف بالتنظيم والناظم لكونها نظما مبنية على المصادفة .

قال « كاميل فلا ماريون » في كتابه « الله في الطبيعة » : « إن وحدة الخطة العامة التي تدار بالنظام الجازي في الطبيعة وبالمقل المتجلى في تشكيل كل موجود وبالحكمة المنبسطة على حياة الكائنات كنور الفجر وبقانون الاستعداد للتكامل على الدوام ، تعرض لنا القدرة المطلقة الإلهية كركن للطبيعة غير مرئي وقانون منظم ومنسّق وقوة أساسية هي منشأ القوى الطبيعية وتلك القوى عبارة عن مظاهرها الخصوصية . فأنه تعالى يمكن أن يعتبر عقلا باطنيا موجودا في طبيعة الأشياء غير قابل للتعرض حافظا ومنظما ومنسقا لأوسع المنظومات الشمسية وأحائر الموجودات وهو ليس في الخارج عن العالم وليست شخصية متمرّجة بنظام الأشياء الطبيعي .

« فهو مفكرة باطنية Pensée immanente » لا تُعرّف ، والقوانين التي تدبر العالم شكل من أشكال فاعليته والسعى في تعريف هذه المفكرة وإيضاح شكل

فاعليتها وادعاء مناقشة صفاتها وتفحص خصائصها والفوس في دوار اللامتناهي لتعطين
حرص العلم ليس حركة جنونية فقط بل مضحكة أيضا . وتجربة كهذه تدل على أن
مفهومها لم يعرف الفرق الأساسي بين التناهي واللامتناهي ، فبين هذين اللفظين مسافة
لا يمكن أن يُنشأ عليها أى جسر ، فالله تعالى بمقتضى ماهيته لا يعرف ولا يفهم بمقولنا
والفيلسوف نبه في آخر كلامه إلى أنه لا يرضى أن يُعتبر في مذهب الوجودية « بانتائيزم »
كما صرح في هذا القول المنقول آنفا بأن شخصية الله تعالى غير متميزة بنظام الأشياء
الطبيعي . لكن الأستاذ الكبير التركي مؤلف كتاب « اضمحلال مذهب الماديين »
القيم ، لكونه مائلا إلى مذهب التصوفة القائلين بوحدة الوجود حمل كلام الفيلسوف
« كاميل فلا ماريون » على تأييد هذا المذهب .

لنمد إلى ما كنا فيه . أجل كان الحرى بالماقل إذا رأى في العالم ما يدل على التدبير
وإحكام الصنعة وإتقانها أن ينسبها إلى فعل العليم الحكيم ، وهو الغالب الساحق . وإذا
رأى غير ذلك فالحرى به أن لا يتخذ دليلا لنفي العلة الغائية ووجود النلط ، لأن
ما لا نفهم علته وحكمته فإنما هو دليل ضد عقل البشر القاصر لا دليل ضد العلم الإلهي
أو ضد وجود الله . فإذا أخذ دليلا لنفي العلة والحكمة ونفي الفاعل العليم الحكيم
يتضاعف الدليل ضد عقل البشر . فهل هو علم كل شئ حتى لا يعزب عن علمه تعليل
بعض الأشياء فيحمل الأمر على عدم العلة والحكمة في ذلك البعض بدلا من حمله على
جهل نفسه ؟ وإذا كان الإنسان يعترف بوجود الله على شرط أن يفعل في الكائنات
ما يفعله هو لو كان إلها وأن يرتب كل شئ* على حسب ما يهواه فذلك لا يكون إلها فوق
البشر ، إن كان فوقه بقدرته فلا يكون فوقه بعلمه وحكمته .

على أن ظهور العلل الغائية في كثير من الأشياء كاف في إثبات المطلوب لدلائها
على وجود الله المدبر لنظام العالم . أما ما لم تظهر فيه العلة والحكمة فغايبته أنه كشاهد

نفي حيال شهود الإثبات أعنى أنه لا يُسمع، إذ لا معنى لشهادة النافي مع وجود شهود مثبتين، غير أنه لا يعلم.

وقد يجاب عن الاعتراض بالحادثات التي لا تملأ بالعلة الغائية، بأنه يدل على أن الله تعالى يفعل ما يشاء، وقد كانت الملاحدة يدعون استغناء العالم عن الإله الماشي لقوانين الطبيعة، فما هو يخالفها إذا شاء.

وقال « لينتز » في الجواب : « هذا نصب مراقب على أفعال الله تعالى مضحك يشبه ظن الملك « الفونس » الحكيم حين انتقد حياة « بطليموس » أنه ينتقد حياة العالم. وأنتم الذين لا ترون في بعض مخلوقات الله شيئا من الحكمة والعلة الغائية إنما تتعرفون العالم منذ ثلاثة أيام ولا ترون أمام أنوفكم فانتظروا كثيرا كي تروه » كما في « مطالب ومذاهب ».

ومن سفاسف أقوال المنكرين للعلة الغائية أن النظام المرئي في العالم نتيجة قوانين طبيعية مترتبة عليها من غير سابقة قصد وليست بعلة غائية، لتأخر النتيجة وتأخر العلة والمؤخر لا يكون علة للأقدم.. فإذا أعقبت حادثة حادثة وأبدت التجربة الكثرة حصول الثانية عقب الأولى فعند ذلك تعتبر الأولى علة الثانية، لكن ما قلتم عن العلة الغائية إنها حادثة تقع في المستقبل والتفحص عن علة الشيء في المستقبل يكون معاكسة لنظام العقل والعلم.

وهذا الاعتراض إما جهل بأنواع الملل أو تجاهل مبني على غرضهم الفاسد في إنكار النظام المقصود في العالم، مع أن إنكارهم المبني على غرض خاص ليس هو أيضا غير مثال من نوع ما أنكروه من العلة الغائية وهي توجد في جميع المقاصد المستحصلة بوسائلها. وسيجيئ منا زيادة في الكلام على إنكار العلة الغائية من أسامها.

فالقائلون بوجود الملل الغائية في العالم يتخذون النتيجة مبدأ يرتقون منها إلى العلة فيستدلون من حادثة سابقة كتهى ندى الأم وامتلأتهما لبنا ، على حادثة مستقبلية هي حاجة المولود إلى الغذاء . وينظرون مثلا إلى تشكل الجهاز التناسلي في الرجل والمرأة مختلفين متقابلين ثم إلى جيلة الجنسين على شدة التحاب والتمايل بينهما مع بعض وجيلة الوالدين على محبة أولادهما والشفقة والحنو على أطفالها لا سيما حنو الوالدات ، وإلى حصول اللبن في ندى أولات الأحمال عند اقتراب وضعهن كما ذكرنا . فهل كل ذلك من المصادفات التي لاتضمن معنى مقصودا أم كلها مقدمات ووسائل لغاية مطلوبة هي بقاء النوع والنسل؟ والظاهر الظهور الذي لا يخفى إلا على التعمين الذين لا يمتزفون بأن المين خلفت لأن تكون أداة للرؤية ، هو الشق الثاني لأن حصول هذه النتيجة أعنى بقاء النوع والنسل منوط باتفاق علل كثيرة طبيعية على أن نعمل على استحصالها ولا يتصور أن تكون هذه الملل المتنوعة متوجهة إلى نقطة مالم يكن له دافع فكان من الضروري اعتبار تلك الملل وسائل . واعتبار تلك النتيجة مقصدا .

وإذا رأينا أن نتيجة من النتائج يحتاج حصولها إلى حسابات دقيقة نستنتج منها وجود محاسب . مثلا لو كان ريش الطيور من الصوف لما كفى قليلا في تدفئتها مع رقة جلودها وثقل كثيره عليها ومنعها من الطيران .. فهمة ستر أبدانها بدون زيادة ثقلها وتصويب طيرانها مسألة محتاجة إلى الحل فكسيت برياش طويلة تصلح للتوسع في أجنحتها عند البسط ، ولثلاثا تلتصق الرياش بعضها مع بعض عند ابتلالها من المطر فيتمتع القبط والبسط ، أضيف عضو يخرج مادة دهنية يطلى بها سطح الرياش فتمنع من تسرب الماء فيها .

اعلم ان الملاحدة لفي عناء وحرج عظيمين في تأويل نظام العالم وتفسيره على وجه لا يضطرم إلى الاعتراف بوجود الله واضع هذا النظام . فأولا يحاولون نفى وجود النظام متمسكين ببعض ما يرى في الكائنات ولا تمقل له علة غائية ويذكرون من أمثله ندى

الرجال والدودة الزائدة للرجال والنساء ثم يتوسلون بهذا البعض إلى إنكار التعليل في الجميع قائلين : لو كان في وضع الأشياء مواضعها مقاصد ممقولة لا طرد الحال في الأشياء كلها ولم يوجد في الكائنات مالا تعقل علته وإن كان هذا قليلا بالنسبة إلى ممقولات العلة. فهم يقيسون الكثير على القليل بل الأقل فيتخذونه أساسا ومقياسا ثم يحملون الكثير عليه ولا يقبلون العلل الغائية الظاهرة فيه على أنها علل غائية مع أن المقول أن يعكس الأمر فيمثل ما تظهر فيه العلة لا سيما وهو الكثير ثم يقال فيما يخالفه وهو الأقل كنسبة الواحد إلى المائة بل الألف ، بالعلة والحكمة الخفية علينا وربما يحى وقت ينجلي الخفاء عنه أيضا. وقد سبق جواب آخر على تمسكهم بالبعض الذي لا تظهر علته الغائية .

وثانيا يدعون أن النظام اتفاق غير ناهي من تدبير مدبر . وقد بحثنا عند الشروع في الاستدلال على وجود الله بدليل العلة الغائية : هل في بيان صرح العالم العظيم ما يدل على إثبات إرادة تليمة ؟ فمقصود الملاحدة الماديين والطبيعيين والوضعيين من إنكار العلل الغائية في تكوين الكائنات نفى هذه الإرادة العلية إما بنفى النظام بالمرّة أو نفى القصد في النظام وادعاء كونه اتفاقا غير مقصود أعنى أنه يرى في صورة النظام وليس به خلوه عن القصد وإن شئت فقل إنه نظام من غير تنظيم وإن شئت نظام بتنظيم الطبيعة . وهذا التدرج في الاعتراف بالنظام والتنظيم والناظم ، بعد نفى الكل يُرى ذوى البصر ما يعانى الملاحدة من اضطراب مواقفهم وتهقرم حيال قوة الحق خطوة خطوة مع تمتعهم في الوقوف دون الخطوة الأخيرة ، لأن الاعتراف بناظم هو الطبيعة لا فرق بينه وبين نفى الناظم إذ لا موجود مسمى بالطبيعة فمعنى نسبة التنظيم إلى الطبيعة أنه لا ناظم هناك ! وقد عرفت ذلك مما سبق . فهم لا اضطربوا إلى الاعتراف بالناظم بعد الاعتراف بالنظام والتنظيم اعترفوا به في اللفظ وأصروا على نفيه في المعنى

فإذن تتوقف المسألة في مرحلة التنظيم بدون ناظم فهل يمكن أن يكون تنظيم بدون ناظم ؟

وأول دليل على عدم إمكانه أنهم أنفسهم احتاجوا إلى اختلاق ناظم باسم «الطبيعة» التي تبين مما سبق أنها شيء لا وجود له، فيبقى النظام المشهود في العالم كالفعل بلا فاعل ، لا يمكنه أن يكون .

وقد اعتنى « بوختر » بتكوين هذا الذي لا يكون وتقريب هذا المحال من الممكن في الفصل السابع من كتابه ؛ وإذا درست كلامه بدقة تراه راجعا إلى نقي التنظيم والنظام جميعا علاوة على الناظم ، فينتهى إلى الإنكار المحض ومنه يتبين أن قولهم بتنظيم الطبيعة خرافة في خرافة في خرافة . وفي الحق أن النظام لا يكون بدون تنظيم ولا التنظيم بدون ناظم ، فإذا غاية مابقى من أقوالهم المختلفة المضطربة التي لا تثبت في كنف ماسك : أن هناك صورة النظام لاحقيقته ولا حقيقة القانون لا ببناء أسامهما على المصادفة ، فانظروا قدرة الله ووطأة أدلة وجوده على « بوختر » الذي أنكر وجود الله استنادا إلى عدم شهادة العلم الطبيعي بوجوده، كيف يضطر إلى إنكار العلم بإنكار قوانينه؟ فإذا لم تسكن للطبيعة قوانين يعتمد عليها العلم الطبيعي ، فإذا كانت العين ترى مصادفة والنار تحرق مصادفة والحجر المرمى إلى الجوى يعود فيسقط إلى الأرض مصادفة لا لوجود قوانين تسكن ترتب نتائج معينة على وسائط معينة، فلا يوثق برؤية العين ولا بإحراق النار ولا بسقوط الحجر المرمى إلا على قدر ما يوثق بالأمور التي تقع مصادفة ، فإذا كان الأمر كذلك فما قيمة ذلك العلم الذي لا قوانين له حقيقة وإنما قوانين صورية قائمة على المصادفة التي تجعل انهيار تلك القوانين محتملا وملحوظا في كل آن ؟ وما قيمة شهادة هذا العلم وعدم شهادته ؟ وانسمع « بوختر » نفسه ماذا يقول :

« كثرة أنواع ذوى الأرواح تُرى في نظرنا لا كاجراء خطة أستمّر عليها في

صورة معقولة بل كنتيجة تاريخية أعني نتيجة أسباب مؤثرة على التوالي وأعني نتائجها التي تعتبرها التعديلات دوماً ، وفيها ترى كلُّ حادثة وكل عدم انتظام تأثير سبب . « ليست في العالم خطة وإنما هي تراه ، إن القوى تعمل ضرورياً وعلى العمياء فتحصل الوجودات نتيجة أعمالها المشتركة . واعتقاد أن الطبيعة تُجرى أفعالها بخطة مرسومة خطأ . إن الترتيب عنده نتيجة وليس فكرة الطبيعة بل هو الطبيعة نفسها^(١) ومع هذا فلما كانت قوى العالم تؤثر دائماً على وجه الكرة الأرضية لتمديد الحياة المضوية تأثيراً غير مختلف الصورة فيدرك العقل بكمال البدهة أنه يلزم من هذا كون تلك التأثيرات تُشكّل ترتيباً عملياً تدريجياً كل التدرج »

وقال : « إن الذي تراه في العالم من الكمال نتيجة تكامل مديد وعسير حصل في ملايين من السنين وصورة حصول هذا التكامل لا تبقى مجالا للشبهة في أنه يأتي من غير فكر مقرر وترتيب معين تقدماً عليه^(٢) وكل شيء يربط عدم وجود خطة في النشاط الذي تبديه الطبيعة لحصول الأشكال ولوقوع هذا النشاط في جميع الأحوال والنواحي متعاقبا ومتساويا معدلاً نفسه بنفسه تعديلاً تدريجياً دائماً . فن الضروري ترى انتظام وخطة موجودين كنتيجة لذلك ، وبعبارة أخرى يلزم أن يكتسب هذا النشاط في سلاسل تدريجية أشكالا مكتملة من يوم إلى آخر ، فلو كانت هذه الأشكال للطبيعة مفروضة عليها من الخارج أو من عند الله ، وعلى الأقل لو كانت صادرة من أفكار مقررة من

[١] يتبين من هذا أيضاً أن الطبيعة التي يمزون إليها النظام والترتيب المفهودة في العالم لا وجود لها لأنه إذا كانت الطبيعة هي نفس الترتيب فكيف يمكن أن تكون هي المرتب ؟ فافهم مع ما سبق قلته من كلام « كارنو » وما علقنا عليه .

[٢] ليس ما ذكره من المناسبة بين صورة حصول هذا التكامل وبين تأتته من غير فكر مقرر وترتيب معين تقدماً عليه ، مبني على ملازمة قطعية منطوقية ولا على تجربة صحيحة فعلية . وقد قال الله تعالى : (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم) .

الأول ومبادئ ثابتة لما فهم جدا كون العالم والمنظومات المختلفة للشموس والكواكب وكرتنا والحاصلات العضوية وغير العضوية ، قطعت مراحل تمديدات كثيرة الأنواع التدريجية . وتنوع الأشكال بكثرة غير متناهية لحد أنه لا يرى نوعان أحدهما عين الآخر أجلى دليل على كون مجادلة المادة للمادة حقيقية »

ونحن نقول خلاصة ما ادعاه « بوخر » أنه لانظام في العالم مؤسسا مقصودا ، لاعموما ولا خصوصا وإنما الذى يرى عدم الانتظام نظاما ويظهره بمظاهره : نتيجة تقلبات الأشياء التى خلّيت وطبعاها فاصطدم بعضها ببعض وعدّل بعضها بمضا فصل من ذلك حصولا تدريجيا فى غاية البطء المقدر طوله بملايين من السنين ، هذا النظام الظاهرى وهذا التكلل الاتفاقى غير المقصود من جانب أى قاصد . فلو كان فيه قصد وإرادة من الإله الذى لا نهاية لقدرته كما يقول معتقدوه لما لبث حصول هذا التكلل هذه المدة الطويلة . وإن شئت فقل إن فى العالم نظاما وكالا كما يرى الإلهيون أنصار مبدأ الملة الغائية لكنه نظام وكال حصولا تدريجيا بنفسهما وبمرور الزمان الذى لا حد لطوله عليهما غير مستندين إلى قصد ناظم وإرادة مكمل ، ومن أجل ذلك ليس هناك ما يصح أن يعبر عنه بالملة الغائية التى لا توجد إلا حيث يوجد القصد والإرادة . وجماع ما يرجع إليه متمسك « بوخر » ومن حذوا حذوه فى قولهم بعدم النظام والناظم وحصول ما يتراءى كالنظام وليس به ، بنفسه ثلاثة أمور :

الأول كثرة التنوع فى أشكال الأشياء الكثرة الزائدة . فهى تدل على عدم وجود النظام لأن النظام مستلزم للاطراد وكثرة التنوع لحد الإفراط ناشئة من التشتت .

الثانى كون التقلبات الفوضوية فى الأشياء يعدّل بمرور الزمان بعضها بعضا فيحصل منه التكلل بنفسه ويحيل إلينا أن هناك نظاما يوصل إليه .

الثالث الزيادة البالغة فى طول الزمان الذى حصل فيه التكلل فهو مؤيد لكون

التكامل حصل بنفسه وبمسرة مغنية عن وجود الإله الخالق .

فجوابنا عن الأول أن الكثرة الزائدة في تنوع الأشكال التي يستدلون بها على المصادفة وعدم النظام نستدل بها نحن على إعجاز إرادة الخالق فأينا مصيب في نظره؟ نحن أم بوختر وأعوانه؟ والحق أن كثرة الأنواع ولا سيما كثرة الأشكال لحد أنه لو ألزم تكثيرها من غير الخالق جلت قدرته لما بلغت مبلغها في الواقع بله أن يسمها نطاق المصادفة التي تسبب كثرة الأنواع والأشكال إلى حد ما . فهل رأيت إنسانا يشبه إنسانا آخر من كل وجه بحيث لا يفترقان بأى فارق؟ أو هل أن بصمة أفعى رجل في الدنيا تتفق مع بصمة أفعى رجل في الشكل^(١) ولا ورقة شجرة تماثل ورقة أخرى من نفس الشجرة أو غيرها ولا صوت امرئ صوت امرئ؟ فهذه الكثرة الزائدة في التنوع والتفاوت نتم على إعجاز قدرة الخالق المنوعة التي لا تدانيها قدرة المصادفة في الإكثار، إذ لا بد أن تراوح محمولات المصادفة بين اطراد وافتراق مهما كان الافتراق أكثر من الاطراد .

وهناك شئ آخر وهو أن الذين يستدلون بكثرة الأنواع والأشكال على عدم النظام في العالم يقال لهم إن الكثرة الطارئة إن تلاءمت بمحضها مع عدم النظام فلا تتلاءم معه كثرة الأنواع والأشكال المتعينة . ومن هذا اضطر « اسپنسر » الذي بنى فلسفته التكميلية على مبدئين أحدهما أن الطبيعة مائلة إلى الاجتياز من المتجانس إلى غير المتجانس وبعبارة أخرى من التعمين إلى التنايز . والثاني أنها مائلة إلى الاجتياز من غير المعين إلى المعين ، فبالولهما نحصل الكثرة وبالتالي تكون تلك الكثرة أنواعا وأشكالا متعينة . . اضطر هذا الفيلسوف إلى الاعتراف بمجزئه في اكتشاف سبب الاجتياز الثاني . وفي

[١] لفتني أحد أسدقائي إلى قوله تعالى (أحسب الإنسان أن لن نجعل عظامه بلى قادرين على أن نسوي بنانه) وقال إن فيه إشارة إلى الإعجاز الذي يتضمنه اختلاف أطراف الأصابع الداخلية والتي أخذت الحكومات في الأزمنة الأخيرة تستفيد منه في تشخيص الصوص والقطة .

الحقيقة يفهم حصول التباير والتغير بمرور الزمان على المتجانس فيفقد تجانسه ويحصل فيه الانقسام ، ولكن لماذا لا ينجر هذا التغير إلى التشتت والتفكك المبهم بل تحصل الأنواع والأشكال المعينة ويقوم الانتظام مقام الإيهام؟ فهذا أعنى تشكل الجمل المنتظمة بمد طروء الكثرة والتباير على المتجانس مالا يمكن إيضاحه بفعل الطبيعة الميكانيكي الخالي عن قصد التنظيم أو بالأصح بفعل المصادفة التي لا تدري ما تفعل .

وجوابنا عن الثاني^(١) أنه إذا كانت تقلبات الأشياء الخلاقَة وطباَعها واصطدامُ بعضها ببعض على حسب ما تشاء المصادفة ، تنتج الانتظام بمد زمان بدون تنظيم وإنما يقتالي اصطدام الأشياء عند تقلباتها الفوضوية اصطداما يمدل به بعضها بعضا ودام هذا الانتظام الحاصل من الاصطدام في العالم حتى كان التكامل المشهود فيه نتيجة تلك المصادمات والتقلبات الفوضوية في مدة طويلة كما يدعون ، لزم من هذا أن يكون أحسنُ طريق وآمنها أو على الأقل بعض الطريق في تنظيم الأشياء وتدرجها إلى الكمال ترك التنظيم واستحصال الانتظام واستنتاجه من طريق الفوضى طريق اصطدام الأشياء مع بعضها في تحبطها من غير تدخل فكرة التنظيم في البين . وهذه النظرية أعنى نظرية إحالة التنظيم على الفوضى وترقيته من مصادفات الأشياء ومصادماتها لا يجوز أن تصدر من عاقل ، لأن فيه إلغاء الفرق بين التنظيم وعدم التنظيم وجعل النظام والكمال المرتبين على التنظيم والتدبير يرتبان على عدم التنظيم والتدبير أيضا أعنى جعل الشيء مساويا لضده في ترتب أثر كل منهما على الآخر . فإذا كان عدم التنظيم ينتج النظام والكمال كما ينتجهما التنظيم فأى شيء هو الذى تكون نتيجته عدم النظام والكمال؟ أجل قد يمكن أن يتولد الانتظام في الدنيا مرة أو مرتين أو مرات معدودة ، من المصادفات الفوضوية على طريق رمية من غير رام . أما اطراد هذا الانتظام التصادفي ودوامه على

[١] وسيجي الجواب عن متمسك « بوختر » الثالث بعد الكلام الطويل على نظرية إسماعيل

أدم الفيلسوف المدعى .

طول دوام الدنيا مع ارتقائه لحد أن يكون كل كمال حاصل في العالم نتيجة المصادفات والتخبطات المتصادمة فهذا ما ننتجه بداهة المقول . لسكن الملاحدة لا يتخرجون عن التكلم بما يضاد المقول فيسهل لهم ذلك .. وإنما يصعب عليهم الاعتراف بالحق . ومن يرد الله أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصمد في السماء . فهل رأيتم أحدا يدعى العقل ويكمل تنظيم أموره ومصالحه إلى المصادفات . ويعتبر ترك تنظيمها من الطرق الموصلة إلى الانتظام ، هل رأيتم أحدا كذلك حتى بين عقلاء الملاحدة الماديين ؟ وهل رأيتم أو سمعتم حياة اجتماعية تسمى نفسها الدولة كبيرة أو صغيرة ، بنت أمرها على المصادفة والفوضى واتخذ عدم النظام نظاما لها ؟ فكيف إذن يميز الإنسان لدولة العالم بأرضها وسماؤها وهوائها وفضاؤها وضياءها وظلامها ومنظوماتها الشمسية وغير الشمسية مالا يميز من عدم النظام لدولات أودوبلات في بقاع من سطح الكرة الأرضية التي هي واحدة من صفار كرات العالم غير المدودة بالملايين ؟ وكيف يمكن أن يوجد إنسان عاقل في عدم النظام نظاما ويخالف نظام العقل لهذا الحد ؟ لكنه جنون الكفر بالله وبآياته البينات في كائناته ، يجعل مجنونه يضلل ضاللا بعيدا . وأنا لأقول في مثله جن جنونه كما يقولون كناية عن شدة جنونه بل أقول جن عقله بدلا منه ، ومن يضلل الله يفتنه في عقله ويحنقه فلا يباريه بمجانين الدنيا .

ومما تفضى منه العجب أن الكمال المتولد من مصادفات الفوضى ومصادماتها في العالم يلزم أن يبلغ عند الذين يبنون كل كمال في العالم على المصادفة ، مبلغ أن يكون العقل الذي هو آية في الكمال ، من انتاج تلك المصادفات والمصادمات الفوضوية العالمة ! فقد كان حصول العقل والإدراك في الإنسان على زعم الملاحدة المادية بتشكيل المادة في شكل الخ على طريق المصادفة والمجازفة لا تنظيم ولا تدبير فيه لأي صانع حاذق ولا حساب محاسب مدقق وإنما أدى إليه تطور المادة وتقلبها من شكل إلى شكل تطورا كله مصادفة وتقلبها كله مجازفة مثل ما سبق في مثال نثر الحروف الطبيعية على

وجه الأرض وتكرار النثر إلى أن يتركب من تلك الحروف ديوان أشعار شاعر معروف . قل لي بربك أليس ذلك جنونا فوق الجنون المعروف ؟ .

على أن حصول العقل من مصادمات المادة ومصادماتها الفوضوية أشد بمدا من حصول ديوان الشعر لشاعر مشهور كموسى أو شكسبير أو المتنبي مثلا، من نثر الحروف الطبيعية جزافا على الأرض، ذلك المثال الذى أوجد لتفهم مبلغ البعد عن الحقيقة المقولة فى مذهب ملاحدة الماديين الجزافى أمام نظام العالم ، لأن فى ذلك بعد إدعاء حصول العقل من تقلبات المادة غير العاقلة وتخطيطاتها ، إدعاء كون محاسبات العقل ومطالعاته أيضا من جملة تلك التقلبات والتخطيطات . فمقولنا التى نزعناها تفكر فى الأمور وتدبر وتحاسب لا تعمل فى غير طريق التخطيط والتصادف ، فمثال البعد الموافق لمبلغ الممثل فيه أى فى البعد ليس حصول ديوان شعر مرتب من الحروف الطبيعية المنتورة جزافا على غير ترتيب، بل حصول الشاعر نفسه وتكوُّنه من نثرات تلك الحروف وهو ينشد أشعاره ويرتيب ديوانه فى تخطيط محض . والمجب من الناس يقارنون بين أشعار شاعر وأشعار شاعر فيجدون تخطيط هذا أبلغ من تخطيط ذاك وأحسن ا وهم أنفسهم أيضا متخطيطون فى مقارناتهم لأنهم كلهم غير خارجين عن العالم التخطيط ا .

وهذا ما قلنا من أن إنكار الملة الفائية فى نظام الكائنات يستلزم إنكار الملة الفائية أيضا فى أقوال الإنسان وأفعاله وجميع تصرفاته ، حتى إن « بوختر » يلزم أن يكون متخطيطا فى تأليف كتابه غير قاصد منه إنكار ما أنكره فيه .

ملحد جديد

وكان العالم المتخبط في سيره وتطوره لم يكفه أن أنجب فيما مضى « بوختر » المشهور بتخططاته في كتابه ولا سيما في إنكار نظام العالم واعتباره تخبطا محضاً في صورة النظام، حتى أتى قبل بضع سنوات بمتخبط جديد غير بعيد أن يكون من رسل الباشفة الروسية أو التركية الحديثة إلى مصر التي وجدها لأسباب وظروف مذكورة في مقدمة كتابنا هذا مستعدة لترويج المبادئ المضلة الهدامة بين متعلميها فاجترأ على نشر كتابه الذي سماه « لماذا أنا ملحد ؟ ». والذي لا يجترئ مجترئ على نشر مثله لا في أى بلد إسلامي فقط بل في أى بلد أيضاً يسود فيه العقل وبحترم . لكنه اختار مصر لنشر كتابه على نهج قول الشاعر :

لقد هزلت حتى بدا من هزالها كلالها وحتى سامها كل مفلس^(١)

[١] أثار كتاب هذا الرجل المدعو إسماعيل أحمد آدم ضجة اطلعت عليها بما كتب رئيس تحرير « مجلة الأزهر » في الرد عليه . وبعد سنة تقريباً قرأت في الجرائد أنه انتحر غرقاً في ميناء اسكندرية ولم يخله الباكون من كتاب مصر على شبابه ونوغه المدلول عليه بما عنده من الشهادات العلمية التي نالها في روسيا وألمانيا ! وإلى بعد ما كتبت في هذا المقام من كتابي تعليقا على نظرية هذا الملحد ورد الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » عليه ، حكى لي صديق صادق صبرى بك ميرآلى أركان الحرب سابقاً في تركيا وأحد إخوانى المهاجرين منها ، معرفته عن كتب بالشاب المنتحرو والده أحمد بك عند إقامته بالاسكندرية . قال وكان الوالد يجتمع كثيراً به ومعه ولده إسماعيل . وبعد وفاة الوالد استشاره الولد في السفر إلى الاستانة لطلب العلم في مدارسها فلم يشر عليه به بسبب أن معرفته باللغة التركية لا تكفيه لدخول المدارس العالية والثانوية ولا تناسب سنه مع الدراسة الابتدائية لكنه سافر غيره فتصح بنصحه . ثم لم يلبث بها أكثر من نصف سنة حتى عاد وكان أمره فيها كما قال حضرة الصديق . وبعد مدة من عودته استقله ملاحدة مصر من المسلمين والمسيحيين وجعلوا منه فيلسوفاً في أحدث طراز حامل الشهادات من روسيا وألمانيا ومؤلف كتاب لماذا هو ملحد ؟ ففهم أن هذا الشاب الملحد والدكتور الزائف لم يكن زيف روسيا أو ألمانيا بل زيف مصر ، وليس يمكنه في مدة وجوده القصيرة بتركيا إلا أن يلقى فيها بعض ملاحدة الروس أو الألمان =

لم يختلف الرجل بكثير في تخطيطه وبناء نظام العالم على التخطيط، عن إمامه «بوخر»
 إمام الملاحدة منذ القرن الثامن عشر الميلادي ، بحيث يرد على المأموم ما أوردته قريبا على
 الامام ، من الحملات القاضية . إلا أن الرجل مع اقتفاء أثر الأول في إنفاء مبدأ العلية
 الذي اعتبر علماء الغرب المناقشة فيه وفي أمثاله من المبادئ الأولى ، هذيانا وغرابة
 تختص بالجانين ، حاول أن يزيد في توسيع دائرة الافتراض على نفسه فيقيم مقام مبدأ
 العلية والسببية حالات الإمكان والاحتمال التي يحددها قانون العدد الأعظم الصدقي [على
 تمبيره] وقلب كل ما ذكره عقلاء كل أمة وعلماءها في استبعاد نكوت العالم المنتظم بالمصادفة
 والخط والافتاق ، من الأمثلة كشال المليون حرف من الحروف الأبجدية الطبيعية
 المنتثرة على سطح الأرض ثم ديوان الشعر المتشكل منها بنفسه مصححا بنفسه من
 دواوين أي من الشعراء المشهورين شئت من غير ترتيب ولا تصحيح ... قلب الرجل
 مثال الاستبعاد هذا فادعى إمكانه خاضعا لقانون العدد الأعظم الصدقي . ويبنى بالعدد
 الأعظم على ما أظن عدد النثرات والتقلبات اللانهائية ، وإن كان المثال الذي أورده
 الرجل لحالات الإمكان والاحتمال من مجيء الدش مرة واحدة في كل ٣٦ مرة من
 رميات زهر الطاولة ، موهما لدوران العدد الأعظم الصدقي الذي بنى فرضيته عليه ، في العدد
 المحدود ، لأن تحديد العدد الأعظم بالعدد القنأى مهما كان كثيرا يضر بفرضية الرجل
 التي يدعى امتيازها على فرضيات الملاحدة الأوائل فيلزم أن يبنى فرضيته على العدد
 اللانهائي حتى يضمن لها النجاح في أوسع دائرة الإمكان كما يدل عليه قوله :
 « مثل العالم مثل مطبعة فيها من كل نوع من حروف الأبجدية مليون حرف وقد

وربما الفرق أيضا . قال صديقي وقد كتبت ترجمة هذا الشاب الحاسر الحفيفة لدى الصحافي المعجز
 بالأهرام لما كتب عنه بعد انتصاره عادا له من نوايج الذكارة والفلاسفة فلم يصح لي كتابي ولله
 لم يصب منه المرغوب . هذا ، ومع ما يعلم من حكاية صديقي مبلغ الشاب الملحد الذي استقبلته الصحافة
 المصرية بفضل الحادة كأحد النوايج المبكرين ... مع ما يعلم منها مبلغ الرجل من استحقاق ذلك
 الاستقبال ، فأستاذ مجلة الأزهر لم ينجح في رده عليه كاسيتين على القاري المدقق عند درس الرد .

أخذت هذه الحروف في الحركة والاصطدام فتجتمع وتنظم ثم تتباعد وتنحل هكذا في دورة لانتهائية.. فلاشك أنه في دورة من هذه الدورات اللانهائية لابد أن يخرج هذا المقال الذي تلوه الآن كما أنه في دورة أخرى من دورات اللانهائية لابد أن يخرج كتاب « أصل الأنواع » وكذا « القرآن » منضدا مصححا من نفسه .

ولا يحتاج الرجل إلى حفظ ما يحتمل حصوله في كل دورة الحركة والاصطدام من بعض الكلمات التشككة الموافقة لكلمات المقالة أو الكتاب، بل يدعى أنه لابد في إحدى دورة من دورات الحركة اللانهائية أن يتشكل كل من المقالة المفروضة أو الكتاب المفروض بتمامه منضدا ومصححا من نفسه .. وفي إمكان الرجل أيضا بناء على قانون الاحتمال الأوسع أن يحذف محرك الحروف وراميهما على سطح الأرض منشورة فيجعل كل دورة من دوران حركتها رمية من غير رام خالصة ، وقوله « وقد أخذت هذه الحروف في الحركة والاصطدام ... » يشير إلى ذلك .

ولا تقل كيف تكون الحركة من غير محرك خارج عن سلسلة الحركات اللانهائية وكيف يكون الارتقاء من غير رام ؟ إذ لو كانوا اعترفوا بالحرك لسقطت دعوى الإلحاد في أولى مرحلتها . والكلام معهم في هذا المقام مقصور على ما إذا أمكن أن يكون نظام العالم غير مقرون بالقصد كما يقولون فلا يدل على إدارة عليمه ولا يتم دليل العلة الغائية ، أولم يمكن ذلك إلا أن يكون مقرونا بالقصد فيستلزم وجود ناظم ويتم دليل العلة الغائية كما نقول نحن .

فالرجل ينازعنا في دليل العلة الغائية بسميه لتخليه نظام العالم عن القصد والعلم كما نازع فيما مضى إمامه « بوختر » ساعيا لذلك . وكان إمامه يحيل التنظيم على اصطدام أجزاء العالم وعناصره بعضها مع بعض ويعتبره كمدل من نفس الأجزاء والعناصر المصطدمة فربنا شيئا من أسلوب التنظيم مهما أغرب في ذلك وهو لا يعتمد من طريق العقل ابتعاد تلميذه الذي تشجّع فوق الأستاذ وأمن في الاعتصام بالمصادفة المحضة وناط

كل تمويله بتوسيع دائرة الإمكان وتكبير المدد الأعظم الصدفى [على تمبيره] لحد أن أصعده إلى اللانهاية .

والرجل يقلب ما استدل به الفياسوف « آنشتاين » على وجود الله قائلا : « مثلنا إزاء العالم مثل رجل أتى بكتاب قيم لا يعرف عنه شيئا فلما أخذ في مطالعته وتدرج من ذلك لدرسه وبأن له ما فيه من أوجه التناسق الفكرى ، شعر بأن وراء كلمات الكتاب شيئا غامضا لا يصل إلى كنهه وهو عقل مؤلفه ، فإذا ما ترقى به التفكير عرف أن هذه الآثار نتيجة لعقل إنسان عبقرى أبدع هذا الكتاب . كذلك نحن إزاء العالم نشعر بأن وراء نظامه شيئا غامضا لا تصل عقولنا إلى إدراكه وهذا الشيء هو الله » .

فيقول الرجل مما كسا للفياسوف : « يحتمل أن يكون الكتاب المذكور خاضعا لحالة أخرى ونتيجة لغير العقل بأن تألف من نفسه ورُتبت حروفه من نفسها وطُبع من نفسه فخرج مجموعا منضدا مصححا من نفسه من غير مؤلف مفكر فى منناه ومن غير ناسخ لألفاظه ثم من غير مرتب لحروفه وطابع ، ويحتمل أن يكون هذا الأثر هو انقال الذى تتلوه الآن أو « القرآن » قرآن المسلمين ، أو كتاب « أصل الأنواع » لدارون قرآن أناس ينتفى نسبهم إلى الحيوانات . وهذا كله مبنى على أن المصادفة التى تخضع العالم لقانون عددها الأعظم تغطى حالات فيمكننا أن نتصور المؤلفات الموضوعية ستأخذ دورها فى الظهور خاضعة لحالات إمكان واحتمال فى اللانهاية فيحتمل أن يأتى زمان تصدر فيه الكتب من نفسها من غير مؤلف ولا طابع » .

وترى الأستاذ فريد وجدى مدير « مجلة الأزهر » ورئيس تحريرها يكاد يتميز تمجبا من نظرية هذا الملحد الجديد التى لا يضبطها ضابط ولا يقيسها مقياس وأى ضبط يتصور لقانون الخبط ؟ ولا يدرى الأستاذ كيف يرد عليه تلك النظرية التى تجدر بأن تمد من نتائج قانون الخبط . ولا محل عندى لتمجيب الأستاذ، فعلى نفسها جنت برافس !

ومن يدري أن لا يكون الرجل اطلع على كتابات الأستاذ قبل بضع سنين ، قبل توليه الوظيفة الأزهرية عن مدح الإلحاد لحد أن يراه رمز الثقافة والنبوغ ويدعى كون نوابغ الكتاب والشعراء في البلاد الإسلامية من معتنقي الإلحاد مستبطنين له ومكتفين بالسي في تهيشة أذهان الناس لقبوله دسًا في مقالاتهم وقصائدهم إلى أن يصلوا إلى درجتهم العلمية ؟ فليس بمستبعد إذن أن يكون رسول البلشفتين اللتين لا يزال الأستاذ يحبذ إحداها ويهتف بها ، رأى الجو بمصر متهيئًا لمرض ما ابتدعه من نظرية الإلحاد الطريفة المتطرفة ، رجا أن يدخل أو يُدخله الأستاذ في عداد نوابغ الكتاب الشرقيين الإسلاميين (١)

ولا تجدى اشتغالات الأستاذ اليوم في نقد كتاب المليحد بأعظام ما فيه من سقط الخيال وغرابة الرأي أو بالاعتراض على مواضع فرعية منه كقوله على ضربه مثلاً من وجوه زهر الطاولة متمسكا بأن الدش مثلاً لا بد من مجيئه مرة واحدة في كل ست وثلاثين رمية : « إنه يغفل عن أن وجوه الزهر قائمة على شكل هندسي وأعدادها

[١] لكن الملحد الشاب غفل عن أن الأستاذ مدح المستبطنين للإلحاد واعتبرهم نوابغ الكتاب والشعراء لا الجماهيرين به الناشرين كتاباً باسم « لماذا هو ملحد؟ » ولذا كتب الأستاذ الزيات ناشر مجلة « الرسالة » وصديق الشاب الحاسر لما مات منتحراً في أحضان البحر بالإسكندرية : « إن الملحد مهما كان يعيش في الغرب فإنه لا يعيش في الشرق لأن الإلحاد ظلام والظلام لا يعيش في النور » ويرد عليه أن في مصر ملاحدة من المسلمين والمسيحيين لا يمكن إنكارهم كما اعترف بهم الأستاذ فريد وجدى في مقالته القديمة ، وهم يعيشون كما يعيش الناس وفوق ما يعيش الناس. فالوجه المعقول في تحرير مراد الأستاذ الزيات أن الشرق يعيش فيه مستبطنو الإلحاد أى الناقفون ولا يعيش فيه الملحد المجهار . ولكون المنتحر مجاهراً في إلحاده اضطر أستاذ مجلة الأزهر إلى الرد عليه. أما الاعتراض بكتاب تركيا الجديدة المجاهرين بالإلحاد والعائشين فيها منذ عهد مصطفى كمال عيشة أرغد بكثير من عيش المؤمنين هناك ، فجوابه أن تركيا الجديدة خارجة عن الشرق في رأى أولئك الكتاب ملحدة بالغرب بأمر تكمويني من مصطفى كمال ١١ . ولا مرأ في خروج تلك البلاد بعد إعلان الجمهورية اللادينية عن الشرق الإسلامى الذى كلامنا وكلام الأستاذين فريد وجدى والزيات لاسيما كلام الأستاذ فريد وجدى فيه .

معينة مكتوبة الخ » وقوله على مثال الحروف الطبيعية التي يدعى الرجل حصول كتاب معين من حركاتها وتقلباتها في دورة من دوراتها اللانهائية : « كيف يسوغ لباحث أن يشبه حالة القوى الوجودية العاربية من كل قانون المجردة من كل ضابط كما يفترضها الكاتب ، بآلة ميكانيكية كالطبعة قائمة على أدق قوانين الميكانيكا والرياضة ولها قطع منقوش على رؤوسها حروف تتألف منها كلمات وهي مفصلة تفصيلا هندسيا بحيث يقوم بعضها إلى جانب بعض فتؤلف منها صحف . وللطبعة اسطوانات مكسوة بالفراء تستمد من محبرة بجوارها حبراً تنقله إلى الحروف بحركات مدبرة تديرها محكما .

يفهم من تفصيل الأستاذ هذا عن انتظام أدوات الطبع أنه لم يفهم مراد الملحد الصغير في تمثيل العالم بطبعة فظن أنه يشبه تكون العالم المنتظم بنفسه من غير ناظم ، بطبعة تشتغل على أصولها الموضوع بأدواتها المألوفة فتصدر مطبوعاتها بانتظام واطراد . مع أن المليحد لم يأخذ من الطبعة إلا حروفها البالغة ملايين ثم فرض أنها تتحرك بنفسها وتضطدم فتجتمع وتنظم ثم تتباعد وتنحل هكذا كل ذلك بنفسها حتى تخرج كتابا منضدا مصححا من نفسه ، فليس ما اعترض عليه الأستاذ من كلام الكاتب الشاب محل الاعتراض ولعله كما لم يفهم مراد الكاتب ، لا يعلم أن هذا التمثيل بحروف مطبعية تنضد من نفسها دون منضد فيحصل منها كتاب كامل ، معروف بين القائلين بالإله الخالق يأتون به مثال استبعاد لتكوين نظام العالم بنفسه من دون ناظم ، فسمى الأستاذ لتقريب هذا المثال من المقول يضر بهم أى بأصحاب المثال لا بالكاتب الشاب المتمسك بنظرية الإمكان والاحتمال التي يفترضها على أوسع ما يتصور . حتى إنه يدخل كل مثال ذكره الفلاسفة المؤمنون بالله في هذا المقام لما لا يحتمل ولا يكون ، كثال الحروف الطبيعية المتحركة بالحركات الفوضوية إلى أن تصبح كتابا من الكتب المعروفة - فيما يحتمل ويكون . ومن هذا لا يقال أيضا ردًا عليه كما قال الأستاذ فريد وجدي :

« لو سلطنا جدلا أن قوانين الاحتمال حاولت مرة أن توجد كائنا منتظما فهل نستطيع أن نمقل أن القوى المالية الثائرة تدعه يتكوّن في هدوء وسكون ولا تمدو عليه . ففسده قبل أن يتم تكوّنه ؟ ما الذى يمنعه من المدوان عليه ، بل ما الذى يمنع قوانين الاحتمال من توليد كائن آخر منتظم بجواره يناقضه ويحرّمه أن يتطور إلى أن يبلغ حد الكمال ؟ » .

إذ ربما يقول الشاب المحدث في جوابه إن الإمكان والاحتمال نفسهما يمنعان القوى المالية الثائرة أن تمدو على العالم المنتظم بتنظيم الإمكان والاحتمال التكوّن في هدوء وسكون ، وهما نفسهما أيضا يمنعان نفسهما من توليد كائن آخر منتظم بجواره يناقضه ويحرّمه أن يتطور إلى أن يبلغ حد الكمال . لأن الإمكان والاحتمال أمران ذوا طرفين من الإيجاب والسلب أو الحركة والسكون للتوسل بهما أن يستمد من طرفهما الذى يساعده ويحلّو له ما ساعده وما حلّاه ، حتى إذا لم يساعده ولم يحلّ له يدع هذا الطرف ويستفيد من طرفهما الآخر فهو يفرض ولا يمنعه قانون الإمكان والاحتمال الأوسع أن يفرض أن الفوضى العامة الداخلة في دائرة الإمكان سادت في العالم فارتبكت أجزاؤه وعناصره وهاجت وماجت واصطدم بعضها ببعض وتداخلت وتناصت ثم انحلت وتباعدت ثم عادت من جديد فانظمت شيئا ثم انحلت وتفرقت وعادت وانتظمت شيئا آخر ، وهكذا إلى تشكّل عالم من طريق المصادفة كمالنا في الانتظام التام . ولا تقل كيف يحصل هذا الأمر المستبعد ، لأن الفارض لاشك أنه يسلم بكون ما فرضه مستبعدا غاية الاستبعاد . ولكن قل هل هو ممكن أومحال ؟ وصاحب الفرضية يدعى أنها ممكنة وليست بمستحيلة لأن دائرة الإمكان ودائرة الصدفة التى تخضع العالم عنده لقانون عددها الأعظم أوسع مما يتصوره الأستاذ فريد وجدى ، وهذا القانون قانون الصدفة [على تمبيره] في عددها الأعظم الذى يستمر في الثورة وفي البناء والهدم إلى أن يتشكل العالم في انتظامه ، يمكنه أيضا ويمكنه عدده الأعظم أن ينهى ثورته الهدامة ويميل إلى الجانب

الآخر فيسير بعده في انتظام كانتظام العالم الحاضر ولكن في انتظام مستند أيضا إلى المصادفة لآلى غيرها .

هذا ، وأنا عارف بأن المليحد يتلاعب بعقول الشرقيين لاسيما عقول المسلمين الذين أثبتت الحادثات المالية الأخيرة وانقلاباتها أن التلاعب بها ليس من صماب الأمور كما كان يُظن من قبل، ولاسيما في مصر التي رأينا بها الأستاذ فريد وجدى نفسه عبقّد طريق التلاعب بها في تطوراته المختلفة . أنا عارف بذلك ولسكنى عارف مع ذلك أن موقف المليحد الشاب المستمد في نضاله القوة من أوسع دائرة الإيمان والاحتمال ومن عدد الصدفة الأعظم ومن الدورات اللانهاية لها ، لا ينجع أمامه دفاع الأستاذ فريد الذى يأخذ كل قوته من الاستبعاد لافتراضات المليحد . مع أن الاستبعاد لا يقاوم الإيمان ولا يقابله لما أن نطاقه الأوسع يسع كل مستقرّب وكل مستبعد حتى لو قيل في الرد عليه : إذا كان العالم في طريقه إلى التشكل المنتظم بواسطة الثورة والفوضى وفي بقائه بعد تشكله على حالة الانتظام، تابعا في كل ذلك لقانون الصدفة والإمكان والاحتمال غير خارج عنه فيلزم إن نبيت كل ليسة ونحن غير واثقين وغير آمنين من احتمال أن لا تطلع الشمس علينا في غدها ما دام نظام العالم من أوله إلى آخره تابعا لهوى الصدفة وما دام هواها يسع كل احتمال قريب أو بعيد أو أبعد فنفقد النهار إلى الأبد ونعيش في ظلام دائم أو يفاجئنا أحوال أخرى أشد من ذلك هولا...لوقيل هكذا كان في إمكانه أن يجيب ويزيل المخافة معتدا على الاحتمال النافع من احتمالات الصدفة التي تموّد العالم موانئه إلى الآن لصالحه أى صالح ذلك الاحتمال النافع .

ولا تقل كما أن من الاحتمال ما هو نافع للشباب المتمسك بالإمكان والاحتمال في تأسيس نظام العالم على مصادقاتهما ، فهناك أيضا ما هو ضار بل الاحتمالات الضارة أكثر بكثير من الاحتمال النافع الذى هو واحد في ٣٦ أى العدد الأعظم التقريبي بالنسبة إلى وجوه زهر الطاولة..وعلى تقدير أن يكون المطلوب بحى الدش والعدد الأعظم

التقريبى هنا حاصل ضرب الستة فى الستة وكلما زيد العدد المضروب والمضروب فيه ازدادت الاحتمالات المضارة أى غير المطلوبة كثرةً وازداد الاحتمال المطلوب الذى هو واحد دائماً من مجموع الاحتمالات، قلةً وبُعداً: فقد يكون واحداً فى المليون وقد يكون واحداً فى البليون أو فى أكثر منه أيضاً بل قد يكون واحداً فى احتمالات غير متناهية. فلماذا إذن لا يخاف الملحد الصغير من الاحتمالات الكثيرة المضارة لفرضيته حينما يخاف نحن من احتمال واحد موافق لها؟ لا تقل هكذا ردّاً عليه ولا تنق بمثل هذا الرد الذى يشبه ردود الأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» لأن موقف الشاب صاحب الفرضية فى النقاش موقف «المانع» وموقفنا إزاءه موقف «الثبت» أو «الممْلَل» على تعبير علماء آداب البحث والمناظرة (والمانع هنا بمعنى عدم التسليم) والمانع يكفيه احتمال واحد يساعده ولا يكفى المتيقن احتمالات تساعده مهما كثرت وبلغت الملايين ما دام احتمال واحد يبقى فى جانب الخصم المانع وإن كان ذلك الواحد واحداً فى المليون أو البليون أو فى أكثر منه أيضاً. فهذا مالا يفهمه الأستاذ رئيس التحرير حين تمسك باستبعاد فرضية الملحد الجديد وحين عاب عليه إلحاده. وسط هذه الاحتمالات المعارضة، ولم يدر أن الملحد لا يحتاج فى ضلاله إلى الإيقان بما يحمله ملحداً بل يكفيه الشك فى الإيمان بالله متمسكاً بأضغف احتمال وأبعده أما نحن المؤمنون المتيقنون لوجود الله بواسطة إثبات القصد والإرادة والعلم فى نظام العالم فواجبنا قطع جميع الاحتمالات المخالفة لما نحاول إثباته من دون بقاء أى احتمال فى خارج الاحتمالات المقطوعة.

ولأجل ما ذكرنا كان استشهاد الأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» بقول الرياضى المشهور «هانرى پوانكاريه»: «الحقيقة العلمية فى نظر المشاهد السطحي تعتبر خارجة عن متناول الشكوك وعنده أن المنطق العلمى غير قابل للنقض وأن العلماء وإن أخطأوا أحياناً فلا يكون ذلك إلا لأنهم لم يعرفوا قواعده، والحقائق الرياضية فى نظره

مشتق من عدد قليل من القضايا الجلية الواضحة بسلسلة من الأدلة المزهة عن الخطأ وهي واجبة في رأيه ليس علينا فقط ولكن على الطبيعة أيضا « تأمل »^(١) .

« وهذا هو أصل الثقة العلمية لناس كثيرين من أهل الدنيا ، وللتلاميذ الذين يتلقون مبادئ علم الطبيعة ، وهاهو جهد فهمهم للدور الذي تؤديه التجربة والرياضيات وهاهو أيضا غاية فهم كثير من العلماء الذين كانوا يحملون منذ مائة سنة أن يبنوا العالم باستخدام أقل ما يمكن من المواد المستمدة من التجربة .

« ولكن لما تروى العلماء قليلا لا حظوا مكان الافتراضات من هذه العلوم ورأوا أن الرياضى نفسه لا يستطيع الاستغناء عنها وأن التجربة لا تستغنى عنها كذلك . حينذاك سأل بعضهم بعضا هل كانت هذه المباني العلمية على شئ من المتانة ؟ وتحققوا أن نفخة واحدة تكفى لجعل عاليها سافلها ، فن ألحد على هذا الوجه « تأمل »^(٢) كان سطحيا أيضا .

غير مفيد للأستاذ شيئا في محل نقاشه الكاتب المليحد وإن كان شاهدا قيا في كبح جماح المكبرين للعلم الطبيعي الحديث لحد أن يحتكموا إليه حتى في المطالب المتعالية عن الدخول في موضوعه ، وفي كبح جماح الطائشين من أهل الشرق المستهينين بدين الله ومعجزات أنبيائه افتتاناً منهم بعلوم الغرب التي لا ناقة لهم فيها ولا جمل كما قلنا فيما سبق عند الكلام على شعر الأستاذ محمد إحسان المحامى من شعراء الجاهلية الجديدة المصرية... قلنا غير مفيد للأستاذ فريد شاهده ، لأن الكاتب الشاب الذى يناقشه لا يبنى نظريته على قوانين العلم بل على قانون الصدفة الواسع الصدر . وإذا أورد قول ذلك العالم الرياضى شاهدا ضد الإلحاد المصرى فإنما يُورد على الملاحدة البالغين في إلحادهم مبلغ أن يقولوا « أفى الإلحاد شك ؟ » ولسنا نحن بضدد إثبات وجود الله بحيث

[١] [٢] الأمر بالتأمل في كلا الحايين من الأستاذ فريد وجدى لا منا .

يكفي أن نلقى الشبهة في عقيدة الملاحدة بل موقفنا يحتم علينا قطع جذور الشبهات عن عقيدة التصديق بوجود الله قائلين : « أفى الله شك ؟ » لكن الأستاذ فريد وجدى لا يميز بين الموقفين موقف الدفاع عن قضية « أفى الله شك ؟ » وموقف الاعتراض على قضية « أفى الإلحاد شك ؟ » فالأولى قضيتنا وليست الثانية قضية الملاحدة بل أعم منها وأسهل ، إذ الإلحاد لا حاجة له إلى الإثبات الذى يزيل كل شبهة عنه فقد يكفى الملاحدة فى النيل من المؤمن تشكيكه فى وجود الله كما فعل الملاحدة الصغير ولا يكفى المؤمن ضد الملاحدة إلقاء الشك فى عقيدة الإلحاد إذا الإلحاد يجتمع أيضا مع عدم العقيدة مطلقا . فالخلاص أن موقف المؤمن أدق بقدر ما هو أشرف ، حتى إن أحدا لو كانت عقيدته فى نظام العالم مثلا أن يكون استناده إلى وجود ناظم صنعه بملئه وإرادته ملائما كل الملازمة للعقل مع تجويز احتمال عدم استناده إليه مهما كان هذا الاحتمال أضغف وأبعد بالنسبة إلى الاحتمال الأول ، فتكون دلالة نظام العالم عنده على وجود الله فى درجة الظن الغالب . لو كانت عقيدة أى أحد فى نظام العالم هكذا - وربما يوافق ذلك عقيدة كثيرين من المتعلمين المصريين - فلا تمد هذه العقيدة إيماننا بوجود الله لعدم كون هذا الموجود المعترف بوجوده واجب الوجود بل مظلون الوجود ومأموله ، فى حين أن ميزة الله بين الموجودات أن يكون وجوده واجبا أى ضروريا لا احتمال لعدم وجوده . ومن هذه الضرورة قلنا نحن المؤمنين بوجوده من دون أن نراه . فما يحتمل أن لا يكون موجودا ولو احتمالا واحدا فى مائة ألف مليون فليس هو الله وليس المؤمن به مؤمنا بالله .

ومثل قول « هازي بوانكاريه » فى عدم النفع للأستاذ فريد وجدى فى محل نقاشه الحسم المليحد وفى كونه شاهدا قويا جديرا بأن أضيفه إلى شواهد أوردها فيما سبق تأييدا لبعض أبحاث هذا الكتاب ، قول السير « وليم كروكس » رئيس الجمع العلمى البريطانى ومن أقطاب العلم المصرى وقد استشهد به الأستاذ فريد وجدى أيضا هنا : « متى امتحننا من قريب بمض النتائج المادية للظواهر الطبيعية نبدأ بإدراك أنه إلى

أى حد محصورة هذه النتائج أو النواميس كما نسميها في دائرة نواميس أخرى ليس لنا بها أقل علم ؟ أما أنا فإن تركي لرأس مالى العلمى الوهمى قد بلغ حداً بعيداً . فقد تقبض عندي هذا النسيج العنكبوتى للعلم كما عبر به بعض المؤافين إلى حد أنه لم يبق منه إلا كرة صغيرة تكاد لا تدرك .

أما رد الأستاذ فريد وجدى على ما نقل الشاب المأخذ عن « كانت » : « أنه لا دليل عقلى أو علمى على وجود الله وأنه ليس هناك من دليل علمى أو عقلى على عدم وجود الله » بقوله : « لا أظن أن الدكتور صاحب الرسالة « الإلحادية » يجهل تاريخ الفيلسوف « كانت » الذى يصفه بأعظم فلاسفة المصور الحديثة ، ان هذا الفيلسوف كان من أكبر المؤمنين بالله وبالروح وخلودها من طريق التحليل العلمى والفلسفى . فليس غير مفيد له فقط بل مضر أيضاً لثبوت كون الفيلسوف « كانت » وبالأسف قابل ذلك القول الذى ينفيه الأستاذ عنه ، بشبهة لا يمكن معها إنكاره ، ناهيك أن هذا الفيلسوف انتقد جميع أدلة إثبات الواجب وهو معروف عند من لا يجهل فلسفته إن لم يكن معروفاً عند من لا يجهل تاريخه^(١) ومن هذا كانت مناقشة « كانت »

[١] عدم معرفة الأستاذ فريد وجدى بالصورة الصحيحة لفلسفة « كانت » الإلهية المشهورة على الرغم من أن الإكثار من النقل عن فلاسفة الغرب مهنة الأستاذ الذى يحاز بها ، يرتبنا كونه سطحياً في مهنته غير ضابط ولا متثبت . قال الفيلسوف الفرنسى « بولثرانه » في تاريخ فلسفته الذى أسماه « مطالب ومذاهب » ص ٢٥٩ من الترجمة التركية : اعتبر « كانت » جميع الأدلة النظرية لوجود الله من الأوهام لكونها أدلة منسوبة إلى ما وراء الطبيعة وأقام مقامها دليلاً اعتمد عليه وسماه الدليل العلمى أو الأخلاقى » وصرح به في ص ٢٨٨ أيضاً ، فعدم معرفة الأستاذ بذلك مما يتجرب منه . وهذا ما يملق به منته من المأخذ ، أما عدم معرفة من يرأس تحرير « مجلة الأزهر » بتوقف الفيلسوف المشهور « كانت » من أدلة وجود الله النظرية التى هى أدلة إثبات الواجب الحقيقية ، وباعتراضاته عليها التى أصبحت ولا تزال منذ عصر « كانت » أسلحة مشهورة بأبدى أنصار الإلحاد ضد الإيمان بالله إيماناً علمياً والتي أصبحت مكافحتها من أقدم واجبات المدافعين فى العصر الحديث عن مسألة وجود الله ، فهو أليم فوق أن يكون عجبياً . وقد صرح « بولثرانه » أيضاً في مبحث المعرفة من كتابه المذكور =

الحساب على فلسفته الإلهية مما عني به كتابي هذا . أجل إن هذا الفيلسوف مؤمن بوجود الله تعالى لكن لا من طريق العقل النظري بل من طريق أخلاقي أو كما يسميه من طريق العقل العملي وسنتكلم عليه أيضا . ولعل الأستاذ يلتبس عليه الطريقتان كما يدل عليه ما نقله عن قاموس « لاروس » في تأييد مدعاه عن « كانت » بما نصه : « شرع الفيلسوف في إصلاح مجموع المعارف الإنسانية فبدأ عمله على أسلوب التشكك وبنى عليه الوصول إلى الحق اليقين بواسطة العقل العملي والناموس الأدبي واستنتج من ذلك وجود الخالق وخلود الروح » فالأستاذ يدعي إيمان « كانت » بالله من طريق التحليل العلمي وما نقله عن « لاروس » يدل على كونه إيمانه بواسطة العقل العملي والناموس الأدبي .

= بأن الفلسفة الإثباتية تستند إلى الشطر السلبى لفلسفة « كانت » والفلسفة الإثباتية معروفة بين كتاب مصر المصريين باسم الفلسفة الوضعية وقد سبق أن لفتنا إلى تنويه الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريد وجدى بتلك الفلسفة بهذا الاسم ، وأياً كان اسمها فهي فلسفة « عوكوست كونت » الذى سبق منا أيضا بعض الشيء عن ترجمته وفلسفته وهى اليوم آخر شكل الإلحاد فى الغرب كما أنها الفلسفة التى بواسطتها دخل الإلحاد فى الشرق المصرى ، وقد سهل دخوله فيه على ما أظن امتياز هذه الفسافة الملاحدة بأمرين الأول استنادها إلى أحد شطرى فلسفة « كانت » الذى لا يهتم بالإلحاد، ومع هذا فإنى قد نهيت من قبل وما نهيت عنها أن فى عائق هذا الفيلسوف قطعا من تبعات ضلال المصريين الشاكين فى مسألة وجود الله . والثانى أن الله تعالى لا يثبت عند أصحاب الفسافة الوضعية ولا ينفى فقد يجذب إلحادهم الظاهر فى مظهر الاعتدال أنصاف العلماء وأنصاف العقلاء من المسلمين المفتونين بالغرب مع أن الإسلام الذى يعلو ولا يعل عليه أكيس من أن ينخدع بالإلحاد فى أى شكل من أشكاله كما أن المسلم لا يرضى بالله المنفى والله الغير المثبت على السواء والذين لا يثبتونه ولا ينفونه من أصحاب الفلسفة الوضعية يعرضون عنه وعن مجته إعراضا كما يدل عليه قول زعيمهم « عوكوست كونت » بأن الدين حالة ابتدائية فى الإنسان من حالاته الثلاث وحالته المتوسطة اشتغاله بما وراء الطبيعة أما حالته الثالثة الكمالية فاشتغاله بالعلم وانصرافه عن حالته الأوليين واهتمامه بتجريد العلم من صفة الدين وقد كان شطب اسم الله من أوائل الكتب فى الأزمنة الأخيرة من مأثورات الفلسفة الوضعية كما أن القاعدة القائلة « بأن كل مفعول لا يؤيده محسوس فلا يمتد به » التى يتمسك =

ومما لا ينفع الأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر من أقواله عند مجادلة خصمه ولا يخلو عن الدلالة على عدم صحة وقوفه على فلسفات الرجال وعن الدلالة على عدم تمحيصه لهذه المسائل التي يزاولها ويمجادل فيها ، قوله :

« فإذا كان العالم يرى ببصره إلى أبعد ما اتصل إليه قوى التلسكوب فلا يصادف غير نظام قائم على أدق أصول العلم الرياضى فلا حق له أن يستنتج منه أن المواسل التي صدر عنها الكون لا يسودها غير الخطب المحض لأن سيادة النظام الرياضى الآلى فى كل مكان لا يسمح له بذلك ولكن يوجب عليه ضده وهو أن الكون يجرى على نظام محكم تسوده عوامل محكمة النظام إلى أقصى ما يتخيله التصور .

« وجميع ملاحظة العالم قديما وحديثا بنوا إلحادهم لا على أن العامل الرئيسى فى العالم هو الخطب ولكن على أنه وليد نظام آلى محض لا يصدر عنه إلا ما هو آلى منتظم كل الانتظام . فقد قال « بوختر » إمام المحدثين : « ما دمنا لا نرى فى كل مكان غير نواميس منتظمة تصدر عنها كائنات منتظمة ، فلا داعى يدعونا إلى افتراض وجود سبب عاقل أوجدها » وغفل عن أن هذه النواميس مظاهر لسبب عاقل أوجدها .

وفيه أن هذا طور « ابوخر » وغيره من الملاحدة فى مذهب الإلحاد ثم ترقوا منه أو رجعوا عنه إلى إنكار النظام بالمرّة لما رأوا أن الاعتراف بنظام آلى وبعبارة أخرى

== بها الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » فى كل مناسبة ، قانون أساسى لهذه الفلسفة ولذا أدى تمسك الأستاذ بهذا القانون الأساسى إلى عدم اقتناعه بأدلة وجود الله العقلية التى اقنع بها علماء الشرق والغرب وإلى تمليق إثبات وجود الله بما ينتظره من كشافات البحوث النفسية الجارية فى الغرب . وليس معنى هذا إلا أن إلحاد الفلسفة الوضعية مستول على قلب الأستاذ مع قانونها الأساسى فوقه الجالى كموقف الإلهاثيين لا يثبت الله ولا ينفيه . ومن الغريب أن موقف الملحد الصغير الذى يناقشه الأستاذ والذى خلاصة نظريته عدم الاعتناء بوجود الله ، لا إثبات عدم وجوده كما أشرنا إليه من قبل — عين موقف الإلهاثيين الوضعيين وموقف الأستاذ نفسه ولا فرق بين الأستاذ والملحد الصغير إلا أنه يعرف كون موقفه الإلحاد ولا يعرف الأستاذ كون موقفه كذلك فبناش من يعرف موقفه.

ميكانيكي يضطرهم إلى الاعتراف بوجود صانع صنع ما كينة العالم المنتظمة بالملم ككل ما كينة وآلة منتظمة وقد سبق منا بيان هذا الاضطراب منهم في أحد الفصول المقدمة . فلا يصح قول الأستاذ بمده : « ولكن » « بوخر » لا يستطيع أن يقول كما قال الدكتور صاحب الرسالة : إنه مادمن لا نرى إلا نواميس منتظمة فلا مانع أن تكون هذه النواميس حالة تكون منتظم أوجده سبب أول هو ناموس الحبط المحض .

وصاحب الرسالة لا يقول هكذا ولا يستنتج ناموس الحبط والتصادف من كون العالم جاريا على نواميس منتظمة بل ينكر وجود النظام ويدعى أن ما يرى في العالم من صورة النظام يحتمل أن يكون حاصلًا بطريق المصادفة . وقد قال « بوخر » أيضا بما يشبه قول صاحب الرسالة في بناء نظام العالم على المصادفة والفوضى واشتغلنا فيما سبق بنقله ونقده (١) .

الحاصل أن الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » يجادل الملحد الجديد غير محيط فهما بما أسس عليه نظريته فالأستاذ يعترض عليه باستبعاد ما يقوله وهو يتوسل إلى ما قاله بالإمكان العقلي ولا يدعى أن الأمر كان كذا بتاتا حتى يعترض عليه بأنه مستبعد جدا وإعنا يدعى عدم كونه في خارج الإمكان مهما كان بعيدا ... أو غير محيط علما بما يكون لبلوغ الاحتمال والإمكان العقلي في حد ذاته من السعة - كما علمت ذلك من الأستاذ عند ما أنكر معجزات الأنبياء وجرت بيني وبينه مناظرة فيما مضى من أجل ذلك - فيتكلم مع خصمه على مقياس الإمكان المادى في حين أن خصمه يتكلم في ظنى على المنهج الذى هو أساس علم الهندسة من أن كل ما ليس بمتناقض فهو ممكن ، فيدعى معتمدا على هذا الأساس الأوسع احتمال أن يكون ما نراه في صورة نظام العالم نتيجة

[١] وأصل شبهتهم أنهم لا يرون الإله الخالق للعالم ونظامه بين رؤوسهم ولا يصلون إليه بتجاربههم المادية فينكرون وجوده أو على الأقل لا يقتنعون بوجوده ثم لا يرون له ناظرا أيضا فيقولون نظام بدون ناظم وذلك قولهم بالفراغ الطبيعي ثم يأخذون يعلمون أنه لا يكون نظام بدون ناظم فينكرون النظام أيضا ويقولون بالمصادفة

تطورات المصادفة وتقلباتها غير مستند إلى سبب عاقل أوجده قاصدا لانتظامه ، وهو أى خصم الأستاذ يرى قانون عدد الصدفة الأعظم مسيئا لذلك الاحتمال استدلالا من وجوه زهر الطاولة الدائرة على قانون الصدفة ثم ارتقاء منه إلى مثال الحروف الطبيعية المتحركة جزافا المصطدمة بعضها ببعض التشكلة في أشكال مختلفة إلى أن يحصل منها صفحات كتاب من الكتب المعروفة منضدة مصححة وكل ذلك من قبيل الاحتمالات الممكنة . وزيادة على هذا فإنه بمضد فرضيته بإحالة حصول الشكل المطلوب على إحدى دورة من دورات الحركة اللانهائية الجزافية ، فكما اعترض عليه في أى دورة من أدوار الحركة الفوضوية بعدم حصول الكتاب المنتظر فله أن يجيب بأن أمامه من الزمان ما لا نهاية له فمن الممكن حصوله في المستقبل إن لم يحصل في الحال وهو يرى ذلك ممكنا مهما كان بعيدا ما دام عنده من الوقت ما لا ينتهى . وقد علمت منا أن الإمكان المجرد إلى حد التمسك باحتمال واحد في الملايين أو البلايين أو فيما لا يحصى ولا يتناهى من الاحتمالات يكفى صاحب الرسالة .

فيجب لكسب المسألة المنازع فيها حيال خصم كهذا أن يُبنى الإمكان الذى يبنى نظريته على نطاقه الأوسع وذلك بإثبات أنه لا سبيل إلى الاحتمال الذى يتمسك به وهو ليس باحتمال أبعد فقط بل احتمال محال متضمن للتناقض وإليك البيان :

أما أولا :

قوله « مثل العالم مثل مطبعة فيها من كل نوع من حروف الأبجدية مليون حرف وقد أخذت هذه الحروف في الحركة والاصطدام الخ » يرد عليه لماذا أخذت الحروف في الحركة والاصطدام من غير محرك ؟ وقد كان في الإمكان الذى بنى صاحب الرسالة كل فرضيته عليه أن تتحرك وأن لا تتحرك بناء على عدم المحرك وهى بالنسبة إلى ذاتها

قابلة للحركة والسكون من غير أن يكون أحد الحالين راجعا لها لذاتها بل متساويين ،
فإذن هذه الحركة المفروضة بدون محرك من الخارج تكون رجحان أحد الحالين
المتساوين على الآخر من غير مرجح من الخارج لعدم وجود المحرك في مفروض صاحب
الرسالة ولا من نفس الحروف لكونها قابلة للحركة والسكون على السواء ، فلو كانت
الحركة الحروف مرجح من نفس الحروف كانت الحركة واجبة لها والسكون مستحيلا
فثبت أنها إذا تحركت كانت حركتها رجحانا من غير مرجح وهو محال لتضمنه وجود
المرجح وعدم وجوده معا^(١) وهكذا يقال في العالم الغير المنتظم المفروض حركته بنفسه
والمفروض حصول الانتظام المشهود له مصادفة في إحدى دورات حركته الجزافية
اللانهاية : إن حركته بمحرك من الخارج خلاف مفروض صاحب الرسالة وحركته
من دون محرك رجحان من غير مرجح وإنه محال^(٢) بل نقول إن حصول الانتظام
المطلوب في إحدى دورات حركته الجزافية اللانهاية من غير سبب لهذا الحصول
سوى الصدفة محال أيضا ورجحان ثان من دون مرجح ، ومعنى هذا أن القول بالصدفة

-
- [١] وتأليف قولنا إن الحروف قابلة للحركة والسكون وأنها ممتكنتان لها ، مع قولنا باستحالة
الحركة لكونها رجحانا من غير مرجح ، أن الحركة مستحيلة بدون المحرك وممكنة مع المحرك .
- [٢] لا يقال سبب كل دورة من دورات حركة العالم هي الحركة التي تقدمتها ، من غير
انتهاء إلى الحركة الأولى التي لا حركة قبلها ، فيستند كل دورة من دورات الحركة إلى السبب ولا
يلزم الرجحان من غير مرجح . لأنني أقول في جوابه إن هذا محال من وجهين أما أولا فلا إن الاعتراف
بالسبب رجوع إلى خلاف قانون الحبط الذي ينفي كاتب الرسالة فرضيته عليه والرجوع إلى خلاف
المفروض محال مستلزم للتناقض . وأما ثانيا فلا إن هذا أى كون سبب كل دورة من دورات حركة
العالم هو الحركة التي تقدمتها من غير انتهاء في التقدم إلى الحركة التي لا حركة قبلها ، كيلا يحتاج
إلى محرك خارج من سلسلة الحركات ، هو التسلسل في المال وهو باطل بإجماع الفلاسفة والنسكاهين .
وقد عني راقم الحروف في مواضع عدة من هذا الكتاب بمسألة التسلسل وإثبات استحالة رغم
الشاكين فيها من أدعياء العلم ورغم أن الشيخ محمد عبده إمام مصر في العهد الأخير من المتورطين
في هذه المسألة ثم المتخططين .

سواء كان في نظام العالم أو في غيره بإلغاء مبدأ العلية والسببية واعتبار الصدفة نفسها سبباً قول باطل متضمن للتناقض، وزهر الطاولة لا يبيح بالدش ولا بغيرها من وجوهه بالصدفة لأن الصدفة يراد بها حصول أحد الاحتمالين أو الاحتمالات الممكنة للشيء من غير سبب يرجحه على غيره وهي أي الصدفة بهذا المعنى الذي هو حصول بدون سبب لا يعتبر سبباً للحصول كاعتبار عدم السبب سبباً . فإذاً لا يكون ما يقولون عنه الصدفة صدفة ولا يمكن حصول واحد من الاحتمالات الممكنة التساوية إلا لسبب جلي نعلمه أو خفي لا نعلمه. وإن لم يكن كذلك بأن يميل الشيء من نفسه إلى أحد احتمالاته الممكنة التساوية فيترجح ذلك الاحتمال على غيره بلا سبب ، لزم الرجحان من غير مرجح وهو محال كما قلنا مستلزم للتناقض أي لكون ما فرض مساوياً غير مساو أعني مستلزم للقول بالتساوي وعدم التساوي معاً وفيه اجتماع النقيضين .

وهذا تحقيق ما قاله الرياضي الكبير « هانري بوانكاريه » الذي يمتد فيه صاحب الرسالة الإلحادية الإمامة في العلم : « إن الصدفة تخفى جهلنا بالأسباب والركون للمصادفة اعتراف بالقصور عن تعرف هذه الأسباب . ومن الغريب أن المليحد المعتم بقانون الصدفة وخصمه الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » كلاهما ينقل قول الرياضي الكبير هذا فلا يقبله الأول ويقبله الثاني من غير علم منهما بالأساس الذي يستند إليه .

ومسألة استحالة الرجحان بدون مرجح مسألة معروفة بين علمائنا المتكلمين وإن جاز الترجيح بدون مرجح من الفاعل المختار لكون إرادته مرجحة مغنية عن مرجح آخر .

وبرهان الرجحان من غير مرجح هذا الذي يساوي في قطعيته البراهين الرياضية لكونه مستنداً إلى مبدأ التناقض مثل تلك البراهين ، قاض على المذهب الطبيعي

القائل بوجود العالم من نفسه وطبيعته من غير وجود موجد له^(١) لأن العالم المتصف بصفة الإمكان الذى يستوى فيه جانباً الوجود والعدم لعدم وجود علة موجبة لوجوده ولعدمه، لو وجد من نفسه لزم رجحان جانب الوجود فيه على جانب عدمه حين كان المفروض تساوى الجانبين وهذا خلف متضمن للتناقض أعنى عدم تساوى ما فرض كونهما متساويين . فذهب حركة العالم من نفسه ومذهب المصادفة فى نظام العالم ومذهب الطبيعة أى وجود العالم بنفسه من غير علة موجبة لوجوده ، كل ذلك باطل بطله برهان الرجحان من دون مرجح الذى يستند إلى مبدأ التناقض ويكون محالاً مثله والناظر الذى يرى العالم موجوداً ولا يرى موجدته ويراه متحركاً ولا يرى محركه ويراه منتظماً ولا يرى ناظمه ، يظن أنه موجود بنفسه من غير موجد متحرك بنفسه من غير محرك منتظم من نفسه بدون ناظم . لأنه يقول بما يراه ولا يرى ما فى قوله من التناقض لعدم كون التناقض من الرئيات والمحسوسات ، فى حين أن الثقافة المصرية أو بالأصح الثقافة المصرية المصرية لا تمتد بغير المحسوس حتى الأستاذ الذى يرأس تحرير « مجلة الأزهر » ويناضل الأستاذ المادى نصيف المنقبادى الحامى ، يقول أثناء فضاله : « كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يمتد به »^(٢) .

فقد وجدنا ثلاثة محالات^(٣) فى قول المؤلف الملحد المستند إلى حالات الإمكان :

[١] أما احتمال كون نفسه وطبيعته توجيان له الوجود فهو احتمال باطل وإلا كان العالم بجميع أجزائه واجب الوجود مستحيل العدم وهو خلاف الواقع إذ لو كان كذلك لزم أن لا يكون شئ من الكائنات فى العالم قابلاً للعدم ولا النفي ولزم أن يكون كما هو أزلاً وأبداً وهو خلاف المعلوم .

[٢] ومن هذا يرانى القارئ أقول له دائماً فى هذا الكتاب — عكس ما يقول أدعياء العلم الحديث — إن اليقين العقلى أقوى من اليقين الحسى لأن الإنسان لا يتيقن شيئاً فى الدنيا بقدر ما يتيقنه من استحالة التناقض على الرغم من أنها ليست من المحسوسات .

[٣] وهناك محال رابع وهو أن صاحب الرسالة لا يطعنه إمكان حصول النظام الصدق =

« مثل العالم مثل مطبعة فيها ملايين من الحروف وقد أخذت في الحركة والاصطدام الخ » فنأشأ المطبعة والحروف ؟ ومن حرك الحروف ؟ ومن ناط الانتظام بنتيجته حركاتها ؟ .

وأما ثانيا :

فإن الملاحظة قد ينكرون كل شئ وينكرون القصد والعلم والعلة الغائية والسبب العاقل في تكون العالم ويدعون تولده من المصادفة وأن النظام الجارى قديما وحالا واستقبالا هو نظام المصادفة من غير وجود أى نظام على أو رياضى فيه كما نص عليه الأستاذ فريد وجدى عند تحرير مراد صاحب الرسالة الإلحادية قائلا :

« فقولهم إن الكون قائم على نظام رياضى شامل لانسجامه على العلم الرياضى الإنسانى خطأ محض .. فإن ترابط الحوادث الكونية وتصرفها على قانون رياضى لا يحمل على أن طبيعة الأشياء رياضية ، لأنه بعد أن يتوصل قانون الصدفة الشامل ، فى رأيه ، إلى إنشاء كون من الأكوان يكون ضبطه بالقوانين الرياضية شرطا ضروريا لكونه كونا . ومن ههنا خطأ ، كما يدعى ، أقطاب الرياضيين فى اعتبار أن الطبيعة تجري على نظام رياضى دقيق ، والحقيقة أنها تجري على نظام الخبط » .

== المطلوب للعالم فى دورات حركته الكثيرة المتناهية حتى يبنى هذا الإمكان على الدورات اللانهائية . لكن حصول الدورات اللانهائية محال متضمن للتناقض أى انتهاء مالا يتناهى لأن مالا يتناهى متناه فى جميع مراحلها المتحققة . أما مرحلته اللانهائية فلا تتحقق أبدا إلا بالوصول إليها ، وفى الوصول إليها انتهاء مالا يتناهى وهو التناقض الذى نلته إليه .. وهذا على الرغم من أن صاحب الرسالة وأمثاله من الملاحدة بل ومن عقلاء الفلاسفة الموحدين مثل « كانت » بل ومن علماء الدين المسلمين كالشيخ محمد عبده لا يعرفون هذا المحال وهم الذين قصرت مداركهم عن الاعتراف بيطلاق التسلسل الذى له خطورته فى أساس البرهنة على وجود الله ولذا عنيانا به فى هذا الكتاب وكشفنا عنه غطاءه بكون الله وتوفيقه . فإذا هذا الملحد الجديد الذى يبنى إمكان حصول النظام المطلوب للعالم على دورات حركته الصدفية اللانهائية يبنى الممكن عنده من حيث لا يشعر على المحال .

فقد ينكرون كل شئ وقد يمكنهم بناءاً على فرضياتهم إنكاره ولكن هل يمكنهم إنكار وجود القصد والعقل وفكرة التنظيم وفكرة العلة الغائية في الإنسان ؟ وهل يمكنهم إنكار وجود العلم الرياضى الإنسانى الذى دونه وقوانينه علماء الإنسان، إن أمكنهم إنكار العلم الرياضى العامل فى إنشاء العالم ؟ !!

كلا، لا يمكنهم إنكار ذلك وكيف ينكرون علومهم وعقولهم التى بها ينكرون وجود ما يوجد فى أنفسهم، فى العالم ؟ فانا أسألهم إذن : هل أنتم وعقولكم وعلومكم الرياضية وغير الرياضية وفكرة العلة الغائية وقصد التنظيم والتدبير فى أموركم ومصالحكم وجميع أفعالكم داخله فى العالم أم كل ذلك خارج عنه ؟ ولا شك فى أنه غير خارج . فهل لكم أن تقولوا على سؤالى هذا ليس فينا تلك الأمور كما لم تكن فى العالم ؟ كلا، لا نستطيعون أن تقولوا ذلك ، وقد قلتم آنفا ما معناه : لا قانون رياضى فى إنشاء العالم وإنما هو قانون الصدفة ولكن الإنسان فسر خطأ بما فى نفسه من القوانين الرياضية . فهامى العلة الغائية والقصد والعقل والعلم وفكرة التنظيم والقوانين الرياضية فى العالم ! أعنى أن التى موجودة منها فى الإنسان هى نفسها موجودة فى العالم وإن كانت فى ضمن قضية جزئية لكنها تكفى فى نقض السلب الكلى الذى أدعيتموه لأن نقيض القضية السالبة الكلية هو القضية الموجبة الجزئية كما هو مقرر فى علم المنطق علم المنطق الإنسانى . فهذا تناقض آخر منكم حيث تنكرون القصد والعلة الغائية والعلم الرياضى والسبب العاقل فى إنشاء العالم وتقررون بوجود كل ذلك فيكم كأنكم خارجون عن العالم الذى يجرى فيه كل شئ على نظام الصدفة والخطب . فن ابن أنتكم هذه المزاي التى لا توجد فى العالم ؟ لا أقول كيف أتكم فلملكم تيجيون بمجيئها بطريق الصدفة والخطب . بل أقول كيف تديرونها وكيف تستخدمونها وتطبقونها على أموركم ومصالحكم، فهل ذلك أيضا بطريق الصدفة والخطب ؟ وهل صاحب رسالة « لماذا أنا ملحد ؟ » أنفها من قبيل الاشتغال بما لا يعنيه ولم يكن له فى تأليفه علم ولا شعور ببناء

على عدم وجود العلم والشعور في العالم ؟ وكيف يجوز لمن يوجد في هذا العالم الذى لا توجد فيه علة غائية ولا يجرى فيه نظام غير نظام التخبط أن يقول : « لماذا أنا ملحد ؟ » فجواب هذا الاستفهام إذن : لأنك متخبط والسلام ! فإن لم تكن متخبطا فتورط في التناقض أو جاهل بما هو موجود في العالم . وكما أنه جاهل لماذا هو ملحد ، غافل حتى عن كون سؤاله هذا يتناقض ولا يأتلف بدعوى عدم وجود العلة الغائية في نظام العالم وعدم وجود مبدأ العلية والسببية في مبادئه فليس يعمد عنه أن يجهل ما يوجد في العالم ومالا يوجد .

فالحق أنه لا معنى لوجود العقل والمقل والمقول بين أجزاء العالم الذى يسود فيه نظام الخبط ولا يجرى فيه التعليل أو يلزم أن يكون أى عقل لا يدرك وجود العلة الغائية في نظام العالم عقلا مخالفا لعقل البشر الذى يبنى كل أموره وكل تصرفاته على اللعل الغائية .
وأما ثالثا .

فإن مثال زهر الطاولة ومجىء الدش مرة على الأقل في ٣٦ رمية مثال خادع بميدكل البعد عما كنا بصدد درسه من نظام العالم الذى يحتمل في رأى الملحد الصغير أن يكون قد جاء بطريق الصدفة كما يجىء الدش ، لأن كون عدده الصدفي الأعظم ٣٦ وهو أقل عدد يذكر بهذا الصدد ، ناشئ من كون كل من زهرى الطاولة ذا وجود ستة فحصل من ضرب الستة في ستة ٣٦ وضما ، فلو كان الزهر ذا ألف وجه أو مائة ألف أو مائة ألف مليون أو مالا يحصىه العدد مثل ذرات العالم ثم ضرب هذا العدد الذى يضيق عنه أسماء العدد ، في مثله من الزهر الآخر وكان المطلوب مصادفته واحدا من حاصل هذا الضرب ، فتصوروا حينئذ مبلغ كثرة العدد الأعظم الصدفي هنا وقلة احتمال مصادفة المطلوب الذى هو واحد حيال الاحتمالات الأخرى غير المطلوبة التى لا يحصها عدد . فيحتمل احتمالا أغلب وأقرب إلى المتحقق أن لا يصادف العالم بين هذه الاحتمالات التى تكاد تكون

غير متناهية نظامه المطلوب الذى نقرضه النظام الحاضر ، إلى الأبد . أمثل ذلك بمثال
تذكرة اليانصيب التى تملكها من بين التذاكر البالغة فى الكثرة إلى حد ليس له اسم
فى أسماء العدد المتداولة فى السنة المحاسبين ولا فى مخيلاتهم . فهل يكون عندك أدنى
أمل أو وثوق بإصابة تمرتك كلما تكرر السحب ولم ينقص فى كل سحب شيء من
مجموع تلك التمر غير المحصورة ، وإنما يمد كل سحب ويُجرى على تمام المجموع الأول
الأكبر لتجربة الإصابة لتمرتك فقط . . . وأنت متأكد من أن هذه الإصابة لن تحصل أبدا .
هذا إذا كان ما عندك تذكرة واحدة تنتظر إصابة تمرتها فى كل سحب ، أما إذا كانت
ألف تذكرة أو مائة ألف تذكرة أو مائة ألف مليون على تمر مختلفة وسُحب فى كل مرة
عدد يساوى عدد التذاكر التى عندك ليصيب كل ما عندك من التمر فى دفعة واحدة
واعتبرت الإصابة لبعضها ملئاة كلا إصابة ، فإما أن تسكب الكل أو تخسر الكل ،
فحينئذ تصبح إصابة هذا المطلوب المركب أصعب بأضعاف مضاعفة مما إذا كان المطلوب
إصابة تمر واحدة . . . والتركيب فى نظام العالم الحاضر أكثر وأدق مما فى كل مثال متصور
فتكون إصابة المصادفة فيه للوضع المطلوب أصعب من الأصعب .

ولنا مثال آخر وهو أن عندنا بلايين من الحروف الطبيعية تكفى لطبع أكبر كتاب
فى الدنيا تبلغ مجلداته المئات والألوف ، والمطلوب طبعه فى مرة واحدة من غير تقسيمه
إلى ملازم لكون الحروف كثيرة لا تحتاج إلى تكرار الجمع والفض فنحدث فيها
المرج والمرج ونستمر فيهما لتصادف هيئة تشكل ذلك الكتاب بجميع أجزائه فى دفعة
واحدة من دورات المرج والمرج ، وأنت تعرف أن مصادفة الهيئة المطلوبة تصعب وتباعد
على نسبة الزيادة فى ضخامة حجم الكتاب ، فنصور مبلغ الصعوبة والبعد إذن على تقدير
أن يكون هذا الكتاب كتاب الكائنات . ومن هذا ترى صاحب الرسالة يملق حصول
مقال منتظم أو كتاب منتظم من غير ترتيب حروفه بمجرد حركاتها الفوضوية ، على
الدورات الانتهائية حيث يقول :

« فلا شك أنه في دورة من هذه الدورات اللانهائية يخرج هذا المقال الذي تلوته الآن كما أنه في دورة أخرى من دورات اللانهائية لا بد أن يخرج كتاب « أصل الأنواع » وكذا « القرآن » ، . . . وعالمنا لا يخرج عن كونه كتاباً من هذه الكتب » وقد قلنا نحن إن خروج مقال أو كتاب منتظمين لاسيما كتاب من أكبر الكتب يكاد يكون محالاً ، إلا أن صاحب الرسالة يريد أن يكون له حق الاعتذار عن عدم خروج الكتاب المطلوب في أى دورة من دورات الحركات الفوضوية فيقول لكن الدورات اللانهائية لم تنته بعد فإن لم يخرج حتى الآن فسيخرجه في دورة أخرى . فلكتاب أن لا يخرج أبداً وللدورات اللانهائية أن لا تنتهى أبداً ولصاحب الرسالة أن يكرر اعتذاره الذي جعله مضمون القبول ، إلى مالا نهاية له ومعنى هذا الاعتذار تعليق خروج الكتاب على نهاية اللانهائية أعنى على المحال .

ولننته من نقد الرسالة المسماة « لماذا أنا ملحد » ولنترك لها الأوهام والأضاليل التي تنتهى الدنيا وهي لا تنتهى كما قال الشاعر التركي المشهور ضيا باشا في مقدمة « الخرابات » :
سرمایه شاعران توکه نمز دنیا توکه نیر یالان توکه نمز^(١)
نعود إلى الكلام على أقوال « بوختر » في الفصل السابع من كتابه :

أما الاستفاد في دعوى تولد النظام والكمال في العالم من المصادقات والمصادمات الفوضوية ، إلى طول الزمان الذي حصلت فيه هذه النتيجة البعيدة النال - وهو نال متمسكات « بوختر » ومن هذا حذوه من الملاحدة في فكرة الاستفناء عن الخالق القادر - فالجواب عليه أن الفوضى إذا كانت تنافي النظام والكمال كما أثبتناه عند الجواب على متمسكهم الثاني إثباتاً يتيماً ، فاستمرارها في الأزمنة الطويلة يكون أشد منافاة لها إذ يزداد الفساد والتشوش الحاصلان من الفوضى كلما طال الزمان وطالت معه الفوضى

[١] ترجمته : لا ينفد رأس مال الشراء لأن الدنيا تنفذ ولا ينفد الكذب .

بله أن تتحول إلى النظام والكمال بسبب تمادى الفوضى ، وهذا من أجل البديهيات .
فليس من المعقول في شيء أن يتفرس الملاحدة عدم وجود الله رب العالمين من وقوع
التكاملات العالمية في أطول زمان ويحكموا بحصول هذا التكامل بنفسه من غير مكمل ،
قائلين : لو كان الله موجودا لما احتاج في خلق الكائنات العالمية في الأرض مثل النبات
والحيوان والإنسان إلى مضي زمان طويل من تبرد كرتنا وحصول تطورات وتقلبات
فيها . لكن مراعاة التدرج في الخلق لا يلزم أن تكون ناشئة من حاجة الله إلى التدرج
وإنما من حكمة يعلمها الله ولا نعلمها نحن وقد نعرف منها بعض الشيء . فهل يلزم مطلقا
على تقدير وجود الله الخالق أن يفعل في لحظة عين ما نراه من التكاملات الحاصلة في
أطول زمان ؟ وهل الإله القادر على خلق الكمال العالمى في أسرع وقت ، غير قادر
على خلقه في أطوله ؟ أم إننا تولمنا إرشاد الإله الخالق إلى الطريقة التي يجب عليه أن
يسلكها في خلق ما يخلقه ؟ فالمدول عن حمل طول الزمان على إرادة الله كذلك ^(١) إلى
تفسيره بكون الانتظام والتكامل في الكائنات حاصلين بنفسهما من غير وجود ناظم
يديرها ومكمل يديرها ، وإنما بإقامة استمرار المصادفات . والمصادمات الفوضوية مقام
الناظم المدبر المكمل ؛ ما لا يقبله عاقل ويأباه مبدأ العملية الذي بيننا قريبا عند انتقاد الرسالة
الإلحادية أن إلغاء محال مستلزم للرجحان من غير مرجح وهو متضمن للتناقض .

فحصول النظام من غير ناظم محال ولا ينقلب المحال ممكنا مهما طال الزمان كما لا
ينقلب الإله القادر عاجزا إذا أراد أن يخلق في أطول الزمان ما يقدر على خلقه في أسرع
وقت ، ولا يجوز إقامة الصدفة مقام السبب الناظم لأنها عبارة عن حالة عدم السبب
ولا يعتبر عدم السبب سببا كما لا يجوز إقامة الفوضى التي هي ضد النظام مقام سبب
الانتظام كإقامة المانع مقام المقتضى . وبأبى القول بالصدفة أو الفوضى قولهم بالقوانين

[١] على أن الزمان الممدود بملايين السنين غير طويل بالنسبة إلى الله فإن يوما عند ربك كألف
سنة مما تعدون وإنما طوله بالنسبة إلى الإنسان المخلوق من عجل .

الطبيعية أيضا إذ يكون معنى القانون على تفسيرهم لكيفية تكامل العالم عدم القانون أو اعتبار الفوضى الداعة، قانونا ضد الفوضى . فهذا التفسير والتوضيح لصورة تكامل العالم واكتسابه النظام الحاضر ، من إمامهم القديم المشهور « بوختر » ومن تلميذه الجديد الخامل إسماعيل آدم يدل دلالة صريحة على تراجعهم من القول بالقوانين الطبيعية وعلى أنه لا معنى لذلك القول غير فراغه من المعنى . وإنى ألفت دقة القارىء إلى هذا المقام فإنه يرى التصميم الهندسى لأساس الإلحاد، وتحليله وتبيين أنه أساس مبنى على شفا جرف هار : من لباب هذا الكتاب .

ثم إنى على يقين من أن القارىء بعد اطلاعه على أقوال الملاحدة التى ذكرناها يتمعجب ويسأل نفسه عن السبب الذى ألجأهم إلى هذه السخافات المصادمة للبداهيات ثم يذكر أن السبب دليل العلة الفائية المنتصب أمامهم مثبتا لوجود الله الخالق للكائنات على نظام تام يدهش العقول ويُكَلِّ الأَبْصار فيستبين فى نظره أنه دليل قيم مفعم للملاحدة بشدة وطأته التى لا قبل لهم بها ، فهم على الرغم من تجلدهم وتمردم يرزحون تحت ثقلها الساحقة ويلجأون إلى سخافات تضحك الجادات . وقد كان الأستاذ فريد وجدى قال لصاحب الرسالة الإلحادية : « لم هذا التحكم ؟ الأجل القول بأن أصل الوجود قوى متخبطة لاضابط لها ؟ وأى فائدة للإلحاد من هذا الافتراض وقد أساغ الملاحدون وجود نواميس محكمة ملازمة للقوى العالمية من أزل الآزال » .

ونحن نقول وهل ساغ عند الأستاذ ما أساغوه من وجود نواميس محكمة من غير وجود واضعها الحكيم المليم فيشير به على صاحب الرسالة ؟ كيف ولم يسغ لهم أنفسهم ذلك حتى تركوا افتراضه وراجعوا افتراضا غيره مبنيا على المصادفة وإن كان كل من الافتراض الذى تركوه والذى راجعوه أسخف من الآخر . وكيف يستكثر الأستاذ هذه السخافات من التكرين لدلالة نظام العالم على وجود ناظمه العظيم ، ألا يعلم أن سخافتهم حيال دليل نظام العالم الذى أضاع عنهم صوابهم بدلالته الباهرة وضربته القاهرة بلغ

مبلغ ادعائهم أن العين ليست أداة مُعدّة للرؤية والأذن للسمع وإنما رأت العين وسمعت الأذن وشم الأنف مصادفة؟ وكذا سائر الحواس والأجهزة العضوية لذوى الحياة وليس الدماغ أداة للتفكير والإدراك ولا وراءه نفس مدركة وإنما المفكر هذه المضغة المركبة من اللحم والدم وتفكيرها مصادفة كروية العين وشم الأنف وتنفس الرئة. ومقصودهم من هذه الإدعاءات المخالفة للبداهة نفي القصد والإرادة والخطّة في صنع تلك الأعضاء لئلا تدل على أنها آثار صانع قدير خبير صنفها وولاهها وظائف موجهة نحو غايات مقصودة. وهؤلاء المنكرون للقصد والخطّة في إنشاء أعضائهم يلزمهم أيضا أن ينكروا وجود قصد لهم أنفسهم في أفعالهم ووجود سعى منهم وراء أية غاية ووجود خطّة منتظمة للوصول إليها. مثلا أن لا يكون توجيه أنظارهم إلى أى شىء حتى استعانهم بالنظارة قصدا منهم لرؤية ذلك الشىء والتثبت فيها وأن لا يكون أكلهم لدفع أذى الجوع وشربهم لدفع الظمأ، إذ لا قصد في الكائنات على مذهبهم أو ليسوا هم أنفسهم من الكائنات؟ فيكون كل أعمالهم صادرة منهم على وجه المصادفة والخطب مثل ما كان الحال في غيرهم من أجزاء العالم ومن أعضائهم وجوارحهم^(١)

ونراهم كثيرا ما يفرون من سخافات المصادفة إلى تعبير القوانين الطبيعية والسوق الطبيعى والانتخاب الطبيعى والتكامل الطبيعى وقوانينها ثم يرون أن الاعتراف بالقانون اعتراف بالنظام المتضمن للعلل الفائية التى يسمون جهد طاقتهم فى إنكارها فيرجعون عن طريق فرارهم ويقولون إن لفظ القانون مجاز واستعارة كما سبق ذكره وتفصيله . وبعضهم لما سئم من الفرار والتراجع بين المصادفة وما ينافيها من القانون وأشباهه ثم تأويل ذلك بالمجاز والاستعارة عزم على نبذ الحياء بالمرّة فادعى أن القانون الطبيعى وما يمثله من السوق والانتخاب والاصطفاء والتكامل على حقيقته وأن للمادة إحساسا وشعورا

[١] وهذا غير مذهب الإيجاب الطبيعى الميكانيكى الذى بنى فيه الماديون أيضا القصد والاختيار للإنسان .

وهي تحوز هذه المزايا بالقوة وتخرجها كلها اكتملت إلى الفعل . قال « شوبنهاور »
« كما أن المادة تسقط فهي تفكر أيضاً » .

وادمي « هكل »^(١) مؤسس مذهب الوحدية « مونيزم » وممدل مذهب الماديين
القائلين بمحصول النظام في العالم بغير ناظم سوى المصادفة والغوضى لما رأى حراجة
موقفهم ؛ وجود جميع القوى اللازمة لحصول الموجودات بجميع أشكالها في الطبيعة
قائلا : « ان في كل جزء فرد من المادة وفي كل ذرة مبادئ الروح الجبارة مثل الحس
والميل والشعور » .

وكان منبع المشكلات قبل مادية « هكل » قبول مادة منفصلة غير قادرة بنفسها
للتكامل فحاول الرجل حل معميات المنشأ والقوة والحركة والحس وجميع الكالات
الناجمة في طبقات الموجودات المادية بإدعاء وجود جميع هذه الخواص في المادة، حتى ان
منبع الإرادة عنده هو الجاذبة والدافعة الموجودتان في الأجزاء الفردة . فكانه أجاب
بهذا الإدعاء عن الأسئلة التي لا يزال الماديون منهوكة العوائق بثقلها : من أين جاءت
الحركة المادة العاطلة ومن أين جاءها الإحساس والإدراك ؟ .

لكن هذا الادعاء مما كس للتجربة التي يباهي الماديون وفيهم « هكل » باستنادهم
إليها . فنفى الإدراك والإرادة كسائر الماديين في المحل الذي تجدهما التجربة فيه وهو
جملة الأعضاء ثم اثبتهما في أجزاء تلك الأعضاء الفردة التي لم يجرب وجودها فيها أو
بالأحرى يتمكن أن يجرب . فمعنى نظريته أن اقتدارنا أقل من اقتدار الأجزاء الفردة
التي تتركب منها ونحن تحت سلطة إرادة الأجزاء وإدارتها بدلا من إدارتها تحت إرادة
مشعور بها عائدة إلى الهيئة المجموعة ، فليست في الإنسان حرية وإرادة غير مانتوم منه
فيه كما أن الأمر كذلك عند الماديين إلا أنهم ينكرونها بقائنا ، في حين أن « هكل »
يسلبهما من الإنسان ووردهما إلى الأجزاء الفردة . وأنت تعلم أنه لا يوجد دليل على

[١] بالكاف العربية أما « هكل » بالكاف الفارسية القريبة من الجيم فهو اسم لفيلسوف
آخر سبق اسمه في هذا الكتاب في أول الفصل الأول من الباب الأول .

وجودهما في الأجزاء الفردة غير وجودهما في جملة الأعضاء المترتبة منها الذي ينكر « هكل » وإخوانه الماديون وجودهما فيها . لكن هذا الاستدلال غير صحيح وإنما يصح عكسه أعنى لو كانتا موجودتين في الأجزاء واستُدل به على وجودهما في الجملة المركبة منها لصح الاستدلال إذ يلزم أن يوجد في الكل ما يوجد في الأجزاء ولا يلزم أن يوجد في الأجزاء ما يوجد في الكل لجواز أن يكون من خواص اجتماع الأجزاء . وهذا أبلغ شاهد على مبلغ صداقة الملاحظة لأصولهم التجريبية ، فانظر كيف يقيمون الفروض مقام التجربة بل كيف يدوسون التجربة في سبيل التمسك بالفروض ؟ وكان الروحيون يعميرون على الماديين قولهم بأن الإدراك فعل الدماغ لا فعل الروح ، فجاء « هكل » وادعى لكل جزء من أجزاء المادة الاستعداد للإدراك أعنى أنه وسَّع دائرة الفروض التي لا مقياس لها إلى أقصى حد ، فهو أشبه في فعله هذا بمن تمى وأخذ يبني قصره في مخيلته فلما رأى عدم كفاية الثمن الذي فرضه لبنائه راجع صديقاله ، فأشار إليه بأن يضاعف الكمية الأولى المفروضة ففعل وحل مشكلته !

وقد انتقد الفيلسوف « أوليورلوج » على « هكل » جهله بالقاعدة البسيطة القائلة بأن القوى الداخلية المتخالفة المتساوية كالجاذبة والدافعة أو الفعل ورد الفعل المتساويين الموجودين في داخل المادة وأجزائها لا تكون محركة في مجموع جنم مركب من تلك الأجزاء اتمارضها وتساقطها . وقال أيضا : « إن هكل يفعل في إيضاح الحياة والإرادة والشعور التي لم تُعرف حقيقةها إلى الآن فعلا واحدا هو أن يفرض حيازة المادة لتلك الصفات .. لكن هذا الفرض ليس بعلم ولا بمعط فكرة عن الأمور المذكورة وإنما هو عبارة عن قبول وجود أشياء غير قابلة الوصول إليها ثم نفيها إلى الأجزاء الفردة انكالا على عدم إمكان تدقيقات أعمق من ذلك » .

وقال « بوختر » « إن انكشاف العقل وتكملة كان أصعب أعمال القوى الطبيعية

وآخر انتصاراتها ونتيجة ترقياتها من مرتبة إلى مرتبة في أعصار غير ممدودة حتى بلغت مرتبة البشرية .

لكن القائلين بهذه الأقوال الناقض بعضها بعضا لم يفكروا فيما ورد عليهم من أنه إذا كان في الطبيعة عقل وشعور يكفلان للعالم نظامه كما ادعوه في آخر أقوالهم فلماذا نفوا أولا نظام العالم على خلاف المشهود ولماذا نفوا الملة الغائية في الكائنات وادعوا في سبيل نفيها مالا يدعيه العاقل مثل عدم كون العين أداة معدة للرؤية والأذن للسمع^(١) ولماذا رأوا في وجود العلل الغائية أكبر مانع لصحة مذهبهم مع إمكان ربطها إلى عقل الطبيعة وشعورها إن كان لها ذلك ؟ ألم تكن دعاوى السوق الطبيعى والاسطفاء الطبيعى والأفعال الطبيعية والقوانين الطبيعية ووصف كل منها بصفة « الطبيعى » ثم حمل موسوفاتها على التجوز والاستعارة في التعبير ثم القول بالمصادفة والخبط كل ذلك ، لإنكار القصد والإرادة هناك الدال على العقل والشعور ؟ فهذه الساعى وتلك الدعاوى السابقة ترينا أن آخر دعواهم القائلة بوجود العقل والشعور للمادة - ولا أقول للطبيعة إذ لا وجود لها فضلا عن وجود عقلها - دعوى لم تصدر عن تبين واعتقاد صدق^(٢) كما أن آخر دعواهم ترينا وكل الناس أن إنكارهم أولا للنظام المقصود وادعاءهم

[١] قال « وولتر » ان القول بعدم كون العين مصنوعة للرؤية والأذن للسمع ولا المعدة لفهم الألعمة أكبر فضالة وأنبج جنة . . .

[٢] قال « الفرد بينه » في كتابه « الروح والجسم » أنا أعلم يقينا أن من كان ماديا لم يمن بتعليل ما يسمى الشعور فلو عني به لراى عدم إمكان تعليق حادثة من حادثات الشعور بذرة مادة على أى صورة كان .

وقال الشاعر « سولي برودم » في خطاباته التى كتبها جوابا على مقالة « شارل ريشه » مدرس علم وظائف الأعضاء بالجامعة الفرنسية : « إن الكائنات ترى لنا بالنظر إلى المعلومات البشرية الحاضرة منقسمة إلى قسمين لا يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر ومع هذا فهما مرتبطان بروابط لا تعد ولا تحصى : مادى وروحى » .

وقال أيضا : « ان الشعور مهما كان قليلا فلا شبهة في أن المادة ليست هى التى تقدر عليه ، فهي عديمة الشعور في ذاتها وهو أى عدم الشعور صفتها الأساسية » .

السوق الطبيعي غير المقصود والانتخاب الطبيعي والديول الطبيعية والقوانين الطبيعية أعني غير المقصودة ثم قولهم بالمصادفة المحضة كل ذلك لم يكن عن تبين واعتقاد صدق منهم بل لجس نبض الانخداع من الناس ، فكل هذه الإقدامات والإحجامات المتضاربة مع بعضها زيادة على خروج كل منها في ذاته عن حدود العقل ، ثم على ما في موقف الملاحظة من الضيق والحرج تحت قوة دليل نظام العالم وثقل وطأته عليهم .

والمدعون وجود العقل والشعور في الطبيعة أو المادة ادعوه على تخوف فقالوا إنها تحوز هذه الزايا بالقوة وتخرجها كلما اكتملت إلى الفعل . وقال « بوخر » إن انكشاف العقل أصعب أعمال القوى الطبيعية الخ « فقتضى كلامهم أنه لا وجود للعقل في الطبيعة أو المادة فعلا قبل مرتبته البشرية إذ معنى كونها عاقلة بالقوة أنها سوف يكون لها عقل عند بلوغها المرتبة البشرية ، فإذا لم يكن لها عقل قبل تلك المرتبة فبماذا تسمى لأن تكون بشرا عاقلا فهل لها عقل مدرك لمصلحتها قبل أن يكون لها عقل ؟ والذي يقضي به المنطق أن الطبيعة أو المادة التي لا عقل لها قبل أن تبلغ مرتبة البشرية لا تستطيع مهما سعت جهد طاقتها إلا أن ينشئ من نفسها بشرا يحفظه من العقل كحفظ « بوخر » وأضرابه ^(١) فلو قالوا إن البشر العاقل نشأ الطبيعة أو المادة غير العاقلة بشرا عاقلا لكان أقل سخافة مما قالوه من أن الطبيعة أو المادة غير العاقلة نشأت بشرا عاقلا وهذا على الرغم من أن البشر المتأخر في الوجود لا يمكنه أن ينشئ الطبيعة أو المادة المقدمة عليه .

[١] ولو كان العقل في الإنسان عطية الطبيعة أو المادة ولم يكن من فضل الله الذي يؤتيه من يشاء كثيرا ويؤتي من يشاء قليلا ويضل من يشاء ويهدي من يشاء ، لكان في كل إنسان على نسبة واحدة . وليس الأمر كذلك حتى إن ما قالوه من أن العقل الصحيح يوجد في البدن الصحيح غير صحيح وفي قوله تعالى (وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون) آيات لقوم يعقلون .

وأنت إذا رأيت وتبينت المشكلات التي يتصور الملاحدة في غمرتها ولا يجدون
منجى منها أبنا ذهبوا وأى باب طرّقوا ورأيت أيضا أنهم لو وافقهم هداية الله فاعترفوا
بوجود الله لزال عنهم كل مشكلة... إذا رأيت وتبينت هذه الحقيقة علمت سقوط قول
شاعر الإلحاد جميل الزهاوى البغدادي :

لما جهلت من الطبيعة أمرها وأقت نفسك في مقام ممدّل
أثبتّ ربا تبغى حلا به للمشكلات فكان أكبر مشكل

إذا إشكال في الاعتراف بوجود الله - الذي لا حل لمشكلات الكائنات سوى
الاعتراف به - غير عجزنا عن معرفة ذاته وغير أن الإنسان عدو لما جهل أجل معرفة
ذات الله أكبر مشكل كما أن معرفة وجوده أكبر حل والله أكبر إشكالا وحلا .
وكذلك كان ينبغي أن وجوده حل طلسمات الكائنات أن لا تصل معرفة البشر إلى
ذاته ، وهل يروم شاعر الإلحاد بمقله القصير أن يعرف ذات الله الذي وسع كرسيه
السموات والأرض ؟ وهو غير مكاف بمعرفتها وهو لم يعرف بعد وجوده على الرغم من
أنه أظهر من ظاهر .

وإشكال ثان في الاعتراف بوجود الله هو كون المعترف يدخل نفسه في مشقة
الامتثال بأوامر الدين والابتعاد عن محارمه ، ولعل هذا هو مراد الشاعر الفيلسوف
مما أكبر عليه وأشكل .

اعتراضان على دليل العلة النائية

بقى أن عالين كبيرين من علماء الغرب مؤمنين بالله اعترضوا على دليل العلة النائية المسمى عند المتكلمين بدليل نظام العالم ، أحدهما « كانت » الذي اعترض على جميع الأدلة العقلية النظرية لإثبات وجود الله ، والآخر « نيوتن » . قال الأستاذ المقاد في كتابه « الله » (ص ١٩٩) .

أما رأى الفيلسوف نيوتن . فهو أننا لا نصف العالم بالإحكام والإنقان لنستدل بإحكامه وإتقانه على وجود صانعه وهو الله . فإن هذا الدليل ينطوى على تناقض في رأى الفيلسوف . لأن العالم المحكم المتقن يستغنى بقوانينه ونواميسه عن العناية الإلهية بمدخله ... والإيمان بالله قائم على الإيمان بالعناية التي تحيط الخلق في كل حين . فوجود النقص في العالم لا ينفي وجود الصانع الحكيم . بل وجود هذا الصانع الحكيم يقتضى أن يكون العالم مخلوقاً لا يبلغ الكمال كله ويفتقر إلى موجد على الدوام . « ويسخر لينتز بعالم نيوتن لأن لينتز يرى كما تقدم « أن ليس في الأماكن أبدع مما كان » ... ويقول إن عالم نيوتن كالساعة التي تحتاج إلى إدارة اللوالب وإصلاحها من حين إلى حين . وجات صفة الله عن مثل هذا الصنع » .

ثم قال الأستاذ وخير ما يستفاد من هذه المقابلة بين العقليين الكبيرين أن المسألة أكبر من أن يحاط بها في تفكير واحد وأنها قابلة للرأيين بمد التدبر والإنعام . « فذهب لينتز لا ينفي أن العالم ناقص كما تكون جميع « الممكنات » فكون العالم « أحسن عالم ممكن » لا يخرج من عداد الممكنات التي لا تبلغ في الكمال مبلغ واجب الوجود .

« وكون العالم محكماً متقناً على أى معنى من معاني الإحكام والاتقان لا يسوغ الاعتراض من جانب نيوتن بل يحتاج إلى تكملة من رأى الفلاسفة الآخرين الذين

يقولون إن الخلق عمل مستمر وليس بعمل منقطع في وقت ينتهي إليه . فلا يزال الوجود قائما بقدرة الله لأنه لا يستقل بكيانه أبدا ولا ينحصر كيانه في وقت من الأوقات .
وأنا أقول أول كلام الأستاذ يميل إلى أنه يرجح الجمع بين رأي نيوتن وليبنز في هذه المسألة التي كانت أكبر من أن يحاط بها في تفكير واحد وكانت قابلة للرأيين ..
وآخره ينحاز إلى جانب ليبنز ويدافع عن رأيه مجيبا عن اعتراض نيوتن عليه ، فيحكم بكلام العالم في الأحكام والإتقان وأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان . وقد صدر الجواب على وجهين ، الأول أن مراد ليبنز من أكلية العالم ليس بدرجة أنه بلغ مرتبة الألوهية التي هي وجوب الوجود . فإكان الله الذي خلق العالم على أكمل طراز ، خالق إله مثله ..

لأن في انطباق هذا الجواب على اعتراض نيوتن نظرا ظاهرا إذ يستبعد أن يكون مراده من اعتراضه على أكلية العالم بلوغه مرتبة الألوهية ، بل يكفيه أن لا يوجد في العالم أي نقص يحتاج معه إلى وجود الخالق ، فيكون عالم نيوتن كصرح لم يترك بانيه أي نقص فيه إلا أنه فيمكن فرضه في هذه الحالة مستغنيا عن الباني بحيث يُتصور له أن يموت ويبقى الصرح على كماله .

والجواب المنطبق عليه أن يقال إن خالق العالم لا يقاس على باني الصرح من بني آدم الذي لا يمد خالق ما بناه وعلّة وجوده النامة التي يتوقف وجود الملول على وجودها وبقاؤه موجودا على بقاءها والصرح الذي بناه الإنسان يعتمد على الله في خلق جميع ما يلزم للبناء وخلق الباني نفسه وأفعاله التي استخدمها عند البناء أو بالأصح حصته فيها ثم في إبقاء المبنى أقل من القليل واعتماد الأكثر من الكثير على الله الذي يمسك السماوات والأرض أن تزولا .. فلا ينهدم الصرح بموت الباني ويبقى مدة بقاءه مستندا إلى إرادة الله المؤثرة في إنشائه وفي إبقائه . ولهذا رأى القارى في أدلة ديكارت على وجود الله - وكان يفضل على دليل الخلق - قوله : « إن حفظ الجوهر وإبقائه عين خلقه فإذا

أردت أن أعرف من خلقني فأقول من خلقني سابقا هو الذى يبقينى حالا ... الخ .
هذا هو الجواب الموافق لدفع اعتراض نيوتن . وعلى مذهب ليبنتز اعتراض
آخر لكون القول فى العالم بأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان يؤدى إلى القول بأن الله
تمالى ليس بفاعل مختار وبأن العالم قديم . كما حقق فى محله ، ولم يتعرض الأستاذ لهذا
الاعتراض .

وقال الأستاذ العقاد فى (ص ٢٢٣) من كتابه المذكور : « ويبدو لنا أن الاعتراض
الذى يقام له وزن بين جميع الاعتراضات المتجهة إلى هذا البرهان (يريد برهان العلة
الغائية) هو الاعتراض بوجود الشر والألم فى الحياة فكيف يقال إن القصد ظاهر
فى هذا العالم ثم يجتمع القصد مع وجود الشر والنقص والظلم فيه ؟ هل يقال إن الشر
مقصود ، وهل يقال إن الظلم يليق بحكمة الحكيم ؟ » .

ثم أجاب الأستاذ بالمقارنة بين هذا العالم وبين العالم الذى يتخيله أولئك المعارضون .
ونحن نقول الأولى عدم إدخال مسألة وجود الشر فى العالم اعتراضا على دليل العلة
الغائية لأن هذا الدليل يقوم بإثبات وجود القصد والإرادة فى العالم ، أو بالأصح بإثبات وجود
ما يفهم منه القصد والإرادة فيه ، سواء كان ذلك من جنس الخير أو من جنس الشر
ولا ما ننع فى الإسلام من أن يكون الله مريدا للخير والشر كما هو مذهب أهل السنة
الذين يدخلون كل ما يوجد فى العالم من خير أو شر تحت إرادة الله ويقولون مع الحديث
النبوى المشهور « ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » ثم يفرقون بين إرادة الله ورضاه ..
وإنما الذين يخرجون الشر عن متعلق إرادة الله هم المعتزلة . والنضال بينهم وبين أهل
السنة مفصل فى علم الكلام مع غلبة أهل السنة عليهم .. وهناك مسألة وجوب ما هو
الأصلح فى حق الناس على الله المختلف فيها أيضا بين الفريقين والتى يكون جمع ما ذكره
الأستاذ العقاد من مسألة وجود الشر فى العالم معها فى صف واحد أولى من إدخالها
بين أبحاث دليل العلة الغائية .

وإنما الاعتراض المَعُول على هذا الدليل يتصور بإيراد أمثلة مما في العالم لا يفهم فيها القصد الدال على العلة الغائية . وقد سبق بحثها منا مع ما يسقطها من حيز الاعتداد في محل الشهادة التي يسمع فيه الإثبات لا النفي .

والفيلسوف كانت قرر دليل نظام العالم المسمى في عرف العلماء القريبين بدليل العلة الغائية هكذا : إنا نرى في العالم آياتٍ وعلاماتٍ ترتيب وانتظام وهذا الانتظام ممكن غير ناشئ من طبيعة الأشياء فيلزم وجود علة أو علل حكيمة توجد هذا النظام ، وبالنظر إلى مناسبات متقابلة بين أجزاء العالم يلزم أن تكون هذه العلة واحدة . ثم اعترض عليه - كما اعترض على أدلة وجود الله السائرة - أولا بأن هذا الدليل إنما يثبت إمكان صورة العالم لا إمكان مادته فيدل على وجود صانع للعالم لا على وجود خالق له . والجواب أن الصورة لا تنفك عن المادة ولا توجد إلا معها فيلزم أن تكون علة إحداها علة للأخرى أيضا . ولقد فهم أبو العلاء المعري هذه النكتة فقال :

عجبي للطبيب يلحد في الخالق من بعد درسه التشريحا

مستدلا بنظام أعضاء ذوى الأرواح على خالقها منتظمة .

واعترض « كانت » أيضا بأن نظام العالم يدل على وجود ناظم حكيم بقدر ما في نظامه من الحكمة لا على وجود ناظم حكيم مطلق وبمباراة أوضح يدل على وجود ناظم حكيم بقدر أنه يكون ناظم العالم لا لحد أن يكون هو الله .

وفيه أن من يجمع بيده نظام الكائنات جمعا وفردا وأجزاء فردة من أجنحة بعوضتها إلى منظومات شمسها ويصل حاضر هذا النظام العام بفاظه البعيد مهمنا عليه ، إن لم يكن حكيما مطلقا فن ذا يكون ؟

وقد يمترض على هذا الجواب بأنه لا شك في قدرة الله على تنظيم العالم بأحسن من نظامه ولسنا ممن يقول : « ليس في الإمكان أبدع مما كان » كاهو مذهب الفيلسوف ليبنتر وإن نسب هذا القول إلى الإمام الغزالي أيضا لعدم التمامه بكون الله تعالى فاعلا

مختاراً^(١) وبخصوص القرآن القائلة (ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة) و (ولو شاء ربك ما فعلوه) و (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) فلا يدل نظام العالم مهما كان بديعاً على كون ناظمه هو الله الذى يقدر على أبدع منه . وبما يؤيد هذا الاعتراض أن علماءنا المتكلمين يستدلون بنظام العالم على صفات الله بعد أن استدلوا على وجوده بدليل التكوين المار ذكره قبل دليل نظام العالم المسمى عند علماء الفرب بدليل العلة الفائية .

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بأنه لا ينفع فى إحداث احتمال أن يكون ناظم العالم غير الله إذ لا يلزم من كون الله قادراً على أفضل مما فى العالم من النظام كون غير الله قادراً على القدر الموجود من نظام العالم . فمع أن والإمكان أبدع مما كان بالنسبة إلى قدرة الله تعالى فهذا النظام الحاضر للعالم ليس بأقل من أن يستلزم كون ناظمه هو الله، فلا غبار فى دلالة نظام العالم على وجود الله .

ثم إن لى فى إثبات هذه المسألة وجهاً آخر فأقول بناءً عليه إن دليل كيان العالم ودلائل نظامه متساويان فى الدلالة على وجود الله . وكما أن دليل الكيان يستند إلى حدوث العالم أو إمكانه فدليل نظامه الذى هو أيضاً من الحوادث والممكنات كما اعترف به « كانت » يدل على وجود الله من طريق الحدوث أو الإمكان سواء بسواء . فثبت من حدوث كيان العالم وحدث نظامه أو إمكانهما لاسيما إمكانهما احتياجهما إلى علة واجبة الوجود قطعاً لتسلسل الممكنات كما مرّ تفصيله عند تقرير الدليل الأول . فإذا ثبت احتياج نظام العالم إلى ناظم واجب الوجود تعين أن يكون هذا الناظم هو الله لأن واجب الوجود لا يكون غير الله .

بل أقول دلالة نظام العالم على وجود الواجب تعالى أوضح وأظهر من دلالة كيان

[١] لأن أصحاب ذلك القول علوه بأن ليس للجواد بخل ولا فى القدرة نقصان .

عنه من حيث ان الإمكان والحدوث أوضح وأظهر في النظام منهما في الكيان، فيحتمل أن يجادلنا الخصم المادى في إمكان وحدوث كيان العالم بدعوى أزلية مادته وإن كانت دعوى باطلة ، ولا يحتمل أن يجادلنا في إمكان وحدوث نظام العالم بادعاء أزليته^(١) وكيف يدعى الأزلية للنظام وهو عنده حاصل بالمصادفة وحادث من مصادمة المادة للمادة كما سبق نقله عن « بوختر » وغيره . وليس النظام أيضا بضرورى للمادة ولا للطبيعة التى لا وجود لها غير الاسم كما سبق بيان ذلك أيضا لأن ما يحصل بالمصادفة لا يكون ضرورياً ويمكن خلافه كما يمكن هو بعينه . وكذا الحال عند « كانت » أيضا الذى يميز للعالم نظاما غير نظامه إن لم يقل بالمصادفة كما قال الملاحدة .. فهذا النظام الممكن هو وخلافه يحتاج إلى علة ترجحه على خلافه كاحتياج جميع الممكنات لئلا يلزم الرجحان من غير مرجح ، ويجب أن تكون علته واجبة الوجود إذ لو كانت ممكنة الوجود لاحتاجت هى أيضا إلى علة ولزم التسلسل . وقد أقنعنا القارىء بمون الله تعالى ببطالان تسلسل الملل في غضون تقرير الدليل الأول لوجود الله .

فبعد أن ثبت بهذه الطريقة أن يكون ناظم العالم واجب الوجود يثبت أيضا كونه مطلقا لا بدانيه أحد في الحكمة والقدرة لأن وجوب الوجود معدن كل كمال ، وبكفى وجوب الوجود الذى هو غاية الكمال في تعيين كون ناظم العالم هذا هو الله الذى ننشد إثباته ويندفع اعتراض « كانت » لأن المقصود الأقصى من التوصل بدليل نظام العالم إلى وجود الحكيم المطلق الذى يطالبنا « كانت » بإثباته هو إثبات هذا الواجب . هكذا ينبغي أن يتبين هذا المقام .

[١] لا يمتزى علينا بأن نظام العالم عبارة عن صورة العالم والصورة لا تنفك عن المادة فإذا أمكنهم مجادلنا في إمكان وحدوث مادة العالم بادعاء أزليتها تمكنهم أيضا مجادلنا في إمكان وحدوث نظام العالم الذى هو عبارة عن صورة العالم غير المنفكة عن مادته فيتنسئ لهم ادعاء أزلية النظام أيضا، لأننا نقول الذى لا ينفك عن المادة هو الصورة مطلقا لا الصورة المنتظمة للثقة وكلامنا في هذه الأخيرة التى حصلت للعالم تدريجيا ، فلا شك في حدوثها بعد أن لم تكن .

أما اعتراض « كانت » على دليل نظام العالم الذى يسمى أيضا بدليل الحكمة ، ببعض ما ينطوى عليه العالم ولا تعرف حكمته ، فكون منشأ الإشكال جهلنا بالحكمة المندرجة فيه أقرب إلى الحقيقة من خلوه عن الحكمة ، فنحن لا نعرف حكمة كل شئ فى العالم ونعترف بجهلنا والفيلسوف « كانت » أيضا لا يعرف ولكنه يزعم أنه كان يعرفها لو كانت موجودة وهو نوع من أنواع الجهل المركب الذى وقع فيه ملاحظة الماديين فاجتهدوا فى نقض دليل نظام العالم بمثل ما أتى به « كانت » من النقض ، ومن المؤسف أن ينزل منزلتهم فى الجهل والتعمت^(١) وهؤلاء الفلاسفة الغربيون ترى كبيرهم فى بعض الأحيان يتكلم كلمة الصبيان الأصاغر .

كما اعترض « اسپينوزا » على مذهب العلة الغائية بأن فيه خطاين أولهما أنه يحول المؤخرَ حقَّ المقدم فيجعله علةً للمقدم مثل أن تجعل الرؤية علةً غائيةً للعين وهى فى الحقيقة معلولة لها . وثانيهما أنه يقلب نظام السكال رأساً على عقب إذ العلة أكل من معلولها لكونها أقرب إلى الله ومع ذلك فإن أصحاب مذهب العلة الغائية يلاحظون المعلول أكل من علته .

وكلا النقيدين ليس بشئ ، كما نبه إليه الفاضل مترجم « مطالب ومذاهب » إلى البركية وأحد « اسپينوزا » قائلا : إنه يلزمه أن ينكر جميع الملل الغائية لا ما يختص بخلق الله فينكر مثلاً مناقشته هذه لإبطال مذهب العلة الغائية بناء على تأخر الإبطال عن المناقشة .

والذى فى كتب الفلاسفة الإسلاميين أعنى المتكلمين أن العلة الغائية ليست علة للفعل وإنما هى علة لفاعلية الفاعل وهى مقدمة على الفعل فى الإدراك وإن تأخرت عنه

[١] وقد سبق الجواب عن هذا النقض وسبق أيضا قول « لينتز » تعنيقا للناقضين : « انتم تعرفون العالم منذ ثلاثة أيام ولا تروى أمام أنوفكم فريشا كثيرا وانتظروا لى تروه .

في الوجود فالرؤية في الحقيقة معلولة للبصر لكن تصورهما علة لتفاعلية العلة الخالقة للبصر وإرادته لخلقها فكان خلق البصر على أن يكون سببا للرؤية وكان تصور الرؤية سببا لهذا الخلق .

أجل إن المتكلمين الأشعريين لا يرون تعليل أفعال الله بالعلل الغائية المسماة بالأغراض لا لعدم إحاطتهم بمعنى العلة الغائية كما وقع لاسبينوزا بل للملاحظة سامية وهي أن تعليل أفعال الله بالأغراض يوهم نقصا في حقه تعالى فيستكمل بتحصيل تلك الأغراض . وهناك مخالفون للأشاعرة يحمين عن إشكال الاستكمال بالغير، وهو مبحث معروف في علم أصول الدين ، وسنوفيه في نهاية هذا الفصل إن شاء الله .

ومهما قال من قال في دليل العلة الغائية فلا شك في قيمته البالغة وقوته الدامغة بصدد مجادلة الحق للباطل . بل نقول ان هذا الدليل الذي يسميه علماء "الإسلام" دليل نظام العالم يكفي ويزيد في إلزام الملاحدة المصريين الفرعين بالتجربة الفالئين باحتياج كل مسألة علمية يراد إثباتها إليها ، إذ لا تدل أى تجربة على أى مسألة علمية دلالة التجارب الكثيرة المتواترة المسفرة عن أنظمة وأسرار مدهشة مستودعة في خزائن الكائنات ، على وجود واضع هذه الأنظمة والأسرار بكمال العلم والقدرة حتى إن كل قانون يكتشفه مكتشفه بتجاربه من قوانين الطبيعة على التعبير الشائع ، فهو في نظر العقل والعلم والمنطق دليل تجريبي ينادى بوجود الله الذي وسع كل شيء علما ووضع ذلك القانون وضعا^(١) لأن هذه القوانين والأنظمة لا بد أن يكون واضعها علما حكما

[١] كما ينادى بجهل الشاعر محمد إسماعيل الحامى الذى أخذ تلك الاكتشافات العلمية وسيلة اعتناء على دين الله وممجزات أنبيائه . فإذا كان في بيتك آلة الراديو مثلا تستنبر بواسطتها عن أقطار الدنيا بمجرد تحريك زرها ، فهناك درجات من الأعمال والمساعى لحصول هذه النتيجة الرائعة : تحريك الزر منك - وقبله صنع هذه الآلة في مصنع من مصانع أوروبا وأمريكا .. وقبلهما اختراع هذه الآلة من كاشف مثل « ماركونى » وقبل الكل تعبيد الطرق بين أقطار الأرض بواسطة =

يتناسب علمه وحكمته مع ما فيها من الإتقان والإحكام إن لم يكن فوق ما يتناسب .
 وليس في الطبيعة ذو علم وحكمة غير الإنسان كما اعترف به « بوختر » فهو أسمى طبقة
 بلغتها الطبيعة بعد تقلباتها في ملايين السنين . ولم يكن الإنسان واضع قوانين نظام
 العالم ولا في استطاعته أن يضمها وهي موجودة قبل الإنسان وقبل من اكتشف بعضها
 من علماء الإنسان وليس من اكتشفها هو الذي ضمها فن الذي ضمها إذن ،
 فليقل لي القائلون بأن الله لا يمكن إثباته بالتجربة ؟ ومن هنا يظهر رد حامم لآخر
 ما تمسك به اللاحدة من أن في كل جزء من الأجزاء الفردة للمادة عقلا وشعورا
 وبالأصح جرثومة العقل والشعور كما ادعاه « هكل »^(١) مؤسس مذهب « مونيزم »
 ولنسلم جدلا أن المادة ارتقت بهذه الجرثومة إلى مرتبة البشرية كما قال « بوختر »
 وكانت هذه المرتبة آخر مراحل ارتقاها بعد كل جهد جهيد . فإذا لم يكف عقل الإنسان
 وهو أرق ما وُصفت إليه المادة بما فيها من جرثومة العقل والشعور ، لوضع قوانين العالم
 المنتظمة ، فعدم كفاية ما في المادة من العقل قبل وصولها إلى مرتبة البشرية لوضع تلك
 القوانين وهي متقدمة على وجود البشر ، أولى .

أجل إن التجارب المكشوفة لأنظمة العالم الدالة على وجود الله واضع تلك الأنظمة

== التوجاهات الأنثوية الصالحة لنقل الأصوات والأقوال من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب في أسرع
 وقت وهذا من الله . فكما أنك إذا فارت بين هذه الأعمال وجدت فضل مملك الله شيء بالنسبة
 إلى فضل المصنع وفضل المخترع لاسيما المخترع ، فعمل المصنع والمخترع وفضلها بالنسبة إلى فضل الله
 أقل وأثقل بكثير من فضل مملك الله بالنسبة إلى فضل عملها ، وهذا مع قطع النظر عن كون عقل المخترع
 ومنمى المصانع من فضل الله أيضا . . وليس من يرى الراديو أول مرة عندك ولا يعرف عنه شيئا
 فيندعش من مملك الله وينسب كل الفضل إليك أجهل ممن يقف تفكيره وإكباره في المخترع ولا يذهب
 بهما إلى ما وراءه .

[١] بالكاف العربية غير « هيجل » بالكاف الفارسية الذي يكتبه المؤلفون المصريون
 بالميم وقد سبق هذا في مقدمة المطلب الأول من الباب الأول وكل منهما ألماني .

دلالة قطعية ، لا تربينا ذاته لكن دلائل الوجود غير دليل الرؤية ونحن لا ندعى الثاني . وما من الناس من رأى الكهرباء وما منهم مع ذلك من لا يعترف بوجودها نظراً إلى آثارها . فإن قيل إن الإنسان يستخدم قوة الكهرباء فيستيقن وجودها . أقول فلم لا يستيقن وجود الله الذى يستخدم هو الإنسان ويؤثر في عقله ثم في إرادته ؟ لأن الإنسان مسيرٌ في مذهبي ومذهب كثيرين من علماء الشرق والغرب ولا يمكن أن يكون التسيير من غير الله كالطبيعة مثلا إذ لا يعقل أن تكون الطبيعة غير العاقلة تؤثر في عقل الإنسان وتسببه كما لا يعقل أن تكون الطبيعة غير العاقلة هى التى منحت الإنسان العقل . فأنحه له أولا حين جملة إنسانا هو الذى يستخدمه ويؤثر فيه ما دام عاقلا ، وكما لا يريه نفسه عند منحه العقل لا يريه نفسه عند استخدام عقله وإرادته .

وكان الفيلسوف « ديكارت » انتقل من إدراكه إلى وجود صاحب هذا الإدراك أعنى نفسه واتخذ هذه المعرفة مبدأ وأساسا لجميع معارفه ، وأنا أقول أقوى بكثير من هذا الانتقال الانتقال من الإدراكات التى يتضمنها نظام الكائنات إلى وجود الله الذى هو صاحب تلك الإدراكات لأن ذاك الإدراك الذى انتقل منه « ديكارت » إلى وجود نفسه كان إدراكا واحدا هو الإدراك المستفاد من الشك الذى هو أيضا إدراك لكنه إدراك متردد بين الإيجاب والسلب أما الإدراكات المفهومة من نظام الكائنات وفيه إدراك « ديكارت » أيضا ، فإدراكات تملأ السماوات والأرض وما بينهما .

ومن ناحية أن دليل نظام العالم القائم على وجود الله دليل مبنى على أساس التجارب الكثيرة المستفيضة التى لا تبلغ أية تجربة فى الدنيا مبلغها فى إفادة اليقين بل كل تجربة علمية تتضمن دليلا تجريبيا لنظام العالم الدال على وجود الله ، فضلا عن أن دليل وجود الله لا ينحصر فى التجربة ؛ فإنى انتقد على العالم الفرنسى « كارو » بالرغم من

كونه في مقدمة أبطال العلماء الغربيين المساكين للملاحدة ، قوله في كتابه : « مذهب المادية والعلم » :

ليس من حق العلوم التجريبية أن تتكلم في مسألة الأصل والمنشأ فهي لا تقدر أن تذكر في هذه الموضوعات الكبيرة شيئا يجري فيه التحقيق والتدقيق فلا يصح أن يعرض مذهب المادية نفسه على الناس كأنه حل هذه المسائل باسم العلوم الطبيعية في صورة منفية كما أن مذهب الروحية يكون منساقا إلى الوهم إذا ادعى امتلاكه لدليل تجريبي حقيق تام في إثبات وجود الله فلا علم الإلهيات ولا إنكار ذلك العلم يكون موضوع العلم الحقيقي المثبت على حقيقة معنى الكلمة لعدم كون كل من طرفي الإثبات والنفي قابلا للتحقيق والتدقيق من طريق التجربة . وفيما عدا هذه النقطة الوحيدة فإنما يستدل عليه بالعقل الذي يعمل على طريقته وتحت مسؤوليته .

وإني لا أرى أيضا قولاً كافياً مانق له « كارو » عن « شورول » : « ان في ارتباط الاستدلال على وجود الله من طريق الاستنتاج منطقاً أوفق لأصول التجربة منه في ارتباط الاستدلال على خلافه » .

فلماذا لا يكون علم الإلهيات لا سيما مسألة إثبات وجود الله موضوع العلم حال كون العالم مملوءاً بالأدلة التجريبية المسفرة عن وجود الله ؟ ولماذا يكون لقب العلم المثبت من امتياز العلم الطبيعي التجريبي ؟ وهل يجدر بلسان عالم إلهي « ككارو » أن لا يكون علمه بوجود الله من العلوم المثبتة الحقيقية ؟ فإن كان مراده أن التجربة بمحضها لا تقوم دليلاً على وجود الله عالم ينضم إليها شيء من الاستدلال العقلي ولذا لا يكون إثبات وجود الله ولا إنكاره موضوع العلم الطبيعي الذي موضوعه الطبيعيات والله تعالى ليس من الطبيعيات ، إن كان هذا مراده فليقل بهراحة ان هذه المسألة لا تكون موضوع العلم الطبيعي ولا يقل لا تكون موضوع العلم الحقيقي المثبت على حقيقة معنى الكلمة ، موها أن العلم بوجود الله ليس بعلم حقيق مثبت على حقيقة معنى الكلمة مع أن

حصر العلم الحقيقى الثبوت فى العلم الطبيعى ليس ذلك حقيقة معنى الكلمة وإنما هى دعاية الماديين والطبيعيين ، ألم يكن العلم بمسائل العلوم الرياضية علماً حقيقياً مثبتاً فوق مسائل ثبوت العلم الطبيعى ؟ كما أن ثبوت وجود الله فوق ثبوت تلك المسائل وقد أقننا على هذه النقطة فيما سبق دلائل عقلية ونقلية من نصوص علماء الغرب . ثم إن أساس دليل نظام العالم تجزئى بتمام معنى الكلمة وانضمام شىء من الاستدلال العقلى إليه لا ينزّل مرتبته فى الدلالة بل يُعملها ويحمل ما ثبت وجوده به واجب الوجود فى حين أن التجربة المحضة لا تحمل ما ثبت وجوده بها واجب الوجود وقد سبق بيان ذلك أيضاً .

وإنى على غالب الظن بأن السبب الذى يدفع العلماء الإلهيين الغربيين مع حذاقهم الجديرة بالتقدير ، إلى غلط التواضع والتنازل فى هذه النقطة ، أنهم لا يستطيعون استخدام التجربة فى معاينة ذات الله وشخصه ولو استخدموا لا يحصلون منها على النتيجة المنشودة ، مع أن المسألة المنازع فيها مع الملاحدة مسألة وجود الله لا مسألة معاينة ذاته ، والتجربة على تخبر نظام العالم تقوم بإثبات المسألة أبلغ قيام إن لم توصل إلى الثانية ، لأن الله تعالى لا يبحث عنه بالنسكوب أو المكروسكوب ولا يوجد إن يُبحث بأمثال ذلك . فنشأ الغلط هو الالتباس فى تعيين الموضوع .. فالذين لا يحسنون تعيين الموضوع وتحديد المنشود يبحثون عن الله كما بحث فرعون موسى القائل : « يا هامان ابن لى صرحا لعلى أبلغ الأسباب أسباب السماوات فأطلع إلى إله موسى » فى حين أن من بحث عن الله لاستيقان وجوده لم يكن بحاجة إلى بلوغ أسباب السماوات ، وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون . لكن فرعون ضلّ الموضوع فبحث عن شخص الله ومكانه ، كما ترى كثيرين من علماء الغرب يلتبس عليهم موضوع وجود الله بموضوع معاينة ذاته فيتأثر فى نظرم وضوح الأول وثبوته بسواطع التجارب المشهودة فى نظام الكائنات ، من غموض الثانى . فكما أن من عاب داخل ساعة متقنة الصنع

نحشى وتدلتنا على مقدار الأوقات التى تمضى علينا من الليل والنهار ، لا يشك فى وجود إنسان عاقل صنعها ، يلزم أن لا يشك من عاين أشياء أدق بمائة ألف مرة من آلات الساعة موجودة فى خارج الإنسان الصانع للساعة وداخله إلى كروبات دمه الجراء والبيضاء ؛ فى وجود صانع يقل بكثير أن يقال عنه انه أكبر من نفس هذا الصانع للساعة لأنه صانع الصانع وصانع عقله الذى به صنع الساعة وخالقهما فى حين أن صانع الساعة لم يخلق الساعة . ويلزم أن يكون عدم الشك فى وجود هذا الصانع أقوى بكثير من عدم الشك فى وجود ذلك . . أقوى على نسبة الفرق بين العلم اللازم لصنع الساعة والعلم اللازم لصنع صانع الساعة وصنع عقل هذا الصانع ، لأن كون صانع الساعة وعقله مصنوعين بنفسهما من غير صانع أبعد من كون الساعة مصنوعة بنفسها من غير صانع . فأي شبهة تبقى بعد هذا فى وجود ذلك الصانع الأعظم بتجارب دقيقة متبادلة أجريت طوال الدقة والاهتمام بتاريخ العالم وطوال تاريخ العلم فى موضوع الإنسان ، ودأت على بنيانه فى أحسن تقويم . فإذا لم يمكن فى نظر من يعاين الساعة أن تكون مصنوعة بنفسها وطبيعتها من غير صانع يعلم صنعها فكيف يمكن أن يكون صانع الساعة مصنوعا بنفسه من غير صانع يعلم صنعه مع أن صنعها أسهل من صنعه بألف ألف درجة . لا يقال : يقين من يعاين الساعة من وجود صانعها ناشئ من أنه ربما رأى إنسانا يصنع ساعة أو معملا تُصنع فيه الساعات فيجزم بكون هذه الساعة أيضا صنع صانع من البشر . لأننا نقول لا ملازمة منطقية بين أن يكون قد رأى أحدا من الصناع أو معملا يشتغل بهذه الصناعة وبين أن تكون هذه الساعة التى لم ير صانعها وهو يصنعها ، صنع واحد من الناس أو واحد من الماهل ، وإنما الذى دفعه إلى يقينه ذلك علمه بمدى إمكان صنعة بدون صانع . ورؤيته فيما سبق صانعا يصنع ساعة أو معملا تُصنع فيه الساعات إنما تساعده فى تعيين نوع ذلك الصانع اللازم وجوده لزوما ضروريا لوجود هذه الساعة ، ولينفع القائل بوجود الله من وجود إنسان عدم رؤية صانع

بصنع إنسانا ، من تعيين صائمه نوعيا وشخصيا فهو غير مكاف بذلك وإنما يمينه وجوب وجوده الذى بينا قريبا لزومه .

فقد تبين مما ذكرنا أن لا وجه لعدم اعتبار العلم بوجود الله من العلوم المثبتة ان لم يكن لفظ العلم المثبت لقبا امتيازيا لعلم الماديين بنير حق ، وتبين أن تنازل العالم الفرنسى «كارو» فى هذه النقطة مساويا بين العلم بوجود الله وعدم وجوده فى عدم كون كل منهما موضوع العلم الحقيقى التجربى المثبت ، ليس فى محله كما أن الاكتفاء بما فعله العالم الكيمىائى «شورول» من اعتبار العلم بوجود الله أقرب إلى العلم التجربى من العلم بعدم وجوده ، ليس فى محل الكفاية . وإنما القول المصيب لكيد الحق ونصاب الصدق قول العالم الكبير الفرنسى «باستور» فى خطبته التى ألقاها لما انتخب عضوا للأكاديمية الفرنسية وأثنى فيها على المصو الذى خلفه كما هو المعتاد وكان السلف «إيتره» أكبر تلامذة «عوكوست كوت» مؤسس الفلسفة الإبتاتية وعلى تعبير الكتاب المصريين الفلسفة الوضعية «بوزيتيوزم» ثم نبه «باستور» على الخلاف بينه وبين سلفه فى الأفكار الفلسفية فغاب على الفلسفة المثبتة عدم مراعتها لمعلومة اللامتناهى التى هى أهم المعلومات المثبتة أى غاب على هذه الفلسفة عدم تقديرها لهذه المعلومة وهى أحق باسم «المثبت» الذى تسمت به - وتسمت ثقافة الإسلام الحديثة - وكفى بمعلومة اللامتناهى عن معلومة وجود الله . فهذا العالم الكبير الفرنى يعتبر مسألة وجود الله أهم المعلومات المثبتة ولا يكتفى باعتبارها منها ولا باعتبارها من أهمها ، وذلك إما باعتبار هذه المسألة فى رأس المعلومات المثبتة بالتجربة لعدم بلوغ أى دليل تجربى على أى مسألة علمية فى القوة والكثرة مبلغ الأدلة التجريبية التى ينطوى عليها نظام الكائنات ويدل على وجود الله ، وإما باعتبار أن العلوم المثبتة غير منحصرة على العلوم التجريبية . وقول «باستور» هذا من أهم الوثائق العلمية الغربية التى حلت بها هذا الكتاب وإنى مدين فى الاطلاع عليه بشكر الكاتب الكبير

التركي « إسماعيل فني » بك مؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » كما اطلعت على كثير من أقوال الغربيين أيضا بفضلہ .

والذي لم يبق محل للشك فيه هو ثبوت وجود الله ثبوتنا علميا من غير تحديد شخصيته . وموضع نقاشنا الملاحدة أدعياء العلم المثبت هو هذا القدر الثابت ، وهو الذي ألجأ « اسپنسر » من أقطاب مذهب التكامل والتطور المتأخرين ، إلى الاعتراف بوجوده تحت عنوان « لا يُعرف » أو « الحقيقة المجهولة » قال في كتابه « المبادئ الأولى » في آخر الفصل الرابع :

« إنا رأينا عند تدقيق أفكارنا عدم إمكان التخلص من الشعور بحقيقة فيما وراء الظواهر ورأينا نتيجة لعدم الإمكان هذا اعتقادنا لهذه الحقيقة اعتقاداً لا يقبل الإزالة » .

وقال في الفصل الخامس المنون « بتأليف البين » : « إن العقل الفطري لا يزال يعترف بوجود حقيقة . والعلم المستند إلى المشاهدة مع كونه مجبوراً على تصور تلك الحقيقة وملاحظتها موجودة ، يثبت أنها لا تكون الشيء الذي نتصوره وبين لماذا لا نتصورها كما هي ؟ والدين يجد في تصديق تلك الحقيقة التي لا تقبل اكتناء ماهيتها تصديقا موافقا لتصديقه » ومعنى هذا الكلام أن الفيلسوف « اسپنسر » يقبل كون العلم التجريبي يقول بعدم إمكان التحقيق لوجود الله وعدم وجوده بالتجربة ، على معنى عدم إمكان التحقيق لكنه ذاته ، وعلماء الدين المؤمنون بالله لا يدعون إمكان ذلك . فقولهم متفق مع قول العلم التجريبي في هذه الناحية المنفية ، أما وجود حقيقة مجهولة فيما وراء الظواهر وهو الذي يرجع إليه قول علماء الدين بوجود الله فالعلم التجريبي مجبور على تصديقهم في ذلك لكون المآل غاصاً بالتجارب الناطقة بوجود تلك الحقيقة المجهولة ، فالاتفاق حاصل بين الدين والعلم التجريبي من هذه الناحية الإيجابية أيضا .

وقال في ص ٣٦ : « إذا أمكن التأليف بين الدين والعلم فأساسه هذه الواقعة

التي هي أصح الواقعات وأعمقها وأوسعها وأعنى بها كون القدرة التي تتجلى لنا من الكائنات غير قابلة للاكتناء .

والنقل الأخير من « اسپنسر » ينص على أن سبب تردد العلم في الاعتراف بوجود الله كان عدم اطلاعه على كنه ماهيته وينص أيضا على أن العلم لا يمكنه أن لا يعترف بالقدرة المتجلية لنا من الكائنات كما نص عليه أيضا كلامه فيما نقل عنه أولا وثانيا . فالجمع والتأليف بين هذين الاعترافين من العلم أعنى اعترافه بالقدرة المتجلية لنا من الكائنات واعترافه بكون تلك القدرة غير قابلة للاكتناء هو مدار التأليف بين العلم والدين وهو أيضا أصح الواقعات وأعمقها وأوسعها . فليسمع الغافلون من الغربيين والشرقيين الظانون بأن العلم لا يعترف بوجود الله ، هذا النص من فيلسوف « كاسپنسر » أحد زعماء التجريبيين والإثباتيين ، فليسمعوه وليفهموا منشأ غلطهم ، كما فهم الفيلسوف نفسه بعد أن طالما أشكل عليه الاعتراف بوجود ما لا ندرك حقيقة حتى سماه « تأليف البين » وسماه أصح الواقعات وأعمقها وأوسعها ، وربما يكون أولئك الغافلون قد سمعوا نصوص اسپنسر من هذا القبيل قبل أن أسمعتهم أو قرأوها . في كتابه من غير أن يتممقوا في تأملها ويقدموها حق قدرها ، ومن هذا كان التسجيل على مواضع الاهتمام والاعتبار من كلمات علماء الغرب ميزة هذا الكتاب فقد أكرت فيه النقل منها ولكنه ليس بنقل مجرد عن تمحيصها ووزن ما فيها من حيث الصحة والأهمية .

فلفيلسوف « اسپنسر » نظرية معروفة بين العلماء بعنوان « لا يُعرف » أي الذي لا يعرف وهو طبعا غير الذي « لا يُعرف » به فهذا الذي يعترف به ولا يعرف هو الذي نسميه الله ونحن مثل « اسپنسر » لا ندري ماهيته وإنما ندري أنه موجود كما أن

« أسبنسر » يدريه موجودا ويقول بأن العلم المستند إلى المشاهدة مجبور على ملاحظته موجودا وإن لم يمكنه إدراك ماهيته ولذا سماه « لا يعرف » وسماه « الحقيقة المجهولة » ولا تنافي بين أن يكون الشيء موجودا وأن لا يكون معلوم الحقيقة ، فإن كان العلم الحديث ينكر وجود ما لا تدرك حقيقته يكون مدعيا أنه يعرف كل شيء ولا يعزب عن علمه شيء ويكون هذا منه غرورا وجهلا بحده .

وكما لا تصح هذه الدعوى من العلم لا تصح منه دعوى كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتمد به ولا يعترف بوجوده وإن أنقض هذه الدعوى بما يعتمد به العلم ويعترف بوجوده وهو الأثير مع أن وجوده لم يثبت بواسطة الحواس وإنما ثبت باستدلال عقلي مضموم إلى ما نشاهده من وصول ضوء الشمس وغيرها من الكواكب إلينا وهو عدم إمكان وصول تلك الأنواء إلى كرتنا من دون أن يكون في البين موجود متصل الأجزاء يحمل الضوء من الشمس أو غيرها ويوصله إلينا ويقوم بخدمة الجسر . فمثل هذه الحاجة التي تضطر العلم إلى الاعتراف بوجود شيء غير محسوس يسميه الأثير ، بل أشد منها ، يلزم أن يضطره إلى الاعتراف بوجود الله لعدم إمكان وجود العالم ونظامه . ومن نظامه وجود ذلك الجسر الممدود بين الأجرام - من دون وجود موجد لها . ولا عجب بعد أن كان العلم الطبيعي وعالمه لا يعرفان الأثير ولا يحسانه بأدق آلات الإحساس مع كونه داخلا في الطبيعة ، لا عجب بعد هذا كون العلم الطبيعي وعالمه لا يعرفان الله ولا يحسانه مع كونه غير داخل في الطبيعة .

وصفة القول في هذا المقام وهي صفة الباب الأول بجميع فصوله أن وجود الله ثابت قطعا في نظر العقل والعلم . أما القول الشائع بين المصريين المثقفين الثقافة الغربية إن العلم لا يثبت وجود الله ولا ينفيه لعدم كون هذه المسألة في متناول التجربة الحسية إثباتا ونفيا (وهذا القول معدّل قول ملاحدة الماديين النافين لوجود الله مستنديين إلى العلم أيضا في دعوى النفي ، عدّله مذهب الفلسفة الإلحادية التي وضعها

« هو كوست كونت » وبذلك بما سمعت من الشكل الحامد للدين المتوسط بين النفي والإثبات وحصل منه آخر طراز عصرى للحاد اسمه « لايك » وأشدّه في الخبث وإخفاء العداوة والمكيدة للدين ، لا يخفف عن سوانه السوء قول الأستاذ المقاد عند بيان هذا المذهب الفلسفى فى كتابه « الله » ص ٢٠١ : « ومن الجديرين بالتقديس أنبياء الماضى وأئمة الإصلاح فى كل جيل ، لأنهم خدموا الإنسانية وزودوها بالأمل والمزاء وفتحوا لها طرق الاستقامة والميل المشكور وقد جعل لكل نبى من هؤلاء الأنبياء موعدا يذكرفيه وشماثر مرعية لعبادة الإنسانية فى ذكراء » وكذا قول الأستاذ بعد الأسطر التى نقلناها آنفا من كتابه : « وخير ما استفاد من مذهب كونت أن الدين حاجة إنسانية لا غنى عنها » وإنى أشكر للأستاذ عدم تقصيره بمد هذا القول فى نقد وإنكار هذا المذهب الشائع بين أشراف الكتاب بمصر والقائل بأن البشر يتقدمون من طور الدين إلى طور الفلسفة ثم إلى طور العلم الوضئى . فجوابنا عنه على طريقين :

(١) الأول أن القائلين بوجود الله لا يقولون به على أنه موجود طبيعى بل يقولون به على أنه موجود ضرورى الوجود أى موجود بوجود فوق وجود الموجود الطبيعى ، فن الطبيعى أن لا يعلمه العلم الطبيعى . فلو أن العلم الطبيعى أثبت وجود الله كوجود واحد من الطبيعيات لما اقنعنا ذلك لعدم لزوم كون ما أثبت وجوده العلم الطبيعى واجب الوجود . وإنما يكون ما أثبتته من الطبيعيات التى هى موجودة بالوجود الواقع فقط لا بالوجود الواجبى الضرورى الذى هو الوجود بوصف مضاعف ، ونحن نبحث باسم الله عن الموجود بهذا الوجود ليكون أساسا لوجود الموجودات الطبيعية الممكنة غير واجبة الوجود .

فن الطبيعى إذن أن مجهل العلم الطبيعى الله ولا يجدّه فى الطبيعة ، ولكن ليس طبيعيا أن مجهل علماء الطبيعة وهواتها أن العلم الطبيعى إذا لم يجد الله فى الطبيعة لعدم كونه من الطبيعيات وعدم تعلق العلم الطبيعى بما وراء الطبيعة ، لا يلزم منه عدم

ثبوت وجود الله مطلقا. فيكون واجبا عليهم أن يعلموا وجوده - وهو واجب الوجود - بواسطة غير العلم الطبيعي فإن جهلوا وجوده بناء على أن علم الطبيعة يجمله لم يكونوا معذورين لأن الإنسان لا يمشي بعلم واحد ولا يكون به إنسانا .

ومن الطبيعي أيضا أن تكون مسائل العلم الطبيعي مبنية على التجارب الحسية وأن لا يعول في هذا العلم على ما لم يثبت بها من تلك المسائل، ولكن من الجهل أن تجعل التجربة الحسية التي هي المقياس الأسلم والقسطاس الأقوم في الطبيعيات، مقياسا أيضا في الميتافيزيقيات فيحكم بناء على عدم دلالة التجارب الحسية على وجود الله ، بعدم ثبوت وجوده أو يظن أنه لا اعتداد بأى علم غير العلم الطبيعي ولا بما ثبت في علم غير العلم الطبيعي .

فعلى هذا التفصيل يمكن أن يكون لقولهم إن العلم لا يدلنا على وجود الله وجه معقول . . وذلك بحمل مرادهم من العلم على العلم الطبيعي ، ولا وجه أصلا لقول الفيلسوف « كانت » إن العقل النظري لا يدلنا على وجود الله لأن نطاق العقل النظري أوسع من أن يقاس ويحد بنطاق العلم الطبيعي . نعم لا وجه أيضا لأن يطلق العلم في القول الأول ويراد به العلم الطبيعي كأن غيره من العلوم ليس بعلم ، اللهم إلا أن يقال إن أنفع علم في الدنيا يُستخدم في حوائج البشر هو ذلك العلم الذي حصل به الرق الأخير في صناعة الغرب ورفاهته، واستعمال مطلق العلم في العلم الطبيعي أيضا من المحدثات الأخيرة . وبقدر ما يصح هذا التوجيه يظهر سر قوله تعالى (يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون) .

وعلى الرغم من الدعوى المصرية البدعية القائلة بأن العلم لا يعترف بوجود الله فالذى هو حقيق بأن لا يعترف به العلم هو هذه الدعوى لا وجود الله ، لأن العلم قبل أن يكون في العرف المحدث اسما للعلم الطبيعي كان له معناه وهو معرفة الشيء بسببه حتى

إنه يمكن نزع اسم العلم عن معناه المحدث الخاص بعلم الطبيعة لعدم كون قوانينه قوانين ضرورية كاسبق بيانه ولذا أنكر « هيوم » العلم .. وليس بممكن نزع اسم العلم عن معناه الأصلي الذي هو أقوى والذي ينطبق على العلم بوجود الله لكونه معرفة مستندة إلى سببها المستلزم لمسيبه. وقد عرّف علماءنا المتكلمون العلم بأنه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض. ومعلومات العلم الطبيعي مهما كانت صحيحة واقعية فلا تبلغ مبلغ أن يقال باستحالة خلافها فلا يدخل علم الطبيعة في العلم المرفى بهذا التعريف كالاتدخل قوانين علم الطبيعة في القوانين الحقيقية المشروطة عند « هيوم » بكونها ضرورية. وسر هذا وذلك أن أسباب المعرفة في العلم الطبيعي ليست بأسباب عقلية لا يمكن تخلف مسبباتها عنها وإنما هي أسباب مبنية على التجارب التي عرفت مبلغ قيمتها في أمكنة أخرى من هذا الكتاب على الرغم من زعم النافلين أن التجربة أقوى أسباب العلم . ففضل العلم الطبيعي في كثرة الإنتاج لا في قوته المضمونة ضمانا أبديا .. وهناك علوم أخرى قليلة الإنتاج إلى حد قريب من المقم لكن قواعدهما في مأمن من التغير والانحلال ^(١) فإن لم يحدث شيء يغير ما ثبت في العلم الطبيعي فقد تأتى معجزة تغيّره وتنقضه ولا تكون معجزة تنقض قواعد العلوم العقلية . فإن كانت المعجزات انتهت بانتهاء رسل الله - مع أن ماسبق منها يكفينا في نقض العلم الطبيعي - فلا بد أن يأتى يوم البعث بعد الموت فينقض قواعد العلم الطبيعي التي تأباه وينقض أيضا عقلية الدارين مع ذلك العلم في إنكار المعجزات والبعث بعد الموت مثل الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » وهؤلاء الغافلون لا يتنبهون - قبل أن يأتى يوم البعث - من التقلبات الحاصلة على مر الزمان في هذا العلم حتى التقلبات المعدودة من رقيه ، وهى حسبهم في الدلالة على كون ما ثبت في هذا العلم عرضة لاحتمال التغير . وقد نقلت فيما سبق قول « اسپنسر » « أن الدين الذى هو

[١] ومن تلك العلوم علم المنطق الذى منى باحتقار كل من الدكتور هيكل باشا والأستاذ

فريد وجدى بك كما سبق في مقدمة الكتاب .

موجود كالسدى في لجة التاريخ البشرى إفادة واقعة سرمدية أما العلم فهو هيئة حقائق منتظمة تزداد دوماً وتتصق من أخطائها .

فعلى مذهب الملاحدة النافين لوجود الله أو القائلين بعدم ثبوت وجوده علمياً ، ينتفى سبب وجود العالم . وقد بينا أن قولهم باستغناء وجود العالم عن الله معناه وجود العالم من نفسه بدون موجد فإذا قالوا بوجود العالم ولم يقولوا بوجود الله الذى أوجده يكون هذا القول منهم قولاً غير علمى أى قولاً بوجود العالم من غير سبب لوجوده . وإذا قالوا بوجود نظام العالم — ولا بد أن يقولوا به — ولم يقولوا بوجود ناظم عليهم حكيم يكون هذا القول منهم أيضاً غير علمى أى قولاً بوجود النظام من غير سبب لوجوده . فجرد النظر فى هاتين النقطتين البسيطتين يكفى الماقل فى الحزم ببطلان نظرية الإلحاد فكيف يستطيع الملاحدة ادعاء العلم أن يوضحوا وجود العالم من غير وجود موجد هو سبب وجوده ووجود نظام العالم من غير وجود ناظم هو سبب نظامه . ولا يمكن أن يكون العالم نفسه سبب وجوده ووجود نظامه وإلا لزم أن يكون العالم موجوداً قبل وجوده وهو محال متضمن للتناقض . فالعالم الموجود بشهادة الحس ما كان ضرورياً أن يكون موجوداً لكونه من الممكنات القابلة للوجود والعدم فقبولها الوجود ظاهر بوجودها وقبولها العدم ظاهر من وجود أشياء منها بعد أن لم تكن ، ومثلها أى ما يقبل الوجود والعدم لا يكون موجوداً إلا بوجود موجد ولا يكون الوجود ضرورياً له رغم وجوده المحسوس ولكن موجد غير المحسوس ضرورى أن يكون موجوداً بشهادة العالم المحسوس على وجوده . فانظر الفرق بين وجود شئ يقتضى وجوده العقل فىكون الوجود ضرورياً وبين وجود شئ يقتضى وجوده الحس فلا يكون الوجود ضرورياً له . ومن هذا الذى ذكرنا ينبجلى بعد نظر الفيلسوف « أميل سس » فى قوله ^(١) أن عقولنا

وإن أبت إنكار وجود الله بالنظر إلى وجود العالم لسنها لا تأبى إنكارها مما «
إذ يفهم منه أنه في الإمكان إنكار وجود الله مع إنكار وجود العالم وليس في الإمكان إنكار
وجود الله مع الاعتراف بوجود العالم ، وهكذا يكون حكم العقل السليم . ولا يخفى أن
مراد سسه وجوب الاعتراف بوجود الله مادامنا نترف بوجود العالم لا الشك في
وجودها معا لأن وجود العالم بديهى محسوس .

بقى بعد أن كان من الضروري وجود سبب لكل شيء في العالم ، أن يكون هذا
السبب هو الله أو بالأصح إرادة الله ، إذ لو كان لكل شيء في العالم سبب غير إرادة
الله وكان العالم سلسلة أسباب ومسببات بأن يكون لكل شيء في العالم سبب يتقدمه
ويتقدم السبب سبب السبب لكون السبب الذى هو داخل في العالم محتاجا أيضا في
وجوده إلى السبب مثل كل شيء في العالم القابل للوجود والعدم ، فإن لم تنته سلسلة
الأسباب في سبب أول لاسبب قبله وهو إرادة الله وكان كل واحد من تلك الأسباب
الغير المتناهية مستندا في وجوده إلى سبب يتقدمه ، كان وجود كل من تلك الأسباب
وسببياتها وهما كاذبا مستمارا من المستعار من غير وجود أصل تستند إليه سلسلة
الاستمارة وبقي المسبب الأخير أى الموجود الحالى الذى فرضنا لوجوده سببا غير إرادة
الله ، بلا سبب فيلزم أن يكون غير موجود حال كونه موجودا . وقد بينا استحالة هذا
التسلسل في الفصل الأول وذكرنا أمثلة تتجلى منها استحالاته

فقد رأيت أن إثبات وجود الله يتلخص في إبطال أمرين أولهما وجود أى شيء
في العالم بلا سبب يوجب وجوده وهو الذى يمبر عنه في علم أصول الدين الإسلامى
بالرجحان من غير مرجح وثانيهما تسلسل الأسباب إلى غير نهاية . فلما كان العالم
موجودا بمد أن كان في الإمكان أن لا يكون موجودا لاستواء الوجود والعدم بالنسبة
إلى قابليته الذاتية كما بينا قريبا ، لزم أن يكون هناك موجود آخر رجحله جانب الوجود
فوجد . وكذا نظام العالم في شكله الحاضر لما كان في الإمكان أن يكون على غير هذا

الشكل لزم لتعيين هذا الشكل له أن يكون هناك ناظم اختار له النظام فتعين هذا الشكل بترجيحه ، فلو كان العالم موجودا من غير موجد وكان منتظما من غير ناظم لزم رجحان أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح سواء كان في وجوده أو في نظامه ورجحان أحد المتساويين على الآخر بدون مرجح محال مستلزم للتناقض أى مستلزم لكون الجانبين المقروض تساويهما غير متساويين كأنهما متساويان وغير متساويين معا . هذا مسألة الرجحان بلا مرجح ومسألة التسلسل عبارة عن إظهار ما ليس بوجود وهو سلسلة الأسباب الغير المتناهية في صورة الوجود ليقوم بوظيفة الموجد أو الناظم للعالم فهي أيضا ترجع إلى التناقض باعتبار المدوم موجودا وبناء الموجود عليه .

فمسألة وجود الله كالمسائل الهندسية في ابتنائها على مبدأ التناقض وإنكارها لا فرق بينه وبين إنكار مسألة قطعية هندسية بل تزيد مسألة وجود الله فتنبئ أيضا على مبدأ السببية قبل مبدأ التناقض ، ولم يقل الفيلسوف « ديكارت » عبثا ما قاله من أن وجود الله يقينى أكثر من يقينية الدعاوى النظرية الهندسية .

(٢) والطريق الثانى فى الرد على القول الشائع الذى نعهده كاتم سر الإلحاد المصرى المعدل ، وهو أن الله تعالى إن ثبت وجوده ثبت من غير الطريق العلمى المثلث المبني على التجربة الحسية والعلم لا يثبت ولا ينفىه - فالطريق الثانى فى الرد على هذا القول أن وجود الله ثابت من طريق العلم المثلث حتى ولو كننا سلمنا بحصر العلم المثلث فى العلم الطبيعى ، لكون التديقات التجريبية فى نظام الكائنات أعنى تديقات العلم الطبيعى نفسه من أول نشأته إلى أن بلغ ما بلغه وما سيبلغه من مراحل الترقى ، جملته يشهد بوجود الله شهادة لم يشهد بمثلها فى وجود أى شئ آخر لو كان للملاحظة أدهاء ذلك العلم أذن واعية ولم تكن عقولهم فى أعينهم فقط . فلماذا لم يحكموا بوجود الله بناء على شهادات تلك التجارب وإن لم يروه بأعينهم كما لم يرو الأثير وقد حكموا

بوجوده ؟ ولماذا لم يطبقوا على الأثير قاعدتهم الباطلة القائلة بأن كل ممقول لا يؤيده محسوس فلا يمتد به ؟ فهل هم اعترفوا بوجوده لعدم كونه الله ؟ ومن جهال الناس من يريد أن يؤلّله ولو كان الأمر كما زعموا لما اعترف الملاحدة المادبون والطبيعون والوضعيون بوجوده .

فالحاصل أن وجود الله ثابت بالأدلة التجريبية أيضا والعلم الطبيعي المبني على التجربة مجبور على التصديق بوجوده كما قال « اسپنسر » مع بقاء ذاته حقيقة مجهولة لا تُسكتنه وهو مدار التأليف بين الدين والعلم كما سبق بيانه قريبا . وقول الملاحدة المعتدلين أنصاف العلماء إن العلم لا يثبت الله ولا ينفيه خطأ وتعامر عن الأدلة التجريبية الباهرة التي ينطق به نظام العالم .

فإن قيل إن « رونووييه » مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة قال عن فلسفة « اسپنسر » إنها مذهب المادية التستر بمنوان « لا يعرف » وذلك لأن الحقيقة المجهولة التي اعترف بوجودها تعمل عندها على الطريقة الميكانيكية حتى أنه أي « اسپنسر » أخذ « لامارك » مؤسس مذهب النشوء والارتقاء قبل « داروين » بأنه لم يطرد الغائية عن الفلسفة للمرة كما ذكره « بول ژانه » في انتقاداته على اسپنسر . ولا يخفى أن خصومة الغائية من شمار الملاحدة .

قلت فليكن « اسپنسر » أيضا منهم - ويؤيده ماسبق ص ١١٤ من قوله نقلا عن « قصة الفلسفة الحديثة » - لكن الذي يهمنا أن أنطقه الله بالحق الذي هو عدم التخلص من الشهور بمحقيقة فيما وراء الظواهر لا يدرك كنهها ولا يزال العقل الفطري يمتدح بوجودها والعلم المستند إلى المشاهدة يضطر إلى ملاحظتها موجودة . فإن كانت عقيدة « اسپنسر » الإلحاد بعد أن قال هذه الأقوال لاسيما بعد أن قال : « والدين يجد في تصديق العلم لتلك الحقيقة التي لا تقبل الاكتناء تصديقا موافقا لتصديقه » يلزم

أن يكون اعتقاده على خلاف الحقيقة التي لا يمكن التخلص من الشعور بها والتي تكون نتيجة عدم الإمكان هذا اعتقاده لها اعتقاداً لا يقبل الزوال وتسكون نتيجة هذا كون اعتقاده على خلاف اعتقاده وخلاسته إضاعة صوابه أمام قوة الحق القاهرة . ولأن يكون « اسپنسر » غير الواجد إمكان التخلص من الشعور بحقيقة فيما وراء الظواهر، من الملاحدة أوفق لمصلحة الدين من أن يكون مؤمناً بالله ، والفضل ما شهدت به الأعداء .

أما كونه يرى الحادثات عبارة عن انكشاف القوى الميكانيكية فآثار الغائية الظاهرة في العالم لحد أنه لا يشكرها من له عين مبصرة وقد سبق بيانه على وجه يروى غليل طالب الحق والتحقيق ، ضامنة لإبطاله لأن الحركات الميكانيكية لا تصدر عن شعور بها من المتحرك حتى يكون لها غايات إلا إذا كان لها محرك يصلح لأن تنسب إليه الغائية إن لم تصح نسبتها إلى الحركات الميكانيكية نفسها . ولأن الحركة الميكانيكية لا يُقبل أن تعتبر قوة مجهولة غير قابلة للاكتناء لكونها معلومة ولا يجد الدين في تصديقها تصديقاً موافقاً لتصديقه . فالحاصل أن الأقوال التي نقلناها عن كتاب « اسپنسر » من قبل والتي تصلح أن تعتبر نصاً في الاعتراف بوجود الله لا تلتئم مع مذهبه في رد حادثات العالم إلى انكشاف القوى الميكانيكية وتطورها .

أجل يمكن أن يكون مذهبه أن فيما وراء الظواهر التي هي الحركات الميكانيكية قوة لا يعرف كنهها وهي منشأ هذه الحركات إذ لا بد لكل ما كينة متحركة من منشي الماكينة ومحركها ابتداء . والتأليف بين قولي « اسپنسر » بهذه الصورة ليس ببعيد^(١) وهو الموافق لما قاله « امانوئل دونووا » من مشاهير أنصار مذهب التكامل :

[١] إلا أن هذا التأليف إما يتصور بين قوله في رد نظام العالم إلى انكشاف قوى ميكانيكية وبين قوله بحقيقة مجهولة فيما وراء الظواهر لا بين قوله هذا وبين نفيه الطل الغائية .

« إن هذا المذهب لا يمانع الإيمان بالخالق فالؤمن مختار بعد الاقتناع بعدم كون المادة معلولا بلا علة بل أثر إرادة مطلقة ، في قبول أن كل حادثة في العالم ليست فعل تلك الإرادة الخصوصية وإنما هي محصول قوانين عامة موضوعة في المادة بيد تلك الإرادة المطلقة فكأن الخالق يستخدم العوامل الطبيعية كمال مطيعين لأوامره في صور محيرة للعقول . »

وهكذا فسرت أيضا فلسفة زعيمى مذهب التكامل قبل « اسپنسر » أعنى بهما « لامارك » الفرنسى و « داروين » الإنكليزى لأنهما لم ينكرا الخالق جل وعلا ، ولذا قال « كاميل فلاماريون » في كتابه « الله في الطبيعة » : « إن أهل الدقة يرون في منهج « داروين » قيذاً احترازيا لحساب الله ، لكن هذا القيد لا يروق الذين يعطون المادة استقلالاً مطلقاً وقد عاتبته مترجمة كتابه « منشأ الأنواع » إلى الفرنسية اللاموازيل « كلامانس أركوست » على اعترافه بالله في وسط طريقه الرائعة التى يعنى عليها !

هذا ولعل السبب الذى يدفع كثيراً من علماء الغرب إلى القول بأن إرادة الله لم تتدخل في تفاصيل حادثات العالم وإنما وكأتها إلى قوانين ميكانيكية وضمتها في المادة ، صعوبة الإحاطة بتلك التفاصيل في نظرم واستلزامها الاشتغال في كل آن بإصدار إرادات تكاد تكون غير متناهية . لكن يرد عليه أن وضع قوانين عامة ميكانيكية تقوم بتلك التفاصيل وإبداعها في المادة على أن تكون أحكام هذه القوانين جارية كما شاء واضعها منذ خلق المادة إلى الأبد مستغنية عن الإشراف والهيمنة عليها لئلا تنحرف عما شاء قيد شعرة ، ليس بأسهل من إناطة كل من جزئيات الكائنات والحادثات بإرادة خاصة ، فالذى يقدر على الأول يقدر على الثانى أيضا مع أن في الشكل الثانى مزية اعتبار الله خالق كل شيء من غير واسطة ومن غير احتياج إلى استخدام الوسائط

والقوانين، فتكون قوانين نظام العالم على هذا التقدير عبارة عن مجرد سنة الله في تصريف شؤون الكون وتسيير سفينة العالم وهل يعقل أن يكون تقلبات المادة الماطلة عن العقل والشعور والإرادة والتي حارت عقول الفلاسفة في تصور الاتصال بينها وبين النفس المتصفة بتلك الصفات ... هل يعقل أن تكون تقلبات المادة وتطوراتها في صورة ميكانيكية قد بلغت مبلغ أن تنشئ إنسانا ذا عقل وشعور وإرادة وأن يكون تفكيره أثر تشكّل المادة في شكل الدماغ، هل يعقل ذلك من المادة الجامدة ولو كان بأقدار الله إياها عليه؟ لأن هذا يشبه أن يخلق الله خالقا غيره يقدر على ما يقدر عليه، حتى إن هذا التصور ينجر إلى أن يعتقد كثير من الناس أن هذه الأفعال صادرة عن المادة أو الطبيعة بمعنى أنها صادرة بنفسها من غير إصدار. وتلك القوانين قوانين المادة أو الطبيعة من غير حاجة إلى القول بوجود الله الذي تستند إليه المادة وقوانينها الطبيعية. وهذا كما ذهب إليه الطائفة الملاحدة من شراح مذهب داروين، من كون توالد الأنواع بعضها من بعض توالداً بنفسه من غير إشراف إرادة الناظم الأعلى عليه. فإذا كان بعيداً عن العقل كل البعد أن تكون المادة بنفسها أو الطبيعة بنفسها - وقد عرفت أنها لا وجود لها - فاعل تلك الأفعال، وإذا كان توسيط المادة وقوانينها الطبيعية في البين يفتح الطريق إلى اعتقادات باطلة مستغنية عن الله، فأولى أن يكون الله ذاته فاعل هذه الأفعال التي هي في غاية الإبداع والإنقان والتي لا يمكن تمام إيضاحها إلا بإسنادها أولاً أو آخرها إلى الله القادر على كل شيء، بدلا من أن يكلفها إلى ما لا مفاصلة بينها وبينه. وقد قال « أفلاطون » : « لا نسيء الأدب مع الله بأن نعتبره دون أهل الصنائع فلا نقل في حين أنهم يشتغلون بإتمام آثارهم وإكمالها : إن الله الذي هو أحكم الحاكمين يهتم بالكل ويهمل الجزئيات كالهمال الكسالى غير المتقنين » .

وقال « مالبرانش » : « إن من اعترف بوجود قدر حقيقي في الطبيعة وظن مثلا

أن الشمس تعطى كل شئ حركة وحياة لزم قبول الشرك والتعبد لهذه القوى النعمة أو القاهرة .

« إن العلة الحقيقية واحدة لأن الإله الحق واحد وكل قوة في الطبيعة وفي كل شئ عبارة عن إرادة الله وليست أى واحدة من العلل الطبيعية علة حقيقية بل كلها علل مُعدّة بمعنى أنها وسائل لتأثير إرادة الله بشأن كذا أو ذاك على وجه كذا أو ذاك ، فليست الشمس هى التى تحفز النباتات بل الله بواسطة ضياء الشمس - والضياء فى حكم مبدأ مُعدّ - معينٌ لجميع الحركات التى تنجر إلى غو النباتات على وفق القوانين العامة ، أو إذا صدمت كرة متحركة كرة أخرى فالله هو محرك الثانية بواسطة الأولى لا الأولى نفسها ، وفى تحريك جسم لأى جسم تناقض ولو اجتمعتم مع الملائكة القرين لتحريك ورقة لا تقدرونه مالم يشأ الله حركتها . »

وقولنا قبل كلمة « مالم يرش » يزيد عليها بمض الشئ وهو أن اللائ يقال عنها العلل الطبيعية ماهى بوسائل حقيقية أيضا لتأثير إرادة الله كما أنها ليست عللا حقيقية مؤثرة إذ لو كانت وسائل حقيقية لزم أن يتوقف تأثير إرادة الله عليها فتكون شروطا وعللا معدة كما قال « مالم يرش » ومذهبنا ومذهب المتكلمين أن الله يخلق شيئا مقارنا لخلق شئ كذا من غير أن يكون أحدهما شرطا للآخر وإنما التقارن المطرّد بينهما الذى يعبر عنه بالدوران المعى ويقال للسابق فى مثل هذين التقارنين علة عادية بالنسبة إلينا بمعنى أن سنة الله جارية على أن يخلق الثانى عقب خلق الأول من غير تأثير الأول فى الثانى ومن غير توقف الثانى على الأول .

ومما يجدر بالذكر قبل الانتهاء من بحث دليل نظام العالم المعبر عنه عند الغربيين بدليل العلة الغائية أن الفيلسوف « كانت » الذى نفى العلم بوجود الله من طريق العقل النظري وانتقد جميع الأدلة القائمة عليه من تلك الطريق ، عاد عقب انتقاده لدليل العلة الغائية فأثنى عليه وقد أنطقه الله الذى أنطق كل شئ فقال :

هذا الدليل حقيق بأن يذكر دائماً بالاحترام وهو أقدم الأدلة وأوضحها وأوفقها للمقل ولما أنه يستخرج موجوديته من الطبيعة ويأخذ قوة جديدة منها ، يعطى الحياة لدرس الطبيعة ومطالعتها ويدفع فكرنا وتأملنا إلى غايات ومقاصد لا يستطيعان اكتشافها بدافع من نفسيهما ويوسع معلوماتنا بشأن الطبيعة بواسطة خيط وحدة مرشد مبداء في خارج الطبيعة^(١) ومن ناحية أخرى تؤثر تلك المعلومات على أفكارنا التي كانت وسائل إلى حصولها فتؤيد اعتقادنا لصانع أجل وأعلى إلى أن تجعله قناعة لا تقبل المقاومة .

« فمن هذا لا يكون ادعاء نقص شيء من قوة هذا الدليل حرماننا فقط من تسلي قيم بل تصدياً أيضاً لأمر محال ولا يكون العقل المستمر في التعالي بدلائل ترداد قوتها

[١] من المأثور عن بعض فلاسفة الغرب منع المشتغلين بالعلم الطبيعي عن مراجعة الملل الغائية ويروي ذلك عن « ديكارت » أيضاً ، وهو لا ينفي الملل الغائية وإنما يقول : « نحن لا نعرف المقاصد الإلهية . وكان مما اشتهر كالفرضية المتعارفة في العصر الثامن عشر قول « باكون » : تحمى الملل الغائية عقيم مثل البنات الواقفات جباهن في الأديرة لعبادة العبود .

والمسبب في ذلك أن تحمى الملل الغائية خارج عن موضوع العلم الطبيعي وهو لا يعنى العالم بالطبيعة فربما يشغله عما يشغله . لكن هذا الرأي غير سديد ، وقول « كانت » رد بليغ عليه فلو كان الأمر كما عابوه بالعقم لما تكون علم وظائف الأعضاء وقد قال « ريشه » مدرس هذا العلم في الجامعة الفرنسية : أنا مقتنع بأنه لا يمكن اطراح نظرية الملل الغائية من التشريح وعلم الحيوان أو علم وظائف الأعضاء . وقال أيضاً : « إن قانون الغائية لم يكن ليخطئ وقتنا من الأوقات في درس الوجود ذي الحياة » .

وأنا أظن أن المنكرين للملل الغائية إنما ينكرونها على أنها مقاصد الإله الخالق لا على أنها مقاصد الطبيعة أعنى مقاصد شيء لا وجود له ولا قصد ، ولذا قال « أ . رابو » : « لأن الطبيعيين متى رأوا عضواً حكماً بوجود وظيفة له قبل أن يعرفوها » وقد اكتشفت « هاروي » دوران الدم عند البحث والتفتيش عن علة وجود ما شاهدوه في عروق الحيوانات من الدسامات . فلا ينكر إذن نفع الملل الغائية في العلوم . وكان « لينتز » يقول بمقولة استعمالها في العلوم الطبيعية استعمالها في علم ما وراء الطبيعة .

وعدها دائماً على الرغم من أنها ليست بدلائل تجريبية ، من السقوط بحيث لا يتخلص من جميع الاضطرابات السفسطية في لحظة منعطفة إلى معجزات الطبيعة وصرح العالم الشامخ ، تخصه منتها من رؤيا ، فيرتقى من عظمة إلى عظمة ومن شرائط إلى شرائط حتى العظمة التي لا عظمة فوقها وحتى الصانع الأجل الأعلى الذي هو غير مشروط » .

فهذا اعتراف صريح من الفيلسوف بقطعية دليل نظام العالم عند العقل السليم من السقوط وبأن محاولة انتقاد هذا الدليل وانتقاصه تكون بمنزلة طلب المحال . فهذا الدليل على تصويره بل الدلائل [لا الدليل] الزداد عددها وقوتها كل يوم تكاد تكون من الدلائل التي يدركها العقل بمحدسه وبديهته عند أول نظرة إلى العالم ومعجزات الطبيعة . أما قوله « على الرغم من أنها ليست دلائل تجريبية » فلا يقاوم ما سبق منا في إثبات خلافه ببيان مفيض ، بل لا يقاوم أيضاً سباق كلامه نفسه وسياقه الشاهدين على قوة هذا الدليل . أجل إن هذا الدليل الذي يتضمن دلائل لا تحصى أمرع فعلا من الدليل التجريبي لتجسسه وتمثله أمام العقل في لحظة عين .

ومع قطع النظر من هذه النقطة المضطربة التي قلما تخلو عن مثلها أقوال « كانت »^(١) فقله هذا من قبيل قول « نيوتون » لما طلب منه الدليل على وجود الله ، مشيراً إلى

[١] ولعل منشأ هذه الاضطرابات المرتبة في أقوال « كانت » ما قالته الكاتبة المصمورة الفرنسية « مادام دوستايل » في مكنوباتها عن ألمانيا وهي ممن تكبر الفيلسوف وتعترف له بالعبرية . إن المذهب التجريبي الذي سرى من انسكلترة إلى فرنسا ثم إلى ألمانيا كان قد بلغ أشده من الإفراط في غشون الانتقال من بلاد إلى بلاد وأثر فيه اختلاف أمزجة البلاد الثانية عن الأولى فأراد « كانت » أن يخفف من غلواته ببعض مناصرة له منه ليتقلب على المفرطين ويبقى ألمانيا شرم، من طريق الرفق والحسنة »

السما : « ها هو ذا ، فانظروا^(١) » وقول « مونتسكيو » : « إن الذين قالوا بأن الآثار والنتائج التي نراها في العالم أوجدتها ضرورة عمياء فقد تكلموا بالحال وأى محال أشد من إيجاد الضرورة العمياء ما ليس بضرورة عمياء » ومراده من إيجاد الضرورة العمياء ما ليس بضرورة عمياء صدور هذه الآثار المختارة المعقولة من غير اختيار وعقل في مصدرها وقول « روسو » أيضا :

« إذا دلت المادة المتحركة في رأيي على الإرادة فإنها تدل بالنظر إلى بعض القوانين على العقل فاجراء الفعل والمقايسة والانتخاب صنع موجود فعال متفكر « مدير » فإن قلتم لى من أين ترى ذلك الوجود أقول لا أراه في السماوات الدائرة والكواكب الضئيلة فقط ولا في نفسى فقط بل في النعم الراعية أيضا والطير المحلقة والحجر الساقط والورق الذى تهب به الريح^(٢) .

ولنختم الشهادات المنقولة من كلمات علماء الغرب على رؤية دلائل وجود الله الباهرة في نظام العالم بقول عالين كبيرين وهما « الفرد روش وولاس » الإنجليزى الموحد و « جوستاف لوبون » الفرنسى الملحد ، ويقولها نختم بمبحث دليل العلة الغائية .

قال الأول في كتابه « عالم الحياة » الذى لخص فيه المؤلف حياته العلمية في مدة

[١] يشبه هذا ما قاله « چيرون » الخطيب الفيلسوف اليونانى الرواقى : « إن أقوى أدلة « كله آت » — من الفلاسفة الرواقين أيضا — على وجود الله انتظام حركة السماء وتمايز الشمس والقمر والكواكب وتنوعها وحسن ترتيبها فقد كفت رؤية السماء فى الحكم بعدم حصول أى شئ على طريق المصادفة » وكان يقول « أرسطو » عن « أكزه نوفان » الذى هو أول فيلسوف يونانى أصمد تصور الله إلى ارتفاعه الفلسفى بمكافحة خرافات العوام وتبيين الخصائص اللازمة والصفات الممتازة للالهية : « ارتقى هذا الفيلسوف إلى فكرة الوحداية الإلهية بمطالعة السماء »

[٢] ليت الأستاذ فرح أنطون منشى* بمجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده الذى ادعى إنكار العقل لوجود الله غير منظور كما سبق ذكره فى أوائل الكتاب ، ليه اطلع على هذه النقول من أرباب العقول .

٥٠ سنة : « إذا قيل الكائنات « فمكل »^(١) ومن يشابهونه في التفكير إنما يقصدون الكائنات المادية ولا يفكرون في الله ولا في الروح . فالكُتَاب أمثالهم يقولون إنما المادة والقوة والحياة موجودة من الأزل كما تراها اليوم واحدة باعتبار الماهية ومتنوعة باعتبار الشكل ، وهذا القول يترأى لهم أمهل وأبسط وأجدر بأن يكون قولاً علمياً . ولكن لا صحة لهذا فإيضاح الكائنات بهذه الصورة لا يُطمئن الحاجة التي تزداد كل يوم ضراحة لا في صالح القوانين العمياء بل في صالح قدرة فاطرة عاقلة مدبرة تفعل في كل لحظة من الوجود وفي كل عضوية حية . وأنا إذا لم تقبل وجود قدرة فاطرة عالة مدبرة تكون الحياة شيئاً غير قابل للتصور والإدراك .

« فالذين يتمقبون ما يدهش ولا يحصى من عجائب عالم الحياة يرونها منتهية إلى سرين عظيمين أحدهما عقل الإنسان بكل ما فيه من قوة واستعداد . وثانيهما تشكل الحجيرة بكل قواها الخفية . ففي إزاء هذين اللغزين لا يُدفع أحداً أن يقال له « كل شيء موجود من أجل أنه أزل » والنتيجة التي تجلبها التناقضات الانتقادية لهذا الموضوع كما قال أ كابر العلماء الطبيعيين هي وجود بداية لكل شيء غير واجب الوجود المنزه عن كل قيد وشرط . فما رأينا في ذوى الحياة من الحياة والتشكلات ولا سيما تشكل الحجيرة والحياة نفسها كل ذلك يربنا بالإيمان بقدرة تخلق وعقل يدبر ضرورة مطلقة وهذه الفكرة تكتسب القوة والرجحان عند تدقيق ماهيات العناصر التي تجعل انكشاف الحياة ممكناً » .

وقال في فصل « سر الحجيرة » : « كان قد أُعلن في سنة ١٨٨٠ - على أنها حقيقة أساسية - أن جميع أشكال الحياة العضوية تبتدىء بحجيرة وتتكون بنشوتها ونماؤها أو بانقسامها إلى حجيرات معدلة ، وكان « لوثي أغاسير » من أكبر الطبيعيين

[١] سبق الكلام على مذهب « مكل » في ص ٤٢٩ .

قد قال إن هذا أعظم اكتشاف في عصرنا في ساحة العلوم الطبيعية ، والحجيرة في الحال الحاضر تعرف بأنها واحد متشكل من مادة ذات حياة تسمى « بروتوبلازما » وهي المادة الأساسية التي تتشكل منها حجيرات الحيوان والنبات لكن الحجيرة ليست عبارة عن قطعة من « بروتوبلازما » وإنما هي تشكّل منتظم . فعندئذ نجابة بالسؤال الآن : ما الذي ينظم الحجيرة ؟ « فهو كسلى » يقول إن الحياة قوة منتظمة و « كرر » يعبر عنها بالقدرة الحيوية و « هكل » يسميه روح الحجيرة ويمتبره غير شمورى يوجد في كل ذرة عضوية وفي كل « واحد » مادي روح تماثله . إلا أن أبنا من هذه الأجوبة لا تحل المسألة ولا يذكر أحد من أولئك المحبين شيئاً سوى القوة . لكن القوة سبب الحركة في المادة لا سبب تشكّل منتظم وليس ما نبحث عنه هو القوة وحدها بل نبحث نحن عن الذى يدبر ويرشد ويؤلف بين القوى المختلفة الميكانيكية والكيميائية والحوية ، نبحث عن مدبر هذه الماكينة المضلة للغاية بتأليف القوى المختلفة وإنشاء العضوية الحية التى لا تكفى بترميم نفسها مدة دوام وجودها الطبيعى بل تجدد نفسها أيضاً وتضاعفها وتنطبق على محيطها المتحول فى كل آن . فوقع هذه الأفعال التى أحصيناها لا يوضح بتعابير « الحياة » و « القوة الحيوية » و « روح الحجيرة غير الشمورى » والذى نبحث هو عقل أعلى وأكبر وأقدر بكثير متناه فى الكثرة من العقول التى نرى حولنا وليس هذا العقل لينظم فقط جميع القوى العاملة فى العضويات ذات الحياة بل هو كما أنه معدن القوى والقدر معدن جميع القوى الموجودة فى جميع الكائنات المادية أيضاً » .

وقال الثانى فى كتابه « الأفكار والمقائد » ص ٧٦ : « الأفعال الصادرة من خلايا البدن من غير مشاركة أى شعورها لا تنطبق أصلاً على ضرورة ميكانيكية^(١) بل تتبدل وتتووع على حسب الاحتياجات اليومية فترى كأنها تقع تحت إرشاد عقل

[١] فيه رد على القائلين بكون العالم فى سيره تابعاً للقوانين الميكانيكية محاولة تجريده عن تأثير العلم والإرادة فيه .

أشد اختلافاً عن عقولنا وآمن من الخطأ على الأكثر .

وقال أيضاً : « الأبنية الذروية التي توفقت إلى صنعها الخلايا التاسكوبية لا تحتوى على أفضل عمليات دورنا الاستحضارية فقط مثل التأثير والتحمض والإرجاع » بولى مريزا سيون « وغيرها بل تحتوى أيضاً عمليات كثيرة أصعب منها لا نستطيع أن نقلدها . إن الخلايا الحيوية تنشئ بوسائط لا تطوف بأخيلتنا هذه المركبات المنوعة : أشباه الزلال التي تلزم لإدامة الحياة و « السولولازات » والشحوم والمواد النشائية فهي تعرف أن تحمل أثبت جسم « ككلوروردوسوديوم » وأن نستخرج « الآزوت » من أملاح النشادر والفوسفور من الفوسفونات . فجميع هذه الأفعال التامة والتي وفقت المقصد توفيقاً مذهشاً^(١) تدار بواسطة قوى لا علم لنا بشأنها وإنما تعمل كما إذا كانت مالكة لبصيرة تفوق عقولنا بكثير والدور الذي تقوم به تلك القوى في كل آن من آفات الوجودية لا يزال ماثلاً فوق ما يمكن أن يخرج أرق علم من القوة إلى الفعل ، بدرجات ، والمسائل المعضلة التي تحملها الخلايا الحفيرة لهذا الوجود الصغير في كل ساعة لو قدر أى عالم على حلها بمقله لمد فوق سائر الناس فواق الإله المعبود لعباده .

وقال في فصل « المنطق البيولوجي » من ذلك الكتاب : « لاشئ أدق تبصراً من ارتباط المنطق البيولوجي فلا يزال ميكانيزما مجهولاً ولكن يدرك معنى جهوده ومساويه وهو كون مقصوده إحداث وسائط لازمة لإدامة النوع في الشخص والتطابق مع الأحوال الخارجية وحذاقة تلك الوسائط تجاوز حدود الإدراك ، وهذا التعبير الذي أحدهناه [معنى المنطق البيولوجي] لا يعد إيضاحاً لكنه يفيد فائدة لزوم تخليص أفعال الحيوانات التي كانت يدعى أنها منسوبة إلى السوق الطبيعي ، من دائرة شمول القوى الممياء التي كانوا يسمون لدفن تلك الأفعال فيها^(٢) وفائدته أيضاً الإعراض عن الإيضاحات الميكانيكية^(٣) وفهم وجود ما نحسه ولم يكتشف إلى الآن

[١] [٢] [٣] في هذه النقاط رد بليغ على أسس المذاهب الإلحادية وإن كان من غير رد على الإلحاد نفسه .

من عالم الحياة الروحية الذى هو فى غاية السمة . فيجب علينا أن لا ننسى عند درس أفكارنا وعقائدنا أن تحت سطح الأشياء قوى غبابة لا ندرك بمقولنا وهى تفوقها قوة وتديرها على الأكثر .

وقال أيضا « إن أفعال الحياة البيولوجيائية تُشعر بأنها فى حاجة إلى التبدل والتنوع المتتاليتين فإذا دخل فى العضوية جسم مضر أو غير نافع فلا بد من أن يُدفع أو يمدد وإذا دخل فيها عنصر نافع يرسل إلى الأعضاء المختلفة ويحدث فيها تبدلات طبيعية فى غاية الموافقة للعلم فتخلط آلاف مؤلفة من أقسام هذه العمليات الدقيقة بعضها ببعض من دون أن يتضرر أى منها بالآخر لأنها تدار وتساو بصفة تامة ، فإذا توقف منطق المراكز العصبية الذى يأتى التسامح فذلك الموت .

« فالأركز العصبية تقوم بما نسميه الفكر والنظر البيولوجيائى وتدير الحياة وتحميها بما تحمده على حسب مقتضى الأحوال من عناصر الدفاع النوعية فهى كما قال الطبيب « بونيه » بحق أعلم بما يلائم العضو المريض من كل عالم يعلم وظائف الأعضاء ومن كل طبيب والدور الوحيد لأرقى علم وواجبه أن ينبه تلك المراكز عند طروء الخدر عليها .

فهذه القول من أقوال الفيلسوف « جوستاف لوبون » فى غاية ثابليق أن يلفت إليه : لاسيما قوله « والمسائل المعضلة التى تحملها الخلايا الحفيرة لهذا الوجود الصغير فى كل ساعة لو قدر على حلها أى عالم أمد فوق سائر الناس فواق الإله المعبود لعباده » فهو يتقرب إلى الإيمان حتى لا يبقى بينهما قاب قوسين بل ولا قيد شعرة ، ثم لا يؤمن بالله^(١) والرجل لا يخدم قضية إثبات الواجب الذى هو رأس موضوع كتابنا بأقواله فقط البنية على

[١] قال فى كتابه « الثورة الفرنسية وروح الثورات » : « لاشك أن « چيتير » و « مولوش » و « قشتو » و « الله » وكثيرا غيرها من الآلهة لم تكن من الوجهة العقلية إلا أوهاما ساذجة . وضع ذلك فقد كان لها شأن عظيم فى حياة الشعوب » .

تدقيقات عميقة علمية بل يخدمها أيضا بدم كونه من المؤمنين ، إذ لو كان منهم لاحتمل أن يحمل الملاحظة كلامه - بالرغم من كرامته العلمية - على المحاباة لذهبه الدينى ، فكلامه فى موقفه هذا أشد وقعا على رؤوس أولئك الملاحدة المنكرين لدليل العلة الغائية مما لو كان من المؤمنين ، وهل تكون شهادة بظهور آثار العلم والقدرة اللتين تفوقان كل علم وكل قدرة ، فى الأشياء والأعضاء فوق شهادة الفيلسوف « جوستاف لوبون » غير المؤمن بالله شهادته فى قوله لو بلغ علم أحد من العلماء مبلغ هذا النفوذ والإحاطة لكان تفوق على الناس تفوق الإله المعبود على عباده ؟ أما أن الفيلسوف نفسه بمد أن قدر هذا العلم الذى رآه جليا فى نظام أعضاء الحيوان بأنه يليق أن يكون علم الله ، لماذا لا يعترف بصاحب هذا العلم فهل يمكن علم بلا علم بل هل يمكن علم الله بدون الله ؟ ولا شك أن العلم الذى رآه فى الخلايا الحقيرة وأكبره ليس للخلايا نفسها ، فلماذا إذن لا يعترف بصاحب هذا العلم الذى له قيمة علم المعبود ، بأنه الإله المنشود نفسه والعلم المشهود علمه وهو حسب الفيلسوف دليلا على وجود هذا الإله وإشرافه على نظام الكائنات ذات الحياة وغيرها ... ؟ فتلك مسألة أخرى ، مسألة الهداية التى يختص الله بها من يشاء من عباده من غير تفريق بين الفيلسوف الكبير والعامى الحقيرو أو بين من يكون قريبا منها أو بعيدا . فكأن الله أودع فى داخل أعضاء خلقه هذا النظام الذى لا ينبئ أن يكون نظام غيره وأعطى الفيلسوف « جوستاف لوبون » الفهم المتناسب مع دقة هذا النظام ليقع الرجل فى حيرة وإعجاب فحسب حتى يأتى به إلى حافة الحقيقة فيلمسها بيده ويزنها بميزانها اللائق حيث يشبه العلم الذى دل عليه هذا النظام بعلم الإله المعبود ، ثم بعد هذا كله يتوقف فى الحافة التى لا يتوقف فيها بمد الوصول إلى هذا الحد من القرب ، ولا يعانى نفس الحقيقة !!

فالتدقيق العلمى فى الحجيرة ذات الحياة يؤدى الفيلسوف الأول أعنى « وولاس »

ويهديه إلى ضرورة الإيمان بالله ، أو بالأصح يؤكد فيه هذه الضرورة ، ولا يهدى الفيلسوف الثانى أى «لوبيون» إليها مع عدم كون الثانى أقل اكبارا لمر الحجيرة من الأول . وهذا سر الهداية الذى قد يفوق كل سر من أسرار الحياة ، وحسبك أنه سر القدر الذى عقدته ييده سبحانه وتعالى .

وآيات نظام الكائنات وبيئاته التى يعظمها الفيلسوف «جوستاف لوبيون» حق إعظامها ثم يتلعم فى تسميتها باسمها عبر عنها الفيلسوف «فلون» بطابع اللها أحسن ما شاء .

فهذا الدليل أعني دليل نظام العالم أو بالتعبير الشائع بين علماء الغرب دليل العلة الغائية ، لحمة التجربة وسداه اللوازم العقلية القطعية التى لا يحوم حولها الانحلال . فإذا يطالبنى به المترددون بمد هذا فى الاعتراف بوجود الله متظاهرين بمظهر الاستناد إلى العلم الحديث المثبت المبني على التجربة ، وقد عرفت فيما سبق كيف يرغم ذلك المدعو «العلم الحديث» على التنازل عن عرش امتياز «المثبت» ، بالأدلة العقلية وبشهادات علماء الغرب الحديثين انفسهم لأن المقصود من وصف «الإثبات» إن كان الحصول على المعرفة اليقينية الضرورية التى لا تقبل الانحلال فالبرهان العقلى المزوج بالتجربة أو البرهان العقلى الخالص أضمن له من التجربة فإن أبى المارض إلا أن آتى فى صدد إثبات وجود الله بدليل تجربى لا يشوبه الاستدلال العقلى فأنا أحيله على ما سبق فى هذا الكتاب غير مرة وبمناسبات مختلفة من المقارنة بين قوى التجربة والعقل وخصيصا على ما سبق ص ١٩٨ جزء أول عند نقد قول الأستاذ الغمراوى رقم ٢٢٥ - ٢٤١ .

أغلاط الجزء الثاني المطبعية من

« موقف العقل والملم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين »

٨ ، ٢ يوانكاريه ١٦ ، ١٠ وثانيهما ٢١ ، ٣ سى ٢١ ، ١٢ فان نُقِلْ ٢٣ ، ١٣
تُتِيح ٣٢ ، ٨ ورجاله الآخرون ٣٢ ، ٩ والناهون ٣٤ ، ٨ وأنا أقول : إن ربى ٣٨ ،
٤ هأنذا ٤٢ ، ١٤ فأقول أولا : ٥٥ ، ١٣ فهاموذا ٦١ ، ١٠ الأديان ٧٢ ، ٢١
وتكراره ٨٠ ، ٢٢ القائلة ٨٤ ، ١ لا صلة له ٨٦ ، ١٢ حادثة ١٠٥ ، ٤ أن تخلو
١٠٥ ، ٦ على أن تكون ١١٢ ، ٢١ المفرقين ١١٤ ، ١٣ ومن أوجد الله ؟ ١٢٩ ،
١١ « بول ثرانه » ١٣٠ ، ١٠ « ومن أوجد الله ؟ » ١٣٥ ، ٢٦ جزء أول ١٤٩ ، ١٤
أن نطبقه ١٥٢ ، ١١ فيجهر ١٥٦ ، ٢ قال في تفسير ١٥٨ ، ٣ عليهم ١٥٩ ، ٦
عادة الله ١٦٠ ، ٦ فلو كان هذا ١٦٣ ، ٢ أو ما تريدته ١٦٦ ، ١٦ بوجوده ١٦٨ ، ٢٢
أميل ١٧٠ ، ١٤ الذين ١٧١ ، ١٣ لينتز ١٧٤ ، ١ من علة ١٨٥ ، ٢٢ تتوقف عليه
١٨٩ ، ١٦ المفكرون ١٩٠ ، ٥ زيادة ١٩٦ ، ٢ سلسلة ١٩٨ ، ١٢ الجنيه ١٣ لها ٢٢
تمليق ١٩٩ ، ٥ لاتصور ٢٠٩ الهامش مكرر ٢١٥ ، ١ آخذ ١٧ أميريكوس ٢١٩ ،
٢٦ فى أرقام ٩٨ - ١٠٢ ٢٢١ ، ١٧ على أنها ٢٢٢ ، ١٩ بحسب هذا المعنى ٢٢٥ ،
١٦ تصور مفهومه ٢٢٩ ، ١٦ الثلاثة ٢٣٩ ، ١٠ هذا ٢٤٢ ، ٥ آرته سيلاس
٢٤٣ ، ١٦ آرته سيلاس ٢٤٤ ، ٤ القضية ٢٤٨ ، ١٧ إدراك ٢٥٢ ، ١٦ بها ٢٥٥ ،
١٩ كما فى ٢٦٠ ، ٢٦ أحدهما ٢٦٢ ، ٢٠ آرته سيلاس ٢٦٧ ، ٢ ، ٦ لبدائه ٢٧٥
المطلب الثاني ٢٧٦ ، ١٤ بخويسة ١٦ لنفسه ٢٧٧ ، ١٠ أجدر ١٧ برمنجهام ٢٧٩ ، ١٥
المذكورين ٢٨٢ ، ٦ عمانوئيل ٢٨٥ ، ١٩ وهأنذا ٢٩١ ، ٧ برمنجهام ٢٩١ ، ٢١
« قصرية ٢٩٣ ، ٤ على استغناء العالم عن المؤثر ٢٩٤ ، ١٤ الإلحاح ٢٩٨ ، ١٨
برمنجهام ٣١١ ، ١٣ المطلب الثالث ٣١٣ برمنجهام ٣٢١ ، ٦ والبرق ٣٢٥ ، ٧
على استيقان ٣٢٩ ، ١٥ ولا يمد ٣٤٢ المطلب الرابع ٣٤٥ ، ٨ من إدراكه ١٢

صاحبهما ٣٥٠، ٢٢ لم ترها ٢٣ وهاتئذا ٣٥٤، ١٣ رؤوس ٣٥٥، ١٤ منظومة
 ٣٥٩، ٣ إذ أرام ٣٩٣، ٦ « قصرية » ٣٦٧، ١٣ لا نوافذ لها ٣٧١، ١٠ بالفتح
 ٣٧٧، ١٤ المعلومات ٣٧٨، ٣ أن بعض ٢١ الفائية ٣٨١، ٧ لا يكتمان ٣٨٢، ٩
 فيعظم ٣٨٣، ١٤ طاقهم ٣٨٤، ١٧ قدرة ٣٨٧، ٢٠ فلنثبت ٣٨٨، ١٦ صنعه
 ٣٩٢، ٣ باللة الفائية ٣٩٤، ٧ يحيى ٣٩٧، ١٥ متمسك ٤٠٠، ١٦ يقضى ٤٠١، ١٢
 ويرتب ٤١١، ١ مشتقة ٤١٦، ٥ الخبط ٢٢ ناظم ٤٢٥، ١٣ سرمانه ٤٢٨، ١
 أداه ٤٢٨، ٢٠ وشعورا ٤٢٩، ٨ منبع ٤٣٥، ١٥ من بنى ٤٣٨، ٢٠ أقول :
 ٤٣٩، ٧ يحيز ٤٤٠، ١٥ وأخذ ٤٤١، ٣ سببا ١٠ بل نقول : ٤٤٢، ٣ الطبيعة ١٦
 فضل ٤٤٣، ١٠ إلى وجود ٤٥٣، ٧ الحقيقة ٤٥٤، ٢ دائما ٤٥٥، ٤ « سسه »
 ٤٥٦، ٢١ كالم يروا ٤٥٧، ٥ على التجربة ٤٥٨، ١٩ عمانوئيل ٤٦٠، ٦ بإقدار

بقية من أغلاط الجزء الأول المطبعية

اطلعنا عليها أخيرا

٩٧، ١ نالته ١٠٣، ١٧ الذين ١٩٨، ١٩ السن ٢٦٢، ١٨ الى ٢٦٧، ١٤
 ابن عربي ٢٧٨، ٥ إليها ٢٨٠، ١٢ علم الكلام الذين ٢٨١، ١٠ المنشئة .

أسماء الرجال المذكورين في الجزء الثاني

من «موقف العقل والعلم والمالم من رب العالمين وعباده المرسلين»

إبليس ٥٢ ابن تيمية ٢٤٢ ابن رشد ٢٥ ٢٦ ٣٨ ٤٨ ابن سينا ١٥٦ ١٧٨
ابن القيم ٢٤٢ ابن الوزير ٥ أبو حنيفة ٣٢ أبيكور ٢٩٧ ٣٨٨ أحمد آدم ٤٠٢
أحمد أمين ١١ ١٠٩ ١١٤ ١٤٠ ١٤٩ ٢٢٨ أ. رابو ٣٣ ٢٤٦ ٢٥٥ ٢٦٠
٣٢٩ ٤٦٢ آثره سيلاس ٢٤٢ ٤٤٣ ٢٦٢ أرسطو ٨٠ ١٧٢ ١٧٨ ٢٤١ ٢٧٧
٢٨٨ ٣٨١ آرنولد جيسيل ٢٨١ اسپنسر ٨ ١١٠ ١١٤ ١١٧ ١٢٠-١٢٣
١٢٩-١٣١ ١٤١ ٢٣١ ٣٢٨ ٣٢٢ ٣٩٨ ٤٤٨ - ٤٥٠ ٤٥٣ ٤٥٧
٤٥٨ اسپينوزا ١٤١ ٢٢٣ ٢٥٦ ٣٦٦ ٤٤٠ استوارت ميل ٢٢ ١٣٤ ٣٢٥
٣٢٧ ٣٣٠ ٣٦٩ إسماعيل آدم ٢٩٩ ٣١٢ ٤٠٢ ٤٢٧ إسماعيل فني ٢٠٢ ٣٤٩
٣٩١ ٤٤٨ إسماعيل مظهر ٣٠١ ٣٠٢ آغريبا ٢١٥ ٢٤٣ أفلاطون ٢١٥ ٢٤١
٣٤٤ ٤٦٠ أفلاطون ثاب ٢٤٥ ٢٤٦ اكزه نوفان ٤٦٤ آفردينه ٤٣١
الفردروش وولاس ٤٦٤ الفونس الحكيم ٣٩٢ الكساندر باين ٤٥ اله آتيون
٢٣٦ ٢٥٥ أميل سسه ١٦٨ ٣١٥ ٤٥٤ آتبيوكوس ٢١٥ ٢٤٣ آنا كساغور
٢١٥ ٢٣٦ ٢٣٧ آنتشتاين ٢٨ آنطونيوس البشير البستاني ٥١ أنه زيدم ٢١٥
٢٤٣ أوجوست كوت ١٠٩ ١٣٥ ٢٣١ ٢٨٧ ٤١٤ ٤٤٧ ٤٥١ أوككان ٢٢٣
أولز ٣٣ ٣٧٥ أوليورلوج ٢٧٧ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٨ ٢٩٩ ٣١١ ٣٦٢ ٤٣٠
إعبيادوقل ٢١٥ ٢٣٦ ثيونون ٢٣٦ .

يارمنييد ٢١٥ ٢٣٦ پاستور ١٣٥ ٤٤٧ باكون ١٣٦ ١٤٢ ٢٩٥ ٣٠٤

٣١٤ ٣٢٣ ٣٥٤ ٤٦٢ برغسون ١٦٧ ٢٩٩ بركلي ١٤٣ ١٤٥ ١٥٠

١٧٦ ٢٥٧ - ٢٥٩ ٢٧٤ پروتاغورس ٢٣٧ ٢٥٥ ٢٦٨ بطليموس ٢١٥
 ٢٢٣ ٢٤٣ ٣٩٢ ٤٣٠ بلانشار ٣٧٨ پلوتن ٤٤ ٢٤٥ ٢٤٧ ٢٥٠ ٢٧٣
 بوختر ٨١ ٢٧٧ ٢٨٢ ٢٩٧ ٣١٢ ٣٥٢ ٣٥٩ ٣٨٢ ٣٨٨ ٣٩٢ ٣٩٥
 ٣٩٧ - ٣٩٩ ٤٠١ - ٤٠٤ ٤١٥ ٤١٦ ٤٢٥ ٤٢٧ ٤٣٠ ٤٣٢ ٤٣٩
 ٤٤٢ بوسسونه ٢٢٢ ٢٢٣ پول رانه ١٧ ٢٤ ٤٤ ١٠٠ ١٢٩ ٢١٢ ٢١٥
 ٢١٩ ٢٢٢ ٢٣٤ ٢٣٧ ٢٤٠ ٢٤٤ ٢٥٥ ٢٥٧ ٢٦١ ٢٧٣ ٣٣١
 ٣٤٣ ٣٤٤ ٣٥٠ ٣٧٠ ٣٧٧ ٤١٣ پرون ٢١٥ ٢٤٢ .

تاسه ل ٢٢ قفازانی ٥٠ ١٨٠ تن ٢٤٦ ٢٦٦ توفیق فکرت ١٣٥ تی ٣٤٧
 جمال الدین ٣٠٢ جمیل زهاوی ٤٣٣ جوستاف لوبون ٥٨ ٢٨٦ ٣٥٤ - ٣٥٦
 ٣٥٩ ٣٧٨ ٣٧٩ ٤٦٤ چيجرون ٢١٥ ٣٤٨ ٤٦٤ جيوفانی بايني ٥١ .
 الحاج طرون ١٣٧ حسن الزيات ٤٠٦ حواء ١٩٩ .
 خضر بك ٣٨ ١٢٤ ١٣١ ١٩٦ .

داروين ١٧٩ ١٨١ - ١٨٥ ٣٧٧ ٤٥٧ ٤٥٩ ٤٦٠ الداماد خليل ١٣٧
 دلاقات ٩١ دوبووا رايموند ٣٧٥ دولباخ ٣٤٩ ديدنه رو ٣٤٩ ديکارت
 ٢٠ ٨٤ ٩٨ - ١٠١ ١٠٥ ١٦٧ ١٧٦ ٢٠٨ - ٢٣٠ ٢٣٦ ٢٥١ ٢٥٨
 ٢٥٩ ٢٧٧ ٣٣٠ ٣٣١ ٣٤٣ ٣٧٠ ٣٧٤ ٤٣٥ ٤٤٣ ٤٥٦ ٤٦٢
 ذيمقراط ٢١٥ ٢٣٩ ٢٩٤ ٢٩٦ ٢٩٧ .

الرازی ١٦٠ ١٦٣ رشيد رضا ١٩ رنان ٢٦ ٥١ ٥٤ رواقيون ٢٣٩ -
 ٢٤١ ٢٤٢ روسو ١٤٢ ١٤٦ - ١٤٨ ١٥٠ - ١٥٢ ٢٣٣ ٢٦٤ رونووی يه
 ١٧٨ ٢٠٢ ٢٠٣ ٢٠٥ ٣٠٠ ٣١٩ ٤٥٧ ريشه ٣٤٤ ٣٦١ ٣٧٨ ٤٣١ زکی
 مبارك ١٥٢ زکی نجيب محمود ١٠٩ ١١٤ ١٤٠ ١٤٩ الزخشری ٣٧٥ ژوبيتز ٢١٣

سباتيه ١٤ ١٧ سمدى ٣٥٩ سقراط ٢١٥ ٢٣٩ ٢٤٧ ٢٧٣ ٣٤٣
سكتوس امپريکوس ٢٤٣ ٢٤٤ ٢٥٥ سكي ٢٧٧ سكيٿس ٢١٣ سنت آنسلا م
٢١٥ ٢٥٠ ٢٥١ سنت اوجوستن ٤٤ ٢٥٠ ٢٥١ ٣٧٤ سنٿيانى ١٠٩ سن طوماس
٤٤ ٢١٨ ٢٥٠ ٢٥١ سوللى پرودم ٤٣١ السيلکوتى ١٨٠ .

شاتوبريان ١٠ ٥٢ ٥٤ ٥٦ شاردون ٢٢ ٢٥١ شکسپير ٣٤٨ شلاينغ ٢٥٧
٢٧٣ شونهور ١٤١ ٤٢٩ شورول ٢٦١ ٣٨٢ ٤٤٤ ٤٤٧ .

صادق صبرى ٤٠٢ الصحافى المعجور ٤٠٣ صدر الدين الشيرازى ١٥٧ - ١٦٠
١٧٩ ٢٤٥ ٣٤٣ ٣٤٤ .

ضيا باشا ٤٢٥ .

طه حسين ١٣٨ طوماس هارى هوکسلى ٢٧٧ .

عاطف بك ١٥٥ عثمان أمين ٩٨ ٩٩ ٢١٣ ٢٢٤ ٢٢٦ العقاد ١١٢ ٢٢٤
٢٢٦ ٢٤٢ ٤٣٤ ٤٣٦ ٤٥١ عمانوئيل دونووا ٢٨٢ ٤٥٨ .

غاساندى ٢٧٧ غاستون بونيه ٢٧٧ غاليانى ٣٤٩ الفزالى ٢٥ ١٥٧ - ١٥٩
١٧٥ ٤٣٧ غلادستون ٢٩ .

فابر ٣٧٨ الفارابى ١٥٦ فرح أنطون ١٥ ١٩ - ٢١ ٢٥ - ٢٨ ٣٢ -
٣٤ ٣٦ ٣٨ - ٤٠ ٤٢ ٤٣ ٤٥ ٤٦ - ٤٨ ٦٠ - ٦٤ ٦٦ ٦٧
٦٩ ٧١ ٧٣ ٧٩ ٨٠ ٩٢ ٩٥ ١٠٤ ١٥٤ ٢٢١ ٢٧٤ ٣١٧ ٣٤٠
٣٥٥ ٤١٤ فردوسى ٣٤٨ فرعون ٤٤٥ فلورانس ٣٨٢ فنلون ٣٤٧ فيثاغورث
٢٣٦ فيخته ٨ ٢٥٧ .

القاضى عياض ٥٣ .

کاتب مقالة من باريس ٢٠٣ کارنه آد ٢١٥ ٢٤٢ ٢٤٣ کارو ٢٨٥ ٢٨٦

۲۸۸ - ۲۹۰ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۸۲ ۳۹۶ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۷ کامیل فلاماریون
 ۳۹۰ ۳۹۱ ۴۵۹ کله آنت ۴۶۴ کله مانس اوکوشت ۴۵۹ کانت ۸ ۲۳
 ۸۸ ۸۹ ۱۰۸ ۱۱۱ ۱۲۴ ۱۲۶ ۱۳۶ ۱۴۰ ۱۴۵ ۱۴۷ ۱۴۹ ۱۵۱
 ۱۵۶ ۱۷۰ ۱۷۳ ۱۷۵ ۱۷۸ ۲۰۵ ۲۱۱ ۲۲۰ ۲۲۸ ۲۳۶ ۲۴۴
 ۲۵۲ ۲۷۱ ۲۷۴ ۲۸۲ ۲۹۵ ۲۹۷ ۳۰۶ ۳۱۸ ۳۲۰ ۳۲۲ ۳۲۳
 ۳۳۰ ۳۳۳ ۳۳۸ ۳۶۶ ۳۷۰ ۳۷۳ ۳۸۱ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۳۴ ۴۳۷
 ۴۴۰ ۴۵۲ ۴۶۱ ۴۶۳ کوپرنیک ۲۵۴ کوتا ۲۷۷ کورنو ۳۰۰ کوزین
 ۸۴ ۲۷۳ کووه بدر ۳۶۶ کووی به ۳۰۰ کیلیوم دوفوتییه ۲۹۰ لا بلاس ۲۷۷
 لا مارك ۴۵۹ لوسیه پووانكار به ۳۶۰ لوك ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۵۰ ۲۷۸ ۳۲۷ لیتره
 ۱۳۵ ۴۴۷ لیرو ۱۶۷ لیبنز ۱۲۶ ۱۷۱ ۲۱۰ ۲۱۲ ۲۱۴ ۲۲۵ ۲۳۰
 ۲۳۳ ۲۳۶ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۸۴ ۳۲۵ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۶۶ ۳۶۸ ۳۷۴ ۳۷۵
 ۳۹۲ ۴۳۴ ۴۳۷ ۴۴۰ ۴۶۲ .

مادام دوستایل ۴۶۳ مارنل ۳۰۲ مارکونی ۴۴۱ مارکیز دلا فالت ۹۱ ماکسول
 ۲۸۶ ۳۶۱ مالبرانن ۲۴۶ ۳۶۶ ۴۶۰ ۴۶۱ مترجم کتاب پول ژانه فی
 تاریخ الفلسفه ۱۹ ۲۴ ۴۳ ۴۶ ۱۲۶ ۱۵۶ ۱۶۰ ۱۶۲ ۱۷۸ ۱۹۵
 ۲۳۲ ۲۳۵ ۲۹۹ ۴۴۰ المتنبی ۳۴۸ محمد إحسان ۶۰ ۳۵۸ ۴۱۱ ۴۴۱
 محمدأحمد النمرای ۱۵۲ محمد أمين الدوریکي ۱۳۷ محمد حسین هیکل باشا ۱۰۳ ۱۰۹
 ۲۸۷ ۳۱۵ ۴۵۳ محمد صبیح ۱۹۷ محمد عبد القادر زکی ۹۳ محمد عبده ۱۵ ۶
 ۱۸ ۱۹ ۲۵ ۱۰۴ ۱۷۰ ۱۸۱ ۱۹۵ ۱۹۷ ۲۹۵ ۲۹۶ ۳۰۲ ۳۲۲
 ۴۶۴ محمد غلاب ۱۶۷ محمد فرید وجدی ۹ ۱۸ ۲۰ ۲۲ ۲۴ ۲۷ ۳۳ ۳۴
 ۳۸ ۵۲ ۵۵ ۶۳ ۶۴ ۶۸ ۷۱ ۷۲ ۷۴ ۹۴ ۹۶ ۱۰۳ ۱۰۶ ۱۰۹
 ۱۲۲ ۱۲۴ ۱۳۳ ۲۱۶ ۲۳۵ ۲۸۰ ۲۸۷ ۲۹۰ ۲۹۸ ۳۱۴ ۳۱۵
 ۳۲۵ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۵۲ ۳۵۵ ۳۵۷ ۴۰۲ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۸ ۴۱۳ ۴۱۵

۴۱۶ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۵۳ محمد مصطفی المرافی ۹۵ - ۹۷ ۹۹ ۱۰۰ - ۱۰۴
 ۱۲۳ محمد یوسف موسی ۱۵۷ ۱۵۹ مصطفی عبد الرزاق باشا ۹۶ مصطفی کمال
 ۴۰۶ المری ۳۸ ۴۳۷ من دویران ۲۷۴ موتسکیو ۳۴۶ ۴۶۴ مونتیه ۲۲ ۲۵۱
 نصیف المنقبادی ۴۲۰ نیتشه ۱۴۱ نیوتون ۲۷۷ ۲۹۱ ۲۹۲ ۳۴۴ ۳۶۱
 ۴۳۴ - ۴۳۶ ۴۶۳ و س ژاوون ۲۷۶ وولتر ۱۴۲ ۳۴۷ ۴۳۱ ولیم کروکس
 ۳۶۲ ۴۱۲ ویل دوران ۲۶۰ .
 ۳۶۱ ۳۴۸ ۳۴۶ ۳۱۵ ۳۱۰ هاری پروانکاریه ۲۲ هاملتون ۴۶۲
 ۴۱۰ ۴۱۲ ۴۱۹ هرز ۱۴۱ هکل ۲۵۷ ۲۷۲ ۴۲۹ ۴۴۲ هویز ۱۴۲ هیکل
 باشا ۱۰۳ ۲۸۷ ۳۱۵ ۳۱۹ هوجو ۳۳۹ ۳۴۸ هومبروس ۳۴۸ هیجل ۲۱ ۴۵
 ۴۶ ۱۲۵ - ۱۲۹ ۱۳۴ ۱۶۳ هیوم ۸۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۴۳ ۱۵۰ ۲۳۴
 ۲۳۸ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۵ - ۲۵۷ ۲۶۰ ۲۶۳ ۲۶۵ ۲۷۰ - ۲۷۳ ۲۷۸
 ۲۹۱ ۳۲۰ ۳۲۲ ۳۶۲ ۳۶۸ - ۳۷۰ ۳۷۵ ۴۵۳ .

فهرس

الإشارة إلى بعض المباحث المهمة
التي ينطوى عليه هذا الجزء من الكتاب

الباب الأول في إثبات وجود الله ٣

عنوانه المعبر عنه في علم الكلام «إثبات الواجب» ٣
مسألان قبل الدخول في صميم هذا الباب . الأول هل للدين أساس من الصحة
وهل يهم الإنسان درس ذلك ؟ ٤
القضاء على فكرة الديانة الراسخة في فطرة الإنسان يمدد بعض الناس في المصير
الحديث من تمام تحرير البشر ٤
هل يصح إيمان المرء بالدين احتياطاً ٥
من مؤسسات المدنية الحديثة شركات التأمين على الحياة فهل في ذلك ضمان على
حياة الناس حقيقة . ٦

لاشئ يعدل الدين مما يعمد الأخلاق كالقانون والعلم ، حيث لا يؤثر القانون في
الباطن وتأثير العلم أدبي بحث مع كون تعميم الدين أسهل من تعميم العلم ٧ - ٨
اختلاف الخاصة في العقلية الدينية عن العامة قد حفر حفرة هائلة بين طبقات الأمم
أعمق وأخطر مما بين الفقراء والأغنياء . فالعامة تلبى الدعوة الشيوعية وتنهب أموال
الأغنياء ومع ذلك لا ينجو من الفقر وأمر الخاصة . والرأسمالية التي كانوا يشكون من
أسرها قبل البلشفة تتمركز بعدها في الحكومة ثم يكون أسرها أشد وسلطانها أقوى
وأوسع من أسر وسلطة الرأسماليين المتفرقين ١٠

العقل الذى يمتاز به الإنسان على غيره من طبقات الوجود الطبيعى يتطلب من صاحبه أن لا يتفانى فى الطبيعيات بل يُفَرِّزَ من أوائمه - مهما كانت مشغولة - قسطا للتفكير فى منشأه ومصيره . . فن يأكل ويشرب ويعشى فى مناكب الأرض اللؤلؤ ويشتمل نهاره فى مماشه وينام ليله مستريح الجسم فارغ البال من دون فحش عن أصله ومنشأه ومُنشئه ، مدعيا استغفائه عنه واستغفاء العالم الذى أتاه بأرضه وسمائه ونجومه ، أو يعيش على شك فى أمره غيرَ حاصل على بينة منه فهو لقيط وإن عرف أباه وأمه ، وإن شئت فقل لقيط أبويه ١٤ - ١٥ .

المسألة الثانية المقارنة بين الإسلام والنصرانية ١٥

فى الغرب نزاع وجدال بين العلم والدين نائى من خصوصية دين الزبريين وليس فى الشرق هذا النزاع إلا فى قلوب مقلدى الغرب الذين لا يعرفون الإسلام رغم أنه دينهم ١٨ ،

يجب تفريق النصرانية إلى صفتين الأولى النصرانية التى جاء به سيدنا المسيح من الله تعالى ولا مناوأة بينها وبين الإسلام الذى لا يفرق بين أخذ من رسل الله. وثانيتها النصرانية المبتدعة بمد المسيح وفيها التثليث وإصعاد المسيح فوق مرتبة النبوة، والفلاسفة الغربيون مع كونهم مسيحيين لم يتصدوا للنظر فى النبوة ولم يمتدروها من المطالب الفلسفية وأفاضوا فى بحث وجود الله ولم يتكلموا فى وجود النبی وعدم وجوده كلمة ، فى حين أنهم تكلموا أيضا فى الحياة الآخرة ١٩ .

والمسيحى الذى يرى عدم اختلاف دينه بالعقل يقول تعليلا لنفسه إن الدين فوق العقل . فلما صار العقل غندم مسلوب الكرامة ومخفوض الصوت إزاء الدين سهل عليهم أن يستهينوا به فى غير الموائف الدينية أيضا فيُحَلِّوا الأدلة العقلية محلا دون الأدلة التجريبية وتبعمهم أصحاب الثقافة المصرية من المسلمين ٢٠

لم تقتصر نكبة الاستهانة بالعقل والمنطق في سبيل المحافظة على الديانة المسيحية على الإسلام خاصة وعلى الأديان عامة وفيها المسيحية نفسها ، ضرورة احتياج كل دين سماوى إلى الدليل العقلى في إثبات وجود الله الذى هو غير منظور كما قال الأستاذ فرح أنطون الذى ناظر الشيخ محمد عبده .. فانتشر الإلحاد بين عقلاء البلاد، ومنهم نوابغ الكتاب والشعراء فى الشرق الإسلامى الذين أفشى أستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر استبطانهم الإلحاد . ولم تقتصر نكبة سقوط العقل عن صدارته فى دولة العلوم ، على الأديان بل تأثرت منها الفلسفة نفسها فاستُخف أولا بفلسفة ماوراء الطبيعة القريبة الصلة بالدين ثم استخفت بالفلسفة مطلقا فلم تعتمد من العلوم وصُرف اسم العلم عن مسماه واحتُكر فيما لا يستحقه أكثر مما يستحق ٢٠ .

فى فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين من جعلوا الإيمان مقابلا للعقل واعتبروه فوق العقل حتى إن الفيلسوف « كانت » بنى الإيمان بوجود الله مع إثبات الإيمان به ويقول إن الإيمان على الأكثر يكون أقوى من العلم ، فى حين أن علماء الإسلام قائلون بأن الإيمان غير المستند إلى العلم عرضة للترزُل بتشكيك مشكك ٢٣ - ٢٤ .

مسألة التثليث فى المسيحية ٢٥ - ٤٦

المسلم ينكر ألوهية المسيح ، والمسيحى ينكر نبوة محمد ، فأى من الطائفتين تظلم الأخرى ؟ ٢٦ .

يقول الأستاذ فرح فى دفاعه عن المسيحية ومقارنتها بالإسلام «إن تفاضل الأديان يجب أن يكون مبنيا على ما فيها من الآداب والفضائل لأن هذه أساس الشرائع والأديان . وفيما عدا ، هذه فجميع الأديان متشابهة ، لأن مبادئها وأصولها مشتركة وهى غير معقولة » ٢٧ - ٢٨ .

مسألة المرأة فى الإسلام وفى المدنية الغربية ٣٠ .

يقول الأستاذ إن القول بأن الدين دين عقل قول يناقض لكل دين وكل عقل لأن العقل مبني على المحسوسات ولا يعرف نواميس غير نوااميسها والدين مبني على الغيب « ٣٢ .

والأستاذ يرى جميع الأديان في أصولها ومبادئها المشتركة بعدم العقلية وهو طعن عظيم في الأديان يمدد إبطالها فانظروا من الأستاذ المدافع عن النصرانية سوء نظره في الأديان مطلقا ، فإذا حاجته إذن إلى تأويل مافي دينه من التثليث وبنوة المسيح لله البعيد عن العقل ؟ ٣٤ .

يقول الأستاذ مخاطبا لمناظره : « إن الدين في غنى عن دفاعكم ودفاعنا ونحن نتره عن أن يحتاج إلى الدفاع لأن ذلك بمثابة الدلالة على ضعفه وإذا ضعف الدين فإذا يفيد دفاعنا ودفاعكم » وهو يتكلم بالنظر إلى النصرانية التي هي دينه ودين الأمم المتغلبة اليوم على الأرض . وإن في موقف يذوب له القلب من كد ، حيث أظلّ إزاء استثناء الأستاذ عن الدفاع عن دينه المحتاج إلى الدفاع ، في حاجة ملحة إلى الدفاع عن ديني الغني عنه ، لا في حاجة إلى الدفاع تجاه الأستاذ فرح أنطون فقط ، بل أكثر منه تجاه المسلمين المثقفين المصريين الذين انجذبوا إلى أعم الغرب الأقوياء ولسكنهم لم يقتبسوا قوة من قوتهم وإنما اقتبسوا ضعفا دينيا من موقف دينهم الضعيف المحتاج إلى الدفاع ٣٦ .

إقرار الأستاذ ضد الأديان حجة قاصرة على دينه الذي هو المسيحية ٣٨ .
الأمور المعتدة في الدين التي عددها الأستاذ من إله غير منظور ونبوءة غير منظورة ، ومعجزة وآخرة وحشر وسؤال وحساب وثواب في الجنة وعذاب في النار ... عددها وأنكر عدم عقلوليتها لعدم محسوسيتها .. فإني أرى معقولية كل ذلك إجمالا بمعنى أن العقل يعترف بإمكانها عامة وبوجوب وجود الله خاصة .

والأستاذ لا يتكلم عن علم وإحاطة بما يحاول أن يرمى به الأديان فلا يتمين تماماً أنه يرميها بمغالفة العقل أو الخس أو بمخالفتهما مما ٤٠ .

مسألة التثليث وقياس الأستاذ إياه على القول بتمدد صفات الله ٤٣ .

ليس معنى كون الآلهة الثلاثة في النصرانية إلهاً واحداً أن كلامها جزء الإله والإله الحقيقي مجموع الثلاثة ، بل معناه أن كلامها إله حقيق تام الألوهية حتى إنه متصف بالوحدانية اللازمة للإله الحقيقي ٤٥

عقيدة التوسيد التي كانت تمتد في فلسطين منشأ النصرانية ، لما رفضت في مجلس الرهبان بازنيك لعدم اقترانها بأكثرية الأصوات قرروا على قبول عقيدة التثليث المركبة من الإشراك والتوحيد وهي عقيدة النصرانية الحاضرة المؤدية إلى خلاف دائم في الغرب بين العلم والدين يجعل العلم مستخفاً بالدين والدين مستخفاً بالعلم ٤٦

مسألة بنوة المسيح لله ٤٦

تمريض الأستاذ فرح بتعبير القرآن عن المسيح بأنه : « رسول الله و كلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » ٤٦ - ٤٧

مسألة تجسد الله في المسيح في العقيدة النصرانية . فالقول هو المسيح الله لا المسيح الرسول ولذا كان قتله ثمتنا كافياً للعفو عن ذنوب البشر ٤٩

العفو عن الذنوب في الإسلام ٤٩ - ٥٠

قول الأستاذ: إذا وجد اعتراض على تسمية أبناء الله التي وردت في الإنجيل فعباد الله التي وردت في القرآن لا تسلم من الاعتراض ، وجوابه ٥٢

لا يدافع الأستاذ عن النصرانية مؤمناً بأنه يدافع عن الحق وإنما يحاول إسقاط الإسلام بل الدين مطلقاً في نظر العقل والعلم ولا يتجنب في سبيل إسقاطه إسقاط النصرانية أيضاً . وأكبر دليل على عدم صداقته للأديان اقتراحه التصالح مع مناظره على أن يختار بعض الآيات من الإنجيل والقرآن ثم ينبذاً بمد ذلك بلطف ما بقى من السكتانيين ،

ثم يتفقا مع مناظره على الدعوة إلى دين ليس فيه معجزة ولا نار بل كله إخاء عام ومحبة مطلقة لجميع بني آدم ٥٣ - ٥٤

ما أشبه هذا الاقتراح من الأستاذ المدافع عن النصرانية ، بإلقاء الأستاذ فريد وجدي بك لآيات المعجزات والحساب والعذاب بنار جهنم باعتبارها متشابهات غير مفهومة ولا مطلوبة الفهم ٥٥

ثم انتهى نقاش الأستاذ فرح أنطون الديني في أن يقول : « وإذا كان يرجى في المستقبل وصول البشر إلى محجة الكمال فإن هذا لا يكون إلا بالعلم ووضع الدين جانبا ، ويعنى به العمل بفضائله وتغطية ما بقى منه بستار مقدس . وهذا ديانة الأستاذ فرح أنطون ومبلغ صداقته لكتاب النصرانية وكتاب الإسلام ٥٦

ولينظر القراء كيف يرمى الأستاذ عن قوس الشاعر محمد إحسان المصري القائل مدحا للعلم وقدحا في الدين .

قام في الناس نبىٌ إنما شأنه ليس كشأن المرسلين
وحدّ الناس وقد فرقهم كافة الرسل على مر السنين
إلى أن قال :

آمنوا بالعلم ديننا وهدى ليس بعد العلم للأفهام دين

وترى الأستاذ فرح قد يتقلب عليه داء الرياء فينسى شغفه بالعقل والعلم فينحاز إلى جانب الدين ويميب العقل والعلم بالمعجز وعدم المسيرة بالفضيلة ٦٢ .

وهذه ضربة الأستاذ على العقل والعلم بعد ضربته على الدين بقبول مناوآته العقل وهو مقلد الغرب في كل هذه الأفسكار ، وقد سهّل له هذا التقليد كونه مسيحيا مثل الغربيين . أما حصول هذه العقلية المفرقة بين الدين والعقل ثم بين العقل والفضائل في أصحاب العقلية المصرية من المسلمين ، مثل الأستاذ فريد وجدي بعد انحياز الرأى العام في المناظرة الجارية بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون ، إلى جانب

الأستاذ، فذلك تقليد للمقلد المسيحي وغفلة مضاعفة ناشئة من الجهل بالإسلام وسلامته من الاصطدام بالعقل وسلامة عقله من التهكم على الفضائل ٦٣ .

الذين يناقشهم في مسألة الدين والعقل والعلم ينكرون أولاً وجود سند للدين من العقل والعلم ثم يرجعون معترفين له بسند العقل بعد أن استبانوا قيام الدليل العقلي على وجود الله .. وهذا يفهم من احتياجهم إلى ادعاء عدم كفاية الدليل العقلي في إثبات المسائل العلمية . فيكون آخر دعواهم أن الدين لا يستند إلى العلم وإن استند إلى العقل ، ويحدث من هذه دعوى أخرى وهي أن العلم لا يثبت بالعقل المحض المجرد عن التجربة ٦٦ ، فأمامنا درس عدة مواقف موقف العقل من الدين وموقف العلم من الدين وموقف العلم من العقل ثم إن الموقف الثالث يستجلب النظر في مسألة هي هل أساس الدين يميز الدليل التجريبي ؟ فيحصل موقف رابع إضافي جدير بالدرس والنظر وهو موقف التجربة من الدين ٦٦ - ٦٧ .

المطلب الأول موقف العقل من الدين، وفيه إثبات وجود الله بالدليل

العقلي ٦٧ .

ظن الأستاذ فرح وأضرابه من أدياء العلم المعصرين بمصر أن من لا يعترفون بوجود الله من علماء الغرب يتكثرون على العقل والعلم ومن هذا يصير الإلحاد مذهب العقل والعلم مع أن كل ما يقوله الملاحدة من علماء الغرب المحدثين أن وجود الله لا يثبت بالتجربة التي تدور عليها قمة العلم الحديث . وهم عند دعوى حصر اليقين العلمي في المحسوسات يحاولون تنزيل قيمة العقل المحض ليتوسلوا به إلى تنزيل قيمة الاستدلال بوجود الكائنات على وجود الله . فالعقل إذن أكبر نصير لمسألتنا ٦٧ .

من حسن حفظنا في موقف المعارضة للملاحدة أن يكون العقل معنا ندافع عنه

ويدافع عنا فلم يكن لنا إلا كوننا في موقف الدفاع عن العقل وخصوصنا في موقف الخط من شأنه لكفانا ٦٨ .

لا يخفى ما في كلام الأستاذ من الاضطراب الدال على أنه لا يتكلم عن علم وإحاطة بما يحاول أن يرمي به الدين: هل يرميه بمخالفة العقل أو الحس أو بمخالفتها معا. وكان أصل دعواه أن الدين لا يتفق مع العقل، لكنه عند إثبات هذا المدعى خلطه بمخالفة الحس ٦٩ .

كفى موقفه سخافة وركاكة أن يحتاج إلى الاستهانة بالعقل بينما هو يعيب الدين بعدم معقولية أساسه ٧٠ .

إن الكائنات من أصغرها إلى أكبرها ومن أقربها منا إلى أبعدا مع ما فيها من النظام والترتيب والتأليف والتشكيل البديع الخير للعقول ، آثار وأفعال .. فهل من اللازم الضروري لها من فاعل مؤثر مدبر أم أنها أفعال بدون فاعل وآثار بدون مؤثر؟ فذهب الإلهيون إلى الأول والملاحدة إلى الثاني وهو عدم وجود فاعل مؤثر لهذه الأفعال والآثار. وحجتهم أنهم بحثوا عن هذا الفاعل الوجد للعالم الذي يسميه المؤمنون: الله فلم يجدوه ٧٣ .

السبب في كونهم لم يجدوه أنهم ما بحثوا عنه بعقولهم ، وإنما بحثوا عنه بعيونهم أو أنهم بحثوا بعقولهم وكانت ضعيفة فأخطأت في التفكير ٧٣ - ٧٤ .

وكأنى بالملاحدة الضعاف العقول في بهت وحيرة من عدم رؤية الوجد ومن عظمة الأثر المستوجبة في موجد ما يغير العقول ضعفاءها وأقرباءها من القدرة والإحاطة العلمية بحيث يفتن الناظر ويقول: من يقدر على إيجاد هذا الأثر العظيم؟ فالأولى أن لا يكون له موجد !! ٧٤ .

هذا العالم الذي يحتاج في وجوده إلى غيره لا يمكن أن يقضى حاجته هذه من داخله، لشمول الإمكان الذي هو رمز الحاجة جميع أجزائه فيلزم وجود موجود آخر غير

محتاج ليقضى حاجة العالم المحتاج ٧٦ .

كيف يفكر العقل والعلم بوجود الله بحجة أنه لا يُرى في حين أنهما لا يريان أيضا وإنما يُعرفان بآثارهما ٧٨

مسألة كون موجد العالم الطبيعة ٧٩ .

بل نقول للملاحدة وللأستاذ فرح : كنتم لا ترتابون في وجود المادة ، فهل أنتم رأيتموها ؟ ٨٠ .

لا يجوز انحلال المادة إلى القوة ولا تكوُّنها منها كما في الرأي الجديد ٨١ .

بل نقول طريق إدراك المحسوسات والحكم بوجودها عين طريق إدراك الله والحكم بوجوده لأن التي تراها بأعيننا من الكائنات ونلمسها بأيدينا هي الصور الذهنية للأشياء ، لا الأشياء نفسها ٨٣ .

لولا الاستدلالات التي تعودنا من غير شعور بوقوعها في الأكثر لسرعتها واعتيادها لما كان من حقنا الحكم بوجود الأشياء في خارج الذهن . فانظر إلى غفلة الزددين بالاستدلال العقلي الخاطئين كل الأهمية للإحساس ، ولولا الاستدلال لما كان الإحساس إحساسا ٨٥ .

ثم انا زيد في نقاش الخصم الذي لا يعترف بوجود الله لعدم كونه منظورا وتقدم مرحلة أخرى في الاقدام عليه فنقول إنك لا تبصر أى شئ ، ولا تدرك وجود ما أبصرته إلا وتدرك معها وجود الله ، فإن كنت في غفلة من هذا فالعقل يقضى بذلك ٨٦ .

فمنذ تحليل الإحساس تحليلًا علميًا ، لا مدفوعة عن الاعتراف بوجود الله الذي هو خالق الإدراك فينا كلها أحسسننا شيئًا من إحساساتنا المختلفة . ولأجل كون الإنسان يفعل ما يفعله من أفعاله المادية غير عالم بتفاصيلها ، ذهب علماء الكلام من أهل السنة إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى . والإحساس أيضا من هذا القمل ٨٧ .

الحاصل أنه لو لم يكن الله موجودا فلا وجه للإحساس ولألمحسوسات . وفي هذا إرغام ليس فوقه إرغام لنفاة الله بناء على عدم كونه محسوسا بالبصر وللقائلين باحتياج

إثبات وجود الله إلى الدليل المحسوس لأن وجود الله عند التحقيق يثبت قبل ثبوت وجود المحسوسات ٨٨ .

فإنه محسوسات دلالة على وجود الله غير المحسوس مرتين ٨٩ .

من لطيف الفرائب أن يكون فيلسوف من أكبر فلاسفة الغرب مؤمنا بوجود الله غير المحسوس وغير مؤمن بوجود المحسوسات رغم الذين يرون الإيمان بوجود الله غير معقول لكونه غير محسوس ٨٩ .

قياس الإسلام بمقياس المسيحية وتقليد الغرب في كل ناحية اعتبره أنا مقدمة ضعف الشرق الحديث فيرى من يحاول نصر دينه أن أنصار الديانة في الغرب يسمون لاضعاف منزلة العقل إزاء الماطفة فيسمى هؤلاء مثاهم ولا يفكر في أن أهل الدين هناك يلجأون إلى ذلك لأن دينهم أقام بينهم وبين العقل حاجزا من عقيدة التثليث ولا يفكر أيضا في أن قيمة العقل لا تنزل أبدا وأن الإسلام في غنى عن طلب الحال لتقوية نفسه ٩١ .

التعلم المصري لا يعنى بالفهم والتفكير عنايته لحشر المعلومات في ذاكرته ٩١ . وكما أن موقف العقل من الإسلام غير موقفه من دين الغربيين كذلك موقف العلم يختلف في نظر كل من الفريقين وهذا على الرغم من أن عقلية المثقفين منا ثقافة عصرية تتفق في موقف العقل والعلم مع عقالية الغرب الدينية، لكون مكتسباتهم العلمية كلها مترجمة من تأليفات علمائه ، فالدين منبوذ العقل عند ملاحظتهم والعقل منبوذ الدين ومبغوضه عند متدينهم، في حين أن الدين والعقل متساندان في الاسلام. لكن الجيل التتلمذ منا على الغرب في غفلة من هذا يستخرج ملاحظتهم من العقل عدوا للدين غير مغلوب ويتأسف المتمسكون بدينهم لضعف العقل وعدم كفايته دليلا يقوم عليه الدين. ومنشأ الناط لكل من هذين الفريقين تقليد فريق من الغرب الاديبي أو الغرب المسيحي ٩٢ . واللم في معناه الحديث يختص بما يعتمد على التجربة الحسية ويعد أقوى مما يعتمد على دليل العقل . وهذه العقلية يخرج الدين من ساحة العلم لكونه خارجا عن متناول

التجربة ونحن نحارب هذه العقلية في هذا الكتاب محاولين قلع جذورها من أذهان المتعلمين الجدد ٩٢ .

نقد ما كتبه الأستاذ كاتب « نحو النور » في الأهرام ٩٣ - ٩٤ .

نقد كلمة الأستاذ الأكبر المراغى شيخ الجامع الأزهر التى ألقاها على البعثة الأزهرية إلى أوروبا مودعا لهم ومطلا من نافذة القطار الذى سيُقل أعضاء البعثة معاديرين القاهرة ٩٥ - ١٠٤ .

الكلام على منهج الشك الذى يدور فى أسنة الكتاب والمؤلفين بمصر منسوباً إلى الفيلسوف ديكارت ٨٩ - ١٠٢ .

إذا كان أعضاء البعثة شدوا الرحال إلى الغرب لينكروا كل ما تعلموه فى الأزهر على قول كاتب جريدة السياسة فويل لهم وويل لمصر منهم ١٠٥ .

برهنة العقل على وجود الله ١٠٦

التنبية قبل الشروع فى هذا البحث على فروق فى موقفنا بالنسبة إلى موقف الغربيين الدينى وفلاسفتهم ١٠٦ .

قد يظن بعض الغافلين منا أن عناية الغرب بالدليل التجريبي ناشئة من كونه أقوى من بالدليل العقلى . ويتلو تلك الغفلة أن يظن إثبات وجود الله بالدليل التجريبي أولى وأفضل من إثباته بالدليل العقلى ، ويتلو التالى توقع الحصول على هذا الأولى غافلاً عن عدم إمكانه وعن عدم كونه أولى وأفضل لو أمكن . وكل هذه الغفلات وقع فيها الأستاذ فريد وجدى ١٠٦ .

وربما يفر الأستاذ ومن حذا حذوه فى تلك الغفلات قصر التسمية بالعلم فى عرف الغربيين على العلوم المستنبدة إلى التجربة ونقل ذلك العرف إلينا وقبوله كأنه عرف فى الإسلام أيضاً : وهو خطأ فاحش لم يُلفت إليه قبل نشر هذا الكتاب ١٠٧ .

كون الغرب تسود فيه العناية بالتجربة فله أسباب : منها أن التجربة رغم عدم بلوغها

مبلغ الدلائل العقلية في إثبات الوجوب والضرورة لدولها، فهي كثيرة النفع والانتاج في أمور الدنيا يُعمل بها ويعتمد عليها عند استجماع شروطها وإن لم تكن تبيحها في مرتبة الوجوب والضرورة، فهي تكفي للعمل إن لم تكف للملم الذي نعى به المعرفة القطعية الضرورية المستحيلة الخلاف . مع أن الغرب خص هذا الذي يكفي للعمل ولا يكفي للملم بلقب العلم ومع أن « كانت » سعى لنزع هذا العلم الذي لا يستحق هذا اللقب تمام الاستحقاق ، درجة الضرورة أيضا ١٠٨ .

وسبب السبب ، لما ذكرنا عن الغربيين ، وعلمائهم أنهم دينيون قبل كل شيء وعمليون ، وهم بعيدون من أن يطلبوا العلم للملم ذاته وإن كانوا لا يتخلون من ادعاء ذلك أيضا ، حتى إن دلائل كانت الذي اختاره لإثبات وجود الله يرض إلى محافظة الأخلاق التي يحتاج إليها صلاح الدنيا بواسطة الاقتناع بوجود الله ١٠٧ - ١٠٨ .

لأغالى في تفسير عقليات الغربيين بما يتهمهم . فقد قال سنيتاني من فلاسفة « قصة الفلسفة الحديثة » : « إن عقيدة الإنسان قد تكون خرافة وهي خير مادامت الحياة تصلح بها وصلاح الحياة خير من استقامة المنطق » ١٠٩ :

وقال اسينسر لا بد أن تخضع . مبادئ الأخلاق للإيجاب الطبيعي في تنازع البقاء فلنقبل من الأخلاق ما يلائم الحياة ونرفض منها ما يمترض سبيلها ومجراها ١١٠ .

إن الغربيين بما يرون بين العقل والدين من المناقاة يعزى تاريخ أفكارهم الفلسفية بين محاربة العقل محاربة للدين ومتابعة العقل رغبة في الحصول على اليقين . ويرى قراء الفلسفة الغربية بمصر هذه السجالات الحربية الصاعدة والنازلة بين العقل والدين من غير تنبيه من ناقلها من الغرب إلى الشرق ، إلى اختصاص هذه الحالة بدين تلك البلاد ١١١ فملءاء الغرب المسيحيون يسمعون لتزليل مرتبة العقل في الوصول إلى الحقيقة مدافعة عن دينهم تجاه ملاحمتهم المتمسكين بالعقل ، في حين إنى أدافع عن مرتبة العقل عند المدافعة عن الدين ١١١ .

أما ملاحظتنا فتراوحن بين فريق يجهل الفرق بين ديني الغرب والشرق ويتمسك بالعقل عند الازدراء بديننا كلاحدة الغرب، وفريق يعرف أن الإسلام يتفق مع العقل ولا يقاس بالسيحية فيتمسك في محاربته الظاهرة أو الخفية ضد الأديان مطلقا وفيها الإسلام ، بالعلم المبني على التجربة ولا يخضع إلا لحكمه مستهيناً بالعقل والمنطق اللذين نستمدهما في تأييد أصول ديننا . ومن المجائب أن هذا الفريق من ملاحظتنا يستفيدون من مساعي أنصار الدين المسيحي للحط من نفوذ العقل الذي لا يتفق مع دينهم فيستخدم هؤلاء السفهاء من المسلمين ليمتنقوا الإلحاد ، ما استخدم متحمسو النصارى للدفاع عن دينهم ، والقارىء الشرقي المسكين يقف مشنت البال أمام الأفكار التي ينقلها سماسرة الغرب منا إلى الشرق ١١٢

وقد ترجمت فيما مضى فلسفة اليونان قبل فلسفة الغرب ولم يكن في ذلك الوقت سماسرة من الناقلين يرؤجون الفث والسمين من بضائع اليونان وإنما المترجمون فقط ولم يكن لاسيا سماسرة منا نحن المسلمين ، ولا عقول مستعارة نُقلت مع البضائع المنقولة ، فأخذنا منها ما ينفعنا ورددنا ما يضرنا على أصحابه وحاججناهم فحججناهم ، فلو قارنتم ما فعله علماء الإسلام عند عرض الفلاسفة اليونانية عليهم وكان لها زخارفها وجدهتها المغربية ، ولكن كان لهم الآخرون استقلال عقولهم ... لو قارنتم ما فعل السلف من علمائنا مع فلسفة اليونان ، بما فعل الخلف مع فلسفة الغرب لوجدتم الفرق بين قوة السلف وضعف الخلف هائلا ١١٢ - ١١٣

الجواب على قول اسپنسر وناقليه في « قصة الفلسفة الحديثة » يسألون بلسان الطفل الساذج : مَنْ أوجد الله ؟ ١١٤ - ١٢١

الجواب على قول اسپنسر : « أما الدين فخير له أن يترك هذا العقل المنيد الذي لا يطمئن إلى غير الحجة المنطقية » وقوله : « قل للعالم أن يكف عن إثبات الله أو إنكاره فليس اللاهوت ميدانه الذي يصول فيه ويحول . وقل للدين أن يكف عن مناشدة العقل لأنه لا يستقيم

مع نهجه في التفكير ، تر الدين والعلم متصاحفين لكل منهما حلبة مجال « ١٢٢-١٢٤
ليس كسبنا من فلسفة الغرب الواسلة إلينا بأيدى سماسرة من الغرضين أو حاطبي
الليل من المترجمين طرود الشك في عقائدنا الدينية فقط بل اختلال موازيننا العقلية أيضا
وتزلزلها من أساسها ١٢٤

الجواب على قول أصحاب « قصة الفلسفة الحديثة » : « فقانون التناقض الذي يقول
المنطق الشكلي القديم ، ذلك القانون الذي يقرر أن الشيء يستحيل أن يكون وأن
لا يكون في آن واحد ، يجب عليه الآن أن يزول من أجل حقيقة هيغل العليا التي
تنسجم فيها التناقضات والتي ذهب إلى أن كل شيء يكون موجوداً وغير موجود
١٢٤ - ١٢٨

السبب الذي دفع هيغل إلى هذه الفلسفة المتجنتة ١٢٨
تأييد الأبحاث العلمية الحديثة لفلسفة هيغل الهدامة ناشئ من انحصار العلوم
الحديثة وانحباسها في التجربة المقفرة من معالم اليقين ١٢٨

منشأ الإفلاس الأخير في فلسفة الغرب طغيان التجربة على التفكير العقلي السليم .
فلما كان السائد في فلسفة الغرب الحاضرة تفضيل الأدلة التجريبية على الأدلة العقلية
لحاجة لادينية في نفوس ملاحظتهم وحاجة دينية في نفوس متدينهم قضاها كل من
الفريقين في الابتعاد عن العقل ، زال اليقين الضروري من الوجود وتردت قيمة العلم
إلى مادون ذلك ١٢٩

لكن مسألة وجود الله الذي هي مسألة إثبات الواجب ماثلة أمامنا ناقضة لهذه
الفلسفة المقيمة المسكينة ، فأصحاب الفلسفة الحديثة الغربية المجانين إن أمكنهم تنزيل
قيمة أية حقيقة ثابتة عن مرتبتها اللائقة من الضرورة ، فلا يمكنهم تنزيل قيمة وجود
الله عن درجته العليا ١٢٩ - ١٣٩

المقصود من هذا الكتاب ليس تثبيت عقيدة دينية إسلامية فقط بل تثبيت عقلية
متزنة يُسدّد بها المسلم المتعلم طريقه في نظره الفلسفي إلى الكون ١٣٩
نموذج من فلسفة الغرب المنقولة إلى العربية يتصارع فيها العقل والدين ويكون
من يريد الانتصار لأحدهما في حاجة إلى أن يفت من عضد الآخر ويكون القارىء المسلم
مغلوب العقل مع عقل الغرب ومغلوب الدين مع دين الغرب لغير ما سبب في ذلك
سوى التقليد الغافل مع اللفت إلى نقاط منها هامة تحتاج إلى اللفت ويحتوي كل منها
على عبرة عظيمة لأولى الأبصار منا نحن المسلمين ١٤٠ - ١٥٤

إطراء مركز كانت الفلسفي بين فلاسفة الغرب كما اعتقده أصحاب « قصة الفلسفة
الحديثة » ١٤٠

من فواتر إلى كانت ١٤٣

أخذت العقيدة في فرنسا تنقوض وتنهيار لكن الهجمة العنيفة التي سددت بحو
الدين في عصر التنوير لم يطل أمدها فليس من اليسير أن ترحل إيماناً يحمل معه التفاؤل
والأمل قد مد جذوره في أفئدة الناس ، هبّات للعقل أن يقتلع بعاصفته هذه الدوحة
الراسخة المتأصلة ، ولهذا لم يلبث الإيمان - الذي ظن العقل أنه قد طاح به وعماه -
أن عاد وشك في أهلية القاضي الذي حكم عليه بالزوال ١٤٢-١٤٣

لقد مهد لوك وبركلي وهيوم الطريق لهذه المحاكاة التي تريدها للعقل فنادى جان
چاك روسو : إن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير وإنني لأصرح في يقين أن التفكير
مناقض لطبيعة الإنسان وأن الرجل المفكر هو حيوان سافل ، إنه خير للناس ألف مرة
أن يطرحوا هذا العقل وأن يعمدوا إلى رياضة القلب والهمة ١٤٦

وجد كانت في روسو رجلاً يريد أن يشق لنفسه طريقاً يفلت به من الإلحاد فأراد
هو أيضاً أن يتصدى لهذه المهمة وينقذ الدين من العقل وأن يخلص العلم من الشك
فكانت هذه رسالته ١٤٧

يختلف موقفى فى هذا الكتاب عن موقف عظيمين من فلاسفة الغرب رغم اتحاد
الغاية التى أريد الوصول إليها ويريدانه أيضاً والتى اتخذناها جميعاً المهمة الكبرى وهى
إنقاذ الدين من الإلحاد ، فهما يريدان فى سبيل هذه الغاية إنقاذ الدين من العقل
فيستهيئان بالعقل وأنا أريد إنقاذ العقل من استهانة المستهيئين لأتمسك بأدلتى المنطقية
فى إثبات وجود الله ١٤٧

قال أصحاب الفلسفة الحديثة لقد حان الوقت لنحاكم القاضى (أى العقل) على يد
« كانت » وأنا أقول : إن من يحاول محاكمة القاضى فى حاجة إلى العقل وهو حسب
منها على أنها محاولة فوق حد الماحول ١٤٦ - ١٥٠ .

الذين تكلموا ضد العقل انكأوا على أدلة خطائية لا تنهض فى المقامات اليقينية
وربما على أدلة دون الخطائيات فإذا كان العلم يذهب بالإنسان إلى فساد الأخلاق والعقل
إلى الإلحاد فهل لنا إذن أن نفضل عدم العقل وهو الحق أو الجنون على العقل والجهل
على العلم فنكون حقى لأن نؤمن بالله ورسله ونظل جهالا لأن نكون من خيار
الناس ؟ ١٥٠ .

أما قول أصحاب القصة « ولقد أراد كانت أن ينقذ الدين من العقل ويخلص العلم
من الشك فكانت تلك رسالته » ففيه أن هذه الرسالة لا بد أن تكون فاشلة وليس
بصحيح ولا يمكن إذا كان العقل خصماً لأى دين ، إنقاذ ذلك الدين من تلك المحسومة
وإن كان المنقذ هو الفيلسوف كانت . وحديث خلاص العلم من الشك على يد هذا
الفيلسوف شبيه بخلاص الدين من العقل ١٥١ - ١٥٢ .

علماء الغرب الذين خسروا العقل حينما اختاروا الدين قد خسروا الأشرفين مما
بعدم إصابتهم فى اختيار الدين وهذا مع كونهم المثل الأعلى فى تقدير الدين قدره حتى
ضحوا بمقولههم فى سبيل التمسك بدينهم وإن لم يكن الدين الحق .. أما سفهاء الشرق
الإسلامى الذين يستهيئون بالعقل تقليدا للغربيين فهم المثل الأعلى فى عدم تقدير الدين

قدره لكونهم يتنازلون عن عقولهم لا الاحتفاظ بدينهم بل ليتنازلوا عن دينهم المتفق مع العقل ١٥٣ .

من نظر في الأديان وكان له عقل وبصيرة وشئ من الخبرة بتاريخ الإسلام أصبح لادينيا إن لم يكن مسلما . وخصيصا لا يكون مسيحيا . فعقلاء الغرب في اعتقادي ورجال حكومتهم لادينيون ، وعداوتهم للإسلام ناشئة من عداوة الدين لامن مسيحياتهم ويدل عليه عدم خصومتهم للملحدة المسلمين خصومتهم للمسلمين . فلو كانوا مسيحيين حقيقة لعدوا المسلمين أقرب إليهم من الملحدة حتى من ملحدتهم أنفسهم ، كما أنا نعد أهل الكتاب أقرب إلينا من المشركين ومن اللادينيين من كل أمة ١٥٤ .

لا يتم البحث الموضوع في تدخل إثبات وجود الله إلا بعد التعرض لدفع شبهة وقع فيها عالم كبير مترجم مطالب ومذاهب واستخرجها من كون الله تعالى فاعلا مختارا في خلق العلم بالنتيجة في ذهن العالم بالمقدمتين للقياس المنطقي أعني الصغرى والكبرى قال هذا العالم الكبير في المقدمة القيمة التي صدر بها كتابه : « إني أفهم من نفي الأشاعرة والماتريدية الإيجاب العقلي وتثنييتهم العلم العادي أنه ليس في علم البشر ضرورة مطلقة منطقية !! ١٥٦ .

إثبات وجود الله بدليله العقلي المعروف ١٦٥ .

مسألة وجود الله ليس طريق وضعها موضع الدرس أن يقال هل الله موجود وإنما طريقه أن يقال هل يوجد موجود يجب وجوده أم يكون كل موجود ممكن الوجود لا واجبه كالعالم المشهود الذي كان في الإمكان أن لا يكون موجودا ؟ ١٦٥ .

هذا الكون المسمى بالعالم الذي هو دليل وجود الله يلزم لأن يقوم بدوره دليلا على قضيتنا نحن المؤمنين هذه ، أن يكون وجود العالم نفسه ممكنا أي مسلوب الضرورة عن وجوده وعدمه بأن يكون له قابلية للحالتين على السواء فلا موجب له من نفسه أن يكون موجودا أو معدوما .

ومثل هذا الوجود الذى ليست له ضرورة الوجود لا يكون موجودا إلا بإيجاد موجود آخر ضرورى الوجود. فعدم الضرورة فى وجود هذا الـكون الشهود هو حجر الأساس لإثبات وجود الله - ١٦٥ - ١٦٧ .

لكن الدكتور محمد غلاب أستاذ الفلسفة فى الجامعة الأزهرية قال نقلا عن ليرو تلميذ الفيلسوف برغسون عند الكلام على برهان ديكارت : « ويضيف الموسيو ليرو إلى المآخذ الأربعة المتقدمة مأخذاً خامساً وهو أن أساس هذا الدليل الطبى هو أن العالم ممكن وهذا شىء غير مسلم لأنه لا يبدو لنا شىء من الكائنات ممكنا إلا ما نجعل صلته ببقية الأجزاء الأخرى للـكون ولو انكشفت لنا هذه الصلات لرأينا أنه واجب استحيل تخلفه » والدكتور غلاب نقل هذا القول من غير تعليق عليه ١٦٧ - ١٦٨

الموجود على نوعين موجود وجوده غير ضرورى له يمكن الانفكاك منه وموجود وجوده ضرورى لا يمكن انفكاكه منه ١٦٩

لإثبات وجود الله طرق متعددة أشهرها طريق الملية المعروفة عند المتكلمين ويسمىها الغرييون الدليل الكيانى ١٧٠

من مبادئ الذهن المدبرة له أن لكل حادثة علة ١٧١

الاستناد فى طريقة المتكلمين لإثبات الواجب إلى استحالة الرجحان من غير مرجح استناد فى المعنى إلى مبدأ الملية ١٧٣

علماؤنا المتكلمون لم يدونوا المبادئ الأولى ١٧٣

إنهيار الدليل الذى أقناه لإثبات الواجب إن كان هذا العالم المحسوس غير موجود وكانت حواسنا تفالطنا ١٧٤

العاقل يدرك وجود الله كما يدرك وجود المحسوسات أعنى أن إدراك وجودها ليس أقوى من إدراك وجوده ١٧٦

كيف يكون وجود الله ضروريا مع عدم الضرورة في وجود هذا الكون الذي
نسميه العالم ونبنى وجود الله على وجوده؟ ١٧٧
إثبات وجود الله يتوقف في مرحلته الثانية على بطلان التسلسل كما يتوقف في
مرحلته الأولى على بطلان الرجحان من غير مرجح ١٨٠

مسألة التسلسل وإبطاله ١٧٨-٢٠٢

بطلان مادعاء الشيخ محمد عبده. وشذ فيه شذوذا بعيدا من أن كل ما قيل أو يقال
في إبطال التسلسل فعبارة عن أوهام وخيالات كاذبة ١٨١
إيضاح البطلان المتصور في تسلسل العلل غير المتناهية بتصويره في تسلسل العلل
المتناهية ١٨٣

تمثيله بسلسلة الأصفار غير المتناهية الممتدة إلى جانب اليسار ١٨٤
وتمثيله بسلسلة استعراض جفيه ذهبي معين يفتقل إلى يد المستقرض من مقرض
قبله مقرض وقبلة مقرض . إلى ما لا نهاية له .. فإذا لم تكن نهاية أو بالأولى بداية
لهذه السلسلة الممتدة في جانب الماضي صاعدة من مستقرض إلى مقرض فلا وجود لهذا
الجنيه ١٧٤ ، ١٩٨ .

التمثيل بسلسلة الواقفين المستنفدين بعضهم إلى بعض ١٨٦ - ١٩٠ .
نعود من المثال إلى الممثل ١٩١ .

الحاصل أن التمسك في تعليل وجود أى موجود بسلسلة العلل الممكنة الوجود من
غير انتهاء إلى العلة الواجبة الوجود وإن كان يكفل في الظاهر لكل معلول مندرج
في السلسلة علة لكن هذا في الحقيقة ترك كل معلول في السلسلة بلا علة . وحيث لا
يوجد معلول من غير وجود علته فلا معلول ولا علة ولا سلسلة مؤلفة من العلولات
وعلمها .. وإنما كل ذلك في أوهام التخيلين . فكانت السلسلة عبارة عن تعليقات

مجردة يتوقف الحكم بوجود معلقاتها على وصول الذهن إلى نهاية السلسلة التي لانهاية لها . إذ لم يقض أى فرد من أفراد تلك المعلقات حاجته إلى علة وجوده ودامت هذه الحاجة مستمرة منتقلة من معلق وجوده بمعلق . إلا أن الذهن لماعجز عن تعقيب هذه الأشياء المعلق وجود كل منها بوجود ما قبله ، تخلى عنها وخيل إليه كأن السلسلة تمتد إلى ما لانهاية له . وفي الحقيقة لاوجود للسلسلة ولا لأى جزء من أجزائها ، ووجود كل منها كوعد لا إنجاز له إلا بوعده مثله . وما دامت هذه التعليقات لا تنتهى فلم يتقرر ولم يتحقق وجود أى جزء من السلسلة . فهذه الأجزاء اللامتناهية لا يقال عنها إنها موجودات بل مرشحات للوجود كالأصفار المحضة المنتظرة لعدد صحيح بجانبها الأيسر ليفيض عليها القيمة والحياة انتظارا لانهاية له أيضا ١٩١ - ١٩٢

سلسلة الملل الموجودة متناهية وسلسلة الملل اللامتناهية غير موجودة ، والنافل يظنها موجودة مقضية الحاجة إلى الوجود بفضل عدم تنهاى السلسلة الذى هو عمل النزاع . ولو كان عند الناقل ما يكفيه من العقل يعلم أن ما لا يوجد متناهايا - وتبين ذلك من تطبيقنا الأمر على سلسلة ذات عشرة أجزاء - فعدم وجوده غير متناه أولى .. وليس ما خيل إليه من عدم تنهاى السلسلة إلا تنطية لعدم وجودها . والعارفون بالحقيقة للمم يمكنهم الفوض فى أعماق اللانهاية ليظهروا ماهية هذه السلسلة الموهومة فى أعين الذين تخيلوا لها الوجود وإمكان الوجود راجعوا طرقا أخرى لإبطال التسلسل ووضعوا براهين عديدة كبرهان التطبيق وبرهان التضاييف تقريبا لبطلاته إلى الأذهان . ومع هذا فبعض الغافلين لم تفهمهم البراهين أيضا ١٩٤ - ١٩٥

انظر مجرزة العقل الحر إزاء عجز العقل التابع للتجربة العاجزة عن تعقيب سلسلة غيرمتناهية لاوجود لها إلا فى الخيال . فالعقل الأول لا يتردد فى إبطال التسلسل حاكما بعدم وجود السلسلة اللامتناهية التى يختلفها التسلسل ، من غير أن يحتاج فى حكمه إلى

اختبار السلسلة اللامتناهية المستحيلة المستحيل. والعقل الثاني يمجز عن اختبار السلسلة اللامتناهية فيتردد في إبطال الباطل ويخطئ في قبول التابعة للتجربة المأجزة... ممعزة العقل القادر على إبطال التسلسل الناطقة بكون العقل أقوى وأفضل من التجربة الذي جعلنا إثباته من أعظم مقاصد هذا الكتاب... يتجلى حصول هذا المقصود العظيم في ضمن السمي لكسب قضية من أعظم القضايا التي يمتاز هذا الكتاب بحلها ، أعنى بها إبطال التسلسل ، فينجلى هذان المقصودان العظيمان للأعين في وقت واحد متصلين ببعضهما ببعض ٢٠٢

الفيلسوف رونووى به يؤيد مذهب علمائنا المتكلمين في شرط استحالة التسلسل

٢٠٣

برهان التطبيق المعروف بين المتكلمين لإبطال التسلسل ٢٠٣ - ٢٠٤

اعتراضات كانت على أدلة وجود الله العقلية النظرية ٢٠٥ - ٢١١

ديكارت وكانت ٢١١

لفت النظر إلى خطأ الرأى العام المتفق بمصر في تلقى فلسفة هذين الفيلسوفين

السكبرين ٢١١

قول ديكارت العظيم إن الله مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود ٢١٢

مسألة الشك الشائنة وموقف ديكارت الصحيح منها والكلام على فلسفته القائلة

بقدره الله على المستحيلات ٢١٣

جاء ديكارت فالتى ثنائية العقل والإيمان الموجودة في فلسفة القرون الوسطى

المتأثرة من النصرانية ، بإطراح الإيمان وإعادة حقوق العقل إليه وخلصه من الحسبانية

قاضيا على الشك بسلاح مأخوذ من الشك فابتدأ به دور جديد ٢١٥

حقيقة ما عزى إلى ديكارت ولم يفهم بمصر إلى الآن كما هو حقه ، من مسألة الشك

حتى في وجود الله حتى في الحقائق الرياضية ٢١٩ - ٢٢٠

فلسفة ديكارت تمتاز بكونه أثبت وجود الله قبل إثبات وجود العالم وتمتاز أيضا
بكونه بنى حقيقة وجود العالم على صدوقية الله ٢٢١
توجيه لقول ديكارت: «إن وجود الله يقين أكثر من يقينية الدعاوى الهندسية
والقوانين الرياضية» ٢٢٢ - ٢٢٣

من أدلة ديكارت على وجود الله دليل مسمى بالدليل الأنطولوجي اخترعه سنت أنسلم
من فلاسفة القرون الوسطى ثم انتقد عليه في ذلك العهد وكان لناقده الحق، ومع هذا
فقد تمسك به ديكارت في المرة الثانية ثم تجمد الإعجاب والافتتان به في زماننا على
لسان الدكتور عثمان أمين والأستاذ العقاد . وقد سبق مني الوعد بأن أقول قولي في
هذا الدليل بلسان المنطق القديم ٢٢٥ - ٢٢٨

هذا ديكارت . أما كانت فهو ليس كديكارت وعلى عاتقه قسط من تبعات ضلال
الملاحدة المصريين ومن قبلهم وإن كان الرجل ممن يؤمن بالله واليوم الآخر.. فقد انتقد
الأدلة القائمة على وجود الله وادعى أنه لا يمكن إثباته بالعقل النظري ثم أسنده إلى دليل
العقل العملي ، إلا أن الناس تمسكوا بالشرط الأول السلبي من مذهبه فأنكروا وجود
الله وتركوا العمل بالشرط الثاني ٢٢٩

الدفاع عن الدليل العقلي النظري ٢٢٩

نقد ما اشتهر من أن كانت أنقذ العلم عن الحسابية ٢٣١
خلاصة مذهب كانت الذي يقال إن إهمال الفلسفة والاعتصام بالعلم مأثور عنه :
إننا نعرف الشؤن ولا نعرف ذا الشؤن ، فلا نعرف الروح ولا نعرف العالم في الخارج
عن أذهاننا ولا نعرف المطلق يعنى الله ٢٣١

على أن كانت الذي نفى العلم بوجود الله لم ينفه بنزعة إلحادية ٢٣٣

النظر في الفلسفة الحسابية ٢٣٤

انقسام الفلسفة إلى إيقانية وحسابية ومعنوية وشأنية وتدرجية ٢٣٤

كانت الحسابية مرضا مستوليا على فلسفة اليونان فأصبح الحال في فلسفة الغرب كذلك ، فقد قال كانت إن جمل ما وراء الطبيعة كان ولا يزال خيالا طبيعيا ولد في روح الإنسان ٢٣٥

أقدم أدلة الحسابيين تناقض آراء البشر وتصادمها ومن ذلك استخرج مبدأ التناقض وإن كان إفراغه في شكل الدستور تأخر إلى عهد أرسطو ٢٣٧

كان القضاء على الحسابية الأولى بفضل الأقطاب الثلاثة سقراط وأفلاطون وأرسطو لاسيا سقراط الذي هزم الحسابيين بمبدأ التناقض توجيهها لسلاحتهم هذا على أنفسهم . وكان أرسطو يقول : « إذا كان روح الحساب لا تقرر على شيء ويؤمن بما قاله ولا يؤمن به أيضا فكيف يمتاز مثل هذا الإنسان على النبات ؟ » ٢٣٨

الرواقيون الإيقانيون ٢٣٩ - ٢٤١

ترجيح الرواقيين اليقين العقلي الثابت بالبرهان على اليقين الحسي رغم كونهم ماديين مفرطين جدير بأن يتخذ أصلا لما مجده في فلسفة ديكرت وتلاميذ مدرسته من أن اليقين العقلي أعلى رتبة من اليقين الحسي وذليل على دقة الرواقيين ٢٣٩ - ٢٤٠
إن الله جسم نأري عند الرواقيين ٢٤١

أخذ فلاسفة الغرب قديمهم وحديثهم ، مؤمنون بالله وملاحدتهم أكثر آرائهم من فلاسفة اليونان .. حسابانيتهم من حسابانيتهم وإيقانيتهم من إيقانيتهم الرواقية .

وأخذ منهم علماءنا المتكلمون من غير وقوع في أحوال الحسابية وجسمانية الرواقيين ٢٤١ - ٢٤٢

ثم نكست فلسفة اليونان مرة ثانية بداء الحسابية بعد الرواقيين فكانت تنتقد إيقانيتهم وإيقانية الإيكوريين وكان يبرون ومن بعدهم بقرن آرتي سيلاس ومن بعدهم بقرنين كارنه آد أشهر زعماء الحسابية في ذلك العهد الذي كان جميع المذاهب الفلسفية تنتهي إلى الحسابية حتى أن معارضها أيضا كانوا يؤيدونها بمذهبهم التدريبي ٢٤٢ .

وكان يجيب آرنه سيلاس عن اعتراض الرواقين على الحسابانية بأنها تسلب إمكان الحياة فيقول إن الحياة العملية تعتمد على شبه الحق . وفيه نظر ٢٤٢ .

وهذا المذهب أعدل مذاهب السوفسطائية وأوفقها باسم الحسابانية، ويسمى الاحتمالية أيضا ٢٤٢ .

كان يقول كارنه آد : « إن الانتقال من الحق إلى الباطل يحصل بدرجات غير محسوسة ، فلهذا لا يدرك الفرق بينهما ٢٤٣ .

كان مذهب شبه الحق خطوة في الرجوع إلى الإيقانية فتولدت منه الإيقانية التليفية ، وقد أسسها أنتيوكوس ٢٤٣ .

ثم ظهرت الحسابانية مرة أخرى في العصرين الأولين من ميلاد عيسى عليه السلام ٢٤٣ .

كان يقول أغريبا : « إن التصورات العقلية تثبت بإعانة الشهودات والشهودات تثبت بإعانة التصورات وهو دور » ٢٤٤ .

ويقول سكتوس أمبريكوس : « هل قرار الحقيقة من اختصاص إنسان واحد أو من اختصاص الجميع والعلة والمعلول متضابقان فيكونان مع بعضهما في الذهن وفي الوجود لاقبله ولا بعده فكيف يعرف أن هذه علة وذاك معلولها مع احتمال العكس ؟ » ٢٤٤ .
كان يلزم أن تكون الحسابانية آخر كلمة الفلسفة القديمة فيلزم التخلي عن الحق إلا أن يُقبل كوننا قد بُاغتناه من منبعه الأزل فهذا هو الحل الأخير الذي قبله بلوتن الإسكندراني والذي أعدته الحسابانية . قال : « إن معنى تأمل القلب نفسه في حده الأخير اتحاده مع المبدأ الأعلى الذي هو مصدر كل وجود وكل حق » ٢٤٥ .

وقال : « كان أرسطو قد فهم أن قيمة البرهان بفضل مبادئه الموهوبة غير المبرهن عليها . فبدأ اليقين الانسلاخ منا والاتحاد مع الله ولولا ذلك لبقيت ثنائية القلب والعين والذهن والخارج والإدراك والوجود التي لا تفتأ تهدد المعرفة وتغتمع اليقين، وهذا الانسلاخ يحصل

بتهذيب النفس بالمعلم والفضيلة . فالإيقان لطف سماوى خاص ببعض النفوس المتشعبة^(١)

. ٢٤٥

وعندى أن هذه طفرة من الإنسان الذى لا يعلم شيئا إلى الإنسان المتحد مع الله الذى

يعلم كل شئ ٢٤٦ .

وما الفلاسفة القدماء الشرقيون منفردين فى الحيرة بشأن مسألة المعرفة ، ومثلهم الغربيون القائلون : إن الإنسان يعرف الشؤن ولا يعرف ذا الشؤن . والعالم على رأى الفلاسفة الفكريين الذين يسود مذهبهم اليوم فى الغرب ومهم علماء النفس ليس غير ما بناء ذهن كل واحد منا فى نفسه ، ولولا الإدراك لانتفى العالم حتى قال تن : « الإدراك برسام ولكنه برسام صادق » ٢٤٦ .

وعندى أن هذه النظريات نفسها برسام ولكنها برسام كاذب . والحق أن مرتبة الإدراك مرتبة عالية ومع هذا فالله قادر على أن يخلق الإنسان من طين أو ماء مهين ويجعله يدرك ويوقن من غير أن يصمده إلى مرتبة الألوهية .. فقام الإنسان المكرم بالعقل مقام الخلافة من الله لامقام الله نفسه الذى لا يقبل الشك . وقبل بلوتن الاسكندراني الملقب بالأفلاطون الثانى قال سقراط كبير حكماء اليونان : « فى الإنسان من حيث أوتى العقل نصيب من اللاهوت » ٢٤٧ .

نعود إلى ما كنا فيه من موقف الفلسفة بمد لجوء مدرسة بلوتن إلى القول بوحدة الوجود تخلصا من الحسبانية وتوصلا إلى اليقين . ثم جاء فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون فأدخلوا الإيمان ركنا فى نظرية اليقين . ثم اتسعت الشقة بين الإيمان والعقل فكان سببا لمعاودة الحسبانية .. إلى أن جاء ديكارت فأعاد إلى العقل كرامته وفتح عهدا جديدا فى الفلسفة وقضى على الحسبانية ٢٥١ .

[١] تكون وحدة الوجود التى فى مذهب الفيلسوف الاسكندراني وحدة خاصة بالقلاء وبأوقات لإدراكهم الحق .

وكان يُظن أنه لا يكون لها بحث في القرب ولكن خاب الظن فبعثها هيوم بما هو أدهى مما كان ، فرغ اليقين من الدين والدنيا والعلم . وتسمى الحسابية المنسوبة إليه الحسابية الأخيرة ٢٥١ .

وكان للإنسان قبل هيوم إيقانه على الأقل بوجود نفسه فانكر هيوم هذا اليقين أيضا ٢٥٢ .

الفلاسفة الغربيون ينتهي أمرهم من الإفراط في التمسك بالتجارب إلى الاتفاق على أن علمهم لا يجاوز الشؤون والحوادث والفيلسوف هيوم يوافقهم على هذا اليقين ، فهم يقولون نحن ندرى الشؤون ولا ندرى ذا الشؤون ٢٥٢ .

ماذا يكون حظ من اصطدم رأسه بالحائط من الإدراك ؟ ٢٥٢ - ٢٥٣
الدنيا على ما قال كانت تدور حول النفس الناطقة لا أن النفس الناطقة تدور حول الكائنات ٢٥٤

فالصورة المستفادة من كتب الفلسفة وعلم النفس أن أكثر الفلاسفة اليوم غير مستيقنين بوجود العالم الخارجى وربما صرحوا بنفيه بتاتا ، فكما أنهم تابعون في هذه المسألة لكائنات فكانت نفسه تابع لهيوم فهو حساباني مثله . وقد عرفت أن كانت يفكر أيضاً وجود الروح في الخارج حين قال بوجود الإدراك الذى هو من الشؤون دون المدرك والمدرك اللذين من ذوى الشؤون ، والفكر بالفتح في هذين الإنكارين جميع الموجودات حتى إن الله دخل فيه ويدخل كانت نفسه ٢٥٥ - ٢٥٦

وجود العالم في الخارج عند بركلى عبارة عن وجوده في علم الله فهو داخل في صفة العلم لله ، كما أن العالم الذى نشاهده في حالة الصورة الذهنية لنا داخل في علمنا ممثلاً للعالم الذى في علم الله . وليس هذا مذهب وحدة الوجود ٢٥٩

يفترق هيوم عن كانت فينكر العلم زيادة على إنكار العالم ويفكر قوانين العلم لكونها

مبنية على التجربة التي مهما كثرت وتواترت لا تفيد السكينة والضرورة اللازمة للقانون ٢٦١

اهتمام كانت بالعلم وسعيه لجملة الحقيقة الوحيدة المنقذة من الحسابية بمدال رياضيات، والنقاط الضعيفة التي في مساعيه ٢٦١ - ٢٧٢

اختتام المطلب الأول من الباب الأول ، لبيان موقف العقل من الدين ، بقوله تعالى «وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السميع» ونقل كلمات بهذا الصدد عن فلاسفة الغرب والشرق ٢٧٢ - ٢٧٤

المطلب الثاني موقف العلم من الدين ٢٧٥

إن العلم لا يناوئ العقل ولا يسمه أن يناوئه ولا أن يناوئ ما يؤيده ، ما لم يكن مشوباً بالجهل ٢٧٥

أما العلوم المدونة فنما ما يؤيد الدين بتأييد مسألة وجود الله ومنها ما يحايده لعدم دخوله في موضوعه ولا شيء من العلوم يمانع أساس الدين وينكر وجود الله ٢٧٦ ليس العلم الطبيعي اسماً لنزع صلة الكون بالإله الخالق وإستناد التكوّن إلى الأشياء نفسها وليس بضروري أن يكون علماء الطبيعة ملاحدة بل إنهم الأجدر أن يمتدحوا بوجود الله بالنسبة إلى علماء العلوم الأخرى .. والملاحدة من علماء الطبيعة لم يلحدوا بصفة أنهم علماء بل بسبب أنهم جهلاء مخطئون متخطون حدود علم الطبيعة إلى ماورائها، مع عدم كونهم من علمائه فأخطأوا لما حاولوا فتح تلك الملكة بسلاح خاص بالعلم الطبيعي وأعنى به التجربة ٢٧٧ - ٢٧٨

كثيراً ما يقع الماديون في خطأ الاتباس بين التجربة والاستنتاج فيستنتجون ويخطئون فيه لعدم كونه من صناعتهم .. ومن ذلك حكم التمثهين بمذهب النشوء والارتقاء مثل داروين وأتباعه حكماً مبنياً على ما يكتشف في طبقات الأرض من المستحاثات ٢٧٩ - ٢٨٥

ماذا تقولون في أناس لا يصدقون وجود الله بأدلتهم العقلية المنطقية ثم ترونهم يصدقون كون الإنسان من نسل القرد أو نسل نسله المنقرض بادعاء أن دليل الثاني وهو التجربة والمشاهدة أقوى من دليل الأول ؟ والحال أن نظرية القرد لم يستند قط إلى ما يصح إطلاق اسم التجربة عليه ولا أن التجربة أو أشباه التجربة أفضل من العقل ٢٨٥

قال كارو: «لأن ثبت أية تجربة أن الحركة التي ترجع الكائنات إليها اليوم ، ابتدأت من نفسها» ٢٨٩

وقال شورول : « يقول الملحد إن الله غير موجود وإنما الموجود في العالم المادة غير العاقلة وقوى لا تنفك منها وهل هو في قوله هذا يتخذ التجربة مبدأ له ؟ كلا ، بل في إثبات الله منطق أوفق للأصول التجريبية منه في نفيه » ٢٩١

وقال أوليورلوج: « التجربة الدالة على وجود القوانين الميكانيكية في العالم لا تدل على عدم وجود من يديرها ، بل هو أخرى بأن يدل على وجوده » ٢٩٣

فإن احتاجت حركة الجسم غير الماكينة إلى محرك فحركة الماكينة تحتاج إلى محرك ومرتب ٢٩٤

وقال ديمقراط اليوناني جد الماديين الأعلى الذي وضع المذهب المادي وأولاءه بأن كون المرتبة الأولى بين القدماء وفضله على أرسطو في النفوذ في الطبيعة: « علة كل حركة هي الحركة التي تقدمتها إلى غير نهاية » كأن المسكين استغنى عن المحرك الأول بالتوسل إلى التسلسل الباطل الذي خفي بطلانه على بعض الناس المدودين من كبار العقلاء فتغلب كبر خطئهم هذا على كبر منزلتهم عند الناس ٢٩٥

فالفيلسوف ديمقراط ذهب عنه أن الحركات المتقدمة إنما هي وسائط في انتقال الحركة إلى ما بعدها ، ولا بد هناك من محرك أول نشأ منه الحركة بالإصالة . ولعل كانت القائل بامتناع إثبات وجود الله بالعقل النظري كان من أسباب قوله هذا أنه عدل عن

فكرة الحركة الميكانيكية للعالم إلى فكرة الحركة القوانية (ديناميك) فلو اختار الحركة الميكانيكية رأى فيها الدلالة على وجود الله ظاهرة . وقد فاته في فكرة الحركة القوانية أنه لا يتشكل بها العالم المنظم ٢٩٦ - ٢٩٧ .

قول فيلسوف شن حربه الشمواء على النزعة الآلية المادية : « لقد أسرف علماء المعامل في تقدير علمهم إسرافا بلغ حد الشطط حتى ذهب بهم الوهم إلى أنهم قادرون على وضع الكون كله في أنبوبة من أنابيب اختبارهم » ٢٩٩ .

كتاب للاستاذ اسماعيل مظهر فيه طعن شديد على كتاب جمال الدين الأفغاني « إبطال مذهب الماديين » وتجهيل مؤلفه بدلان على صدق قولى فى مقدمة الكتاب : المجددون من علماء الدين زعموا الأزهر عن جوده على الدين فقربوا الأزهرين إلى اللادينيين خطوات ولم يقربوا اللادينيين إلى الدين خطوة ٣٠٢ .

المطلب الثالث موقف العلم من العقل

بيننا فيما سبق أن العلم لا يناوىء الدين الذى يؤيده العقل وإنما المناوئون بعض النتمين إلى بعض العلوم الشائبون العلم بالجهل الموثو له ما لم يقله ٣٠٣ .

ليس العلم الطبيعى ميزان العلوم حتى يكون ما يعلمه حقا وما لا يعلمه ويعترف به خلاف الحق وإنما ميزان العلوم المنطق ، والحاكم فيه العقل لا التجربة ، وليس العلم الطبيعى أيضا علم الموجود والمعدوم على إطلاقهما حتى يكون الوجود من حق ما يعلمه ولا يكون من حق ما يجبهله ٣٠٤ .

أعلى مراتب الوجود وجود الموجود الذى يحكم العقل بوجوب وجوده واستحالة عدمه ولا يحكم مثل هذا الحكم الذى لا يقبل النقض أبد الأبدى إلا العقل لا التجربة ولا أى علم مبنى عليها ٣٠٥ - ٣٠٦ .

شبهات المنكرين تغلخص فى أمرين الأول عدم إمكان إثبات وجود الله ، وقد يتعزى المؤمنون بالله أمام عدم الإمكان هذا بأن العلم إن لم يثبت وجود الله فلم ينفه ،

لكن مالا يثبت العلم المثبت يكون في حكم المنفى وعلى الأقل يكون منفي الثبوت في ذلك العلم وفي نظر الذين يعتبرونه العلم الوحيد. أما أن هذا العلم لا ينفي وجود الله ويُبقَى له احتمال الوجود فذاك لا يروى غليل المؤمنين ولا يكفى في صحة الإيمان بالله في نظر الإسلام أن تكون عقيدة المؤمن فيه أنه جائز الوجود بدلا من كونه واجب الوجود . ٣٠٧ - ٣٠٨ .

والثاني من الأمرين أن نظام العالم يجرى على قوانين طبيعية لا تتغير فأى فائدة في وضع فرضية من نوع الأسرار أو في فرض وجود إله عاطل تتحد إرادته بقوانين الطبيعة وتمتزج بضرورتها ؟ والجواب على هاتين الشبهتين ٣٠٧ .

لله در العلماء المتقدمين الذين استيقنوا أولا وجود العالم حين لم يستيقنه كانت كبير فلاسفة الغرب وأتباعه الفكريون القائلون بأن العالم محصول إدراكنا ثم نظروا أى العلماء المعترفون بوجود العالم مستقلا عن إدراكنا ، في عدم كون الوجود ضروريا له ضرورة ذاتية ، فاستيقنوا منه عدم وجود هذا العالم من نفسه ، ومنه حاجته إلى موجد ، ومنها كون هذا الموجد غير محتاج إلى موجد آخر بأن يكون موجودا أزليا واجب الوجود ... لله در عقول اخترقت بنورها غياهب الغيب فأمنت به فوق إيمانها بالشهادة . ٣١٨ - ٣٢٣ .

وكتابتنا هذا يدور في معظم الباب الأول منه على طوله الممتد إلى الجزء الثالث من الكتاب .. يدور على محور التفكير والتنقيب والتعقيب في مسائل معدودة عن أسس الزينغ والانحراف للمعلم العصري .. ضلال متأصل في الأذهان بانتشار المذهب التجريبي وبناء العلم عليه بمد باكون الإنجليزى وكانت الألمانى ورواج هذا المذهب في الغرب وطروء الشك على العقائد الدينية بتطبيق المذهب التجريبي من طريق فلسفة الوضعية ... ضلال عدم رؤية التناقض في مذهب الإلحاد المبني على تجويز استغناء العالم عن الموجد المعبر عن هذا الاستغناء في لسان علمائنا بالرجحان من غير مرجح ... ضلال الشك في بطلان تسلسل الملل ٣٢٣ - ٣٢٦ .

المبادئ الأولى الذهنية ٣٢٦ - ٣٣٠

فقد انجلى أن تعذر إثبات الله بالتجربة ناشئ^{*} أولاً من كون مسألة إثبات وجود الله لإثبات الوجود الواجب الوجود التي يلزم أن تكون من المسائل الضرورية الثبوت المستحيلة الخلاف وثانيام^{*} كون التجربة لا يثبت بها الضرورة والوجوب، ولهذا كانت مسائل العلم الطبيعي وقوانينه المبنية على التجارب غير ضرورية ، فلو كان الله ثابتاً بالتجربة كما يتمناه الناقلون بدلاً من ثبوتة بالبرهان العقلي لما كان واجب الوجود مستحيل المدم ومعناه لا يكون الله ٣٣٢ .

كثرة وقوع الخطأ في الأدلة العقلية لا تنقص قيمة الدليل العقلي الصحيح بل تزيدها.. ولا يحسبني القاري^{*} أني أغمط الدليل التجريبي بحاية للأدلة العقلية التي يتمسك بها المتمسكون في إثبات وجود الله ، فمندی وثائق من شهادات علماء الغرب المؤيدة لفضل أدلة العقل على أدلة التجربة ٣٣٣ - ٣٣٦ .

المطلب الرابع موقف التجربة من الدين

وفيه الدلائل لإثبات وجود الله المسمى بدليل العلة الغائية ويسميه علماءنا المتكلمون دليل نظام العالم الذي هو « طابع الله » على صفحات السكائنات كما قال الراهب والأديب المشهور الفرنسي « فنلون » ونعم ما قال . والاكتشافات العلمية المتزايدة يوماً عن يوم يتلاحق الأفكار والأعصار والتي طاشت بمقول الملاحدة الخفيفة فقوت « بوختر » : إن العلم والإيمان مملكتان مختلفتان ولا تزال حدودهما تتبدل في مصلحة العلم ، فالأراضي التي كانت تحت حكم الدين قبل مائة عام احتلها اليوم العلم وستزداد هذه الحركة بمرور الأزمان « يخدم كلها الدين في نظر العقل السليم ٣٤٢ - ٣٥٠ .

من الحماقة اتخاذ الاكتشافات العلمية في الغرب وسيلة في الشرق إلى الاعتماد عن الأديان ٣٥٤ .

ومثله قول أستاذ مجلة الأزهر في أثناء مناظرة جرت بيني وبينه على صفحات

الأهرام وذلك قبل توليه الوظيفة الأزهرية بأيام: «ولد العلم الحديث وتغلب على القوى التي تساوره فدالت إليه الدولة في الأرض ونظر نظرة في الأديان فقذف بها جملة إلى عالم الأساطير الخ » ٣٥٥ - ٣٥٨ .

وكذا قول الشاعر محمد إحسان الحامى :

معجزات العلم قد أوفت على معجزات الدين في ماضى القرون ٣٥٨ .
في حين أن العلماء الغربيين لا يستنكفون القول بأنهم لا يعلمون شيئا ولم تصل علومهم إلى حقيقة ذرة ٣٥٩ .

ليس الله كمصارع علم تلهينه ستمائة حيلة إلا واحدة ٣٥٩ .
قول رئيس المجمع العلمى البريطانى : « لقد تقبّض عندى هذا النسيج المنكبو
للعلم كما عبر به بمض المؤلفين إلى حد أنه لم يبق منه إلا كرة صغيرة تكاد لا ندرك »
٣٦٢ .

وقال الزمخشري : ما للتراب وللعلوم وإنما يسمى ليعلم أنه لا يعلم ٣٦٣ .
مسألة اتصال الروح بالبدن وأقوال الفلاسفة فيه وأقوال المنكرين لوجود الروح
٣٦٣ - ٣٧١ .

والفيلسوف كانت من المنكرين ٣٧٠ .
جوابى على اعتراض كانت على قول ديكارت : « أشك فأدرك فأنا إذن موجود »
٣٧٠ - ٣٧٤ .

من أم دلائل العلة الغائية على وجود الله ما يسمونه السوق الطبيعى الذى يسود
قانونه فى الحيوانات ٣٧٦ .

ولفظ السوق الطبيعى غير مطابق لتام الحقيقة باعتبار وصف السوق بالطبيعى ٣٧٩ .
لماذا لم يظهر العالم فى شكل مجموعة أغلاط ؟ والجواب على هذا السؤال بقانون
الاصطفاء الطبيعى جواب مشوب بتسليم ورود الاعتراض لكونه فرارا من تعبير إلى
تنبير والطبيعى صفة تناقض مع موصوفها ٣٧٩ .

إذا أراد أن يقول الملحد بصناعات لاصانع لها وبأفعال مدهشة من دون فاعل عصاه
لسانه وكذّبه نفسه فيقول السوق الطبيعي أو الاصطفاء الطبيعي أو القوانين ٣٨٠ .
أبواب التعمير مسدودة على السنة الملاحدة كباب الهداية المسدود على قلوبهم ،
إلّا تميرا واحدا بكلمة المصادفة، كلمة المعجز عن إيضاح ما وقع في الكون وما يقع ٣٨١
قول الكيمياء الشهير شورول : نحن لانفهم الفكرة للذين قالوا بالطبيعة محاولة
إخراج الله من اللغة وليس الله بموجود يتصف بالصفات الإلهية ولا يكون إياه ٣٨٢
٣٨٣ .

إن أنكروا الله لأنهم لم يروه فلم يروا الطبيعة أيضا، والله موجود ولو بأدلة يعتمد
عليها المؤمنون ولا دليل على وجود الطبيعة ، فقولهم بالطبيعة بدلا من الله معناه
استغناء العالم عنهم عن الصانع ، لا أن الطبيعة أولى بصنعه وأقدر ٣٨٣ - ٣٨٤ .
إسناد الكائنات إلى الطبيعة معناه أنه لا فاعل لها وأنها مصنوعة من نفسها وهو
يستلزم أن يكون كل شيء واجب الوجود . وجد غريب أن يكون الذين لا يعترفون
بوجود واحد واجب الوجود، قائلين بوجوب وجود كل شيء من حيث لا يشعرون ٣٨٥ .
ما معنى كون القرآن لا يكافح الملاحدة مكافحته للمشركين ؟ .

تنبيه القارئ إلى أنا نحن المسلمين لانسمى الله بأى اسم ولا نصفه بأى صفة تؤم
ملا يليق بعزته ٣٨٧ .

كان الحرى بالماقل إذا رأى في العالم ما يدل على التدبير واتقان الصنع أن ينسبه
إلى فعل العليم الحكيم وهو الغالب الساحق وإذا رأى غير ذلك فالحرى به أن لا يتخذ
دليلا على نقي العلة الغائية ووجود الغلط ٣٩١ .

قول لينتز جوابا عن الاعتراض بالحادثات التي لاتعمل بالعلة الغائية : « وهذا
نصب مراقب على أفعال الله مضحك يشبه ظن الملك الفونس الحكيم حين انتقد حياة
بطليموس أنه ينتقد حياة العالم . فأنتم الذين لاترون في بعض مخلوقات الله شيئا من

الحكمة إنما تتعرفون العالم منذ ثلاثة أيام ولا ترون أمام أنوفكم فانتظروا كثيرا كي تروه ٣٩٢ .

هل يمكن أن يكون نظام بدون تنظيم أو تنظيم بدون ناظم ٣٩٤ - ٤٩٥ .
الفيلسوف الملحد بوختر يريد نفي التنظيم والنظام جميعا علاوة على الناظم ٣٩٥ - ٤٠١ .

ملحد جديد اسماعيل آدم يقيم مقام مبدأ العملية حالات الإمكان والاحتمال التي يحددها قانون العدد الأعظم الصدقي ويناقشه استاذ مجلة الأزهر فلا ينجح ٤٠٢ - ٤٢٥ .

الجواب عن استناد بوختر في دعوى تولد النظام من طول الزمان ٤٢٥
بعض الملاحدة لما سئم من الفرار والتراجع بين المصادفة وما ينافيها من القانون وأشباهه ثم تأويل ذلك بالجواز والاستعارة، «زم على نبذ الحياء بالمرّة فادعى أن القانون الطبيعي وما يماثله من السوق والانتخاب والاصطفاء والتكامل على حقيقته وأن للمادة إحساسا وشعورا.. قال شوبنهاور: «كأن المادة تسقط فهي تفكر أيضا» ٤٢٨-٤٢٩
هكل مؤسس مذهب الوحدية «مونيزم» يعدّل مذهب الماديين القائلين بمحصول نظام من غير ناظم ٤٢٩

رد على جميل صدق الملحد البغدادي ٤٣٣
اعتراضان على دليل العلة النائية أحدهما لينوتن والآخر لكانت ٤٣٤ - ٤٤٠
اعتراض اسبينوزا ٤٤٠

علمائنا المتكلمون الذين لا يرون تعليل أفعال الله بالملل الغائية لهم مرمى سام ٤٤١
مدح دليل العلة الغائية الذي يسميه علمائنا دليل نظام العالم بأنه يكفي ويزيد في إلزام الملاحدة المصريين المنقرمين بدليل التجربة وفي الرد على اتهام علماء الغرب القائلين بوجود الله بل المجاهدين الملاحدة في سبيل إثباته من غير ترقية العلم بوجوده إلى درجة العلم

التجربي المثبت بالتقصير.. مع الاعتراف والتقدير بفضل رجل العلم الفرنسي باستور في

هذا الصدد ٤٤١ - ٤٤٧

علماء الغرب يلتبس عليهم موضوع إثبات وجود الله بمعرفة حقيقته فيتأثر في نظرهم

وضوح الأول وثبوتة بسواطح التجارب المشهودة في نظام الكائنات ، من غموض

الثاني ٤٤٥

وما في كلام اسپنسر من الحقيقة المجهولة المعروفة بين العلماء بمنوان لا يعرف

يشهد بما قلنا

فإن قيل : قال رونووييه عن فلسفة اسپنسر إنها مادية متسترة لأن الحقيقة المجهولة

التي اعترف بها تعمل عنده على الطريقة الميكانيكية من غير علة غائية وخصوصية الغائية

من شمار الملاحظة .

يمكن نزع اسم العلم عن معناه المحدث الخاص بعلم الطبيعة لعدم كون قوانينه

قوانين ضرورية ولذا أنكر هيوم العلم ولا يمكن نزع اسم العلم عن معناه الأصلي الذي

هو أقوى والذي ينطبق على العلم بوجود الله لكونه معرفة مستندة إلى سببها المستلزم

لسببه . وسر هذا وذاك أن أسباب المعرفة في العلم الطبيعي ليست أسباب عقلية لا يمكن

تخلف مسبباتها عنها وإنما هي أسباب مبنية على التجارب التي هي غير مضمونة النتائج

ضماناً أبدياً . فإن لم يحدث شيء يغير ما ثبت بالعلم الطبيعي فقد تآتى معجزة تغيره وتنقضه ،

ولا تآتى معجزة تنقض قوانين العلوم العقلية . فإن انتهت المعجزات بانتهاء رسل الله

- مع أن ما سبق منها يكفينا في نقض العلم الطبيعي - فلا بد أن يأتى يوم البعث بعد

الموت فينقض قوانين العلم الطبيعي التي تأباه وينقض عقلية الدارين مع ذلك العلم في

إنكار المعجزات ٤٥٣

موقف العقل والعلم والعالم

مَنْ رَبُّ الْعَالَمِينَ

وَعِبَادَةُ الْمُرْسَلِينَ

تأليف

مُصطفى صَبْرِي

شيخ الإسلام والدولة العثمانية سابقاً

الجزء الثالث

الطبعة الثانية

١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

وَلَرُّ

لأحمياء التراث العربي

بيروت - لبنان

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تكملة الفصل الرابع

مسألة تعليل أفعال الله تعالى وما يتصل به من تحقيق معنى كون الله
فاعلا مختارا مع الكلام في أفعال الإنسان الاختيارية

مما لا بد من التنبيه عليه ونحن أطرفنا في دليل العلة الغائية على تعبير الفريبيين ،
أن المتكلمين الأشاعرة لا يجيزون تعليل أفعال الله بالفرض الذي يقال عنه العلة الغائية
أيضا وقد وجد أناس ممن جعلوا غمط علماء الكلام حقهم ولا سيما الأشاعرة منهم ، ديدنا
لهم كابن رشد الأندلسي وابن تيمية الحارثي وابن قيم الجوزية وصدر الدين الشيرازي ،
وسيلة في مذهبهم هذا لكيال الطعن فيهم فاتهموم بإخلاء أفعال الله عن الحكمة
اللازم لإخلائها عن الأغراض والعلل الغائية بل بإلغاء أظهر الأدلة على وجود الصانع
المعلم الحكيم للعالم . فهل نحن حينئذ في هذا الكتاب بما يسمى دليل العلة الغائية
مشاركون لأعداء المتكلمين الأشاعرة في غمطهم واتهامهم ؟

كلا ، إني أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين بقدرهم الناكرين بجميل وجليل
خدمتهم للإسلام وإني أعرف سمو صرامهم في عدم تعليل أفعال الله بالعلة الغائية التي هي
علة لفاعلية الفاعل ، صونا لمقام الألوهية من التأثير في أفعاله بأي شيء . ومن هنا يقال
إن الفرض هو المحرك الأول لأنه الباعث على الإرادة التي هي المحرك الثاني .

وما زعمه ابن رشد الحفيد من أنه إذا لم يكن لأفعاله تعالى غرض يحدوه إليها

كانت أفعاله عبثا واطفا فليس بشيء بل أفعاله تعالى تستنبع فوائد من غير ابتنائها على الأغراض والعلل الغائية^(١). والعبث مالا يفيد فائدة لا مالا يبنى على غرض أو علة غائية. قال الشريف المحقق الجرجاني في حواشيه على « مختصر المنتهى » : « الغرض والعلة الغائية مالا لأجله إقدام الفاعل على الفعل وقد يخالف الفائدة كما إذا أخطأ في اعتقاده ».

فهناك أربعة أمور الفائدة والغرض والغاية والعلة الغائية فالأول متحد مع الثالث وهما يوجدان في الخارج متأخرين عن الفعل كما أن الثاني متحد مع الرابع وهما لا يوجدان إلا في ذهن متقدمين على الفعل. أما الفائدة والغاية فقد تجتمعان مع الغرض والعلة الغائية كما في فعل الإنسان الذي بناء في ذهنه على غرض وعلة غائية وهما ترتبا على ذلك الفعل طبق ما اعتقده فيصح في هذه الحالة أن يطلق عليهما اسم الفائدة والغاية أيضا وقد تفرقان عنهما كما إذا أخطأ في اعتقاده فلم يترتب على فعله ما لأجله كان أقدم على الفعل، فهناك وجد الغرض والعلة الغائية أي وجدا في ذهن الفاعل ولم توجد الفائدة والغاية. وقد ينعكس الحال فتوجد الفائدة والغاية متربتين على الفعل من غير أن تكونا غرضا وعلة غائية سبقتا إلى ذهن الفاعل وساتتاه إلى الفعل سواء لم يوجد الغرض والعلة الغائية مع الفائدة والغاية كما في أفعال الله تعالى أو وجدا ولم يكونا هما

[١] وهذه الفوائد المترتبة على أفعاله تعالى من دون أن تكون أغراضا له فيها بالنظر إلى علم أصول الدين المبني على التنزيه، يمكن في علم الفقه الباحث في فروع الأعمال أن تعتبر كالعلل الغائية مع معلولاتها اهتماما بتلك الفوائد وتأيدا لرتبتها على أفعاله فيكون الفرق بين نظر العللين عبارة عن اعتبار الشيء في أحد العللين علة غائية وفي الآخر فائدة، فلا يرد اعتراض العلامة الفتازاني في شرح المقاصد على مذهب الأشاعرة بأنه لو لم تكن أفعال الله معاملة لما صح كون القياس الفقهي حجة في نظر علماء الإسلام إلا عند شذوثة لا يعتد بهم، إذ لا يلزم من نفي التعليل لإلغاء القياس الفقهي بل يمكن تعميم الحكم للمحقق بحجة الاشتراك في الفائدة بدلا من الاشتراك في العلة فيمكن التصادي من المحذور الفقهي مع اجتناب التعليل في أفعال الله ولا يمكن التصادي من المحذور الكلامي إذا قبل بالتعليل.

الذين ترتبوا على الفعل فائدة وغاية كما في فعل الإنسان الذي أخطأ في اعتقاده فلم يرتب على فعله ما تصوره غرضاً وعلّة غائيّة ولكن ترتب عليه مصلحة غير ملحوظة عند قصد الفعل فصارت فائدة وغاية فقط .

الحاصل أن المصلحة في فعل الله لا تتصور على أن تكون دافعة إليه بل تابعة له . وهذا كما نقول إن الله تعالى لا تتخلف الحكمة عن أفعاله ولا نقول إن فعله لا يتخلف عن الحكمة، ننزيها له عن شائبة الإيجاب والاضطرار . وما قاله الفاضل السكندري في حواشيه على شرح الجلال الدواني للمقائد المضدية : « إن غاية تأثير العلة الغائية في فعل الله عبارة عن سببية علمه تعالى بالمصلحة لإرادته واستحالتّه في شأنه تعالى ممنوعة » يرد عليه أن العلم تابع للمعلوم وهو المصلحة فتكون هي المؤثرة في الحقيقة كما أن المصلحة في فعل الإنسان تؤثر أيضا بواسطة علمه بها والله تعالى أجل من أن يكون متأثراً بشيء من أنواع التأثير الناشئ من جهة الممكنات التي من جملتها الأغراض والمصالح أو مستكملاً بشيء منها . فتبين بعد نظر المتكلمين الذين يجتنبون تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والعلل الغائية وتبين أيضا أن أفعاله لا تتبع الحكمة بل الحكمة تتبع أفعاله ، وكيف لا وهو خالق الحكمة والمصلحة فكل ما يفعله تكون الحكمة والمصلحة فيه، وحسبه حكمة أن يكون مفعوله ، وكل من يستبعد هذه الدقيقة فإنما يتكلم في شأنه تعالى بالقياس على نفسه . وقد ذهب الفيلسوف « ديكارت » إلى أبعد من هذا فقال : « إن الله تعالى لم يخلق الموجودات فحسب بل خلق الماهيات أيضا ^(١) وخلق في ضمن خلقها الحقائق أعنى العلاقات المنبثقة من الماهيات . مثلاً إنه خلق المكان وخلق مع الفضاء الثلث ومع الثلث مساواة زواياه الثلاث القائمة وغيرها من الحقائق

[١] فكأنه ينكر قولهم لم يجعل الله الشمس مشملاً ولكن جعله موجوداً فيقول بل جعله مشملاً أيضاً .

الهندسية والقوانين المنطقية . فإذا كان زوايا الثلث الثلاث مساوية لقاعدتين فإنما ذلك لأجل أن الله تعالى شاء أن تكون كذلك » وكأنه يقول ولو لم يشأ الله أن يكون التناقض مستحيلا لما استحال ولو لم يشأ أن يكون اثنان في اثنين أربعة لما كان . وفي قول « ديكارت » هذا - الغالى فيه شيئا - عبرة لمن ادعى لنفسه أنه من فلاسفة الإسلام كابن رشد الحفيد ثم انتصب في كتبه لتزييف مذاهب المتكلمين على بكرة أبيهم مع أنى أوجس في معاداتهم المطلقة معاداة الإسلام . فإذا لم تكن الحكمة تابعة لأفعاله تعالى بل كانت أفعاله تابعة للحكمة دائرة معها لزم أن لا يكون الله مختاراً في أفعاله كما لم يكن الإنسان العامل بالداعية مستقلا في اختياره وقد حققنا هذه المسألة في « تحت سلطان القدر » .

وتقييد الله تعالى في أفعاله بأى قيد حتى بقيد الحكمة واعتبار كل ما يصدر عنه من الأفعال ضروريا لا يمكن خلافه لأنه مقتضى الحكمة وخلافه خلافها كما قيل « ليس في الإمكان أبدع مما كان » ، كما لا يلتزم مع مذهب المتكلمين القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار لا فاعل موجب^(١) لا يلتزم أيضا بكثير من آيات القرآن الذى يزعم ابن رشد أنه قدوته في فلسفاته . ففي القرآن جمل مصدرة (بلو شاء) مسندة إلى الله مثل « فلو شاء لهداكم أجمعين » ، « ولو شاء ربك ما فعلوه » ، « ولو شئنا لآتينا كل نفس

[١] فالذين يصرون على تعليل أفعال الله ويصلون ألسنة الطعن في مذهب من يجتنبون التعليل ، إن لم يكونوا من أذئاب الفلاسفة مثل ابن رشد وصدر الدين الشيرازى صاحب « الأسفار » فهم غافلون عن كون مذهب التعليل يتهم إلى الجنوح لما اختاره الفلاسفة من الإيجاب في أفعاله تعالى ولا يتفق مع مذهب المتكلمين القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار بالمعنى الحقيقى للاختيار الذى هو صحة الفعل والترك . فلا بد أن يكون الله تعالى على هذا المذهب القويم غير محتاج في أفعاله إلى مرجح على خلاف الإنسان المحتاج عندى في أفعاله المرجح . أما التزام المرجح في أفعاله تعالى أيضا واعتباره فيما دون الموجب فغير مجد فعا في تفريقه عن مذهب الإيجاب كما حققته في « تحت سلطان القدر » ص ١٣٧ - ١٤٠ وأنت تعرف أن مذهب الإيجاب في أفعاله تعالى يؤدى إلى القول بقدوم العالم كما هو مذهب الفلاسفة .

هداها » ، « أفلم يباس الذين آمنوا أن لو شاء الله لهدى الناس جميعا » ، « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة » ، « ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء » « ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته » ، « ولو شاء الله لسلطهم عليكم » ، « ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم » ، (ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد » فهذه الآيات تنطق بأن الله تعالى لو شاء أن يفعل غير ما فعله لفعل وكان له ذلك ، فلو لم يكن له ذلك لما سمحت هذه الآيات .

ولا يقال إن معنى تلك الآيات لو شاء الله لفعل كذا لكنه لم يشأ لما منع عن مشيئته وهو تمين ماشاء للفعل وعدم إمكان خلافه لكونه خلاف مقتضى الحكمة . لأننا نقول مصرين على ما قلنا أولا : فإذا لم يكن لله تعالى أن يشاء غير ماشاء ووقع فلا يكون من حقه أن يقول لو شئت لفعلت كذا وهو يعنى خلاف ما فعله وينوط الأمر بمشيئته فإذا قال ذلك لزم يكون طرفا الأمر جائزين له من غير وجود مانع يمنعه عن مشيئة أى منهما كما لا يخفى على من له معرفة بأساليب الكلام .

ولعل القول بمثل هذا التأويل في الآيات المذكورة مبنى على رؤية الفرق بين وجود المانع عن الفعل وبين وجود المانع عن مشيئته واعتبار الثانى غير مناف لقدرة الله واختياره قاله تعالى قادر على أن يفعل خلاف ما فعله لو شاء ذلك ولكنه لا يشاء لما منع هو عاله يمنعه عن مشيئته فعمد إذ يكون المانع مانعا عن مشيئته لا عن فعله ويكون المانع عن الفعل عدم مشيئته كما هو مقتضى آيات المشيئة المذكورة : وهذا التفريق بين وجود المانع عن الشيء وبين وجود المانع عن مشيئته هو عندى مبنى على قول الفلاسفة الذين لا يوافقهم المتكلمون ، بأن الله مختار في أفعاله على معنى أنه « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » وإلى قولهم هذا يرجع تأويل الآيات المذكورة وإن لم يشعر به من لم يكن

على مذهب الفلاسفة من المؤولين . فالله تعالى في رأى الفريقين (الفلاسفة والمؤولين لآيات المشيئة) مختار في أفعاله مضطر في إرادته كما هو مذهبنا في الإنسان حين لم يكن الإنسان مضطرا في إرادته عند المؤولين . فتكون حرية الله تعالى في اختياره أتم من حرية الإنسان في اختياره على رأى هؤلاء الغافلين واختيار الإنسان المضطر في إرادته على مذهبنا يرجع إلى ما هو مذهب الفلاسفة والمؤولين لآيات المشيئة في اختيار الله المفسر بقولهم « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » لكن في الآيات المذكورة آيتين مفسرتين لما هو مراد الله من تلك الآيات وقاضيتين على تأويل المؤولين وهما : « ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء » و « ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته » حيث تبدئان بالمشيئة وتنتهيان بالمشيئة . بل من هذا القبيل أيضا قوله تعالى « ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد » وخلاصة معنى هذه الآيات الثلاث أن الله لو شاء لفعل غير ما فعله ولكنه لم يشأ ذلك لكونه قد شاء ما فعله فشيئة ما لم يفعل لا مانع عنها غير مشيئة ما فعله ، كما أن مشيئة ما فعله لا موجب لها غير عدم مشيئة ما لم يفعل فإلى مشيئته تنتهى الموجبات والموانع .

أما التمسك في الجواب عن آيات المشيئة بظاهر ما قاله النحاة من أن (لو) لامتناع الثانى لامتناع الأول فمقاط فاحش وقع فيه صاحب « الفصوص » عند الدفاع عن مذهبه الباطل القائل ببقية الخير والشر لاستعداد الناس التابع لما هيأتهم الغير المجعولة ، وقع فيه بجهالة سوغت له كونه تعود تحريف كلمات القرآن عن مواضعها ولا أود أن يقع فيه غيره ، وقد وفيت الكلام عليه في « تحت سلطان القدر » وربما أنكلم عليه أيضا في بحث حدوث العالم من هذا الكتاب .

وأما ما قاله ابن رشد في « كشف مناهج الأدلة » ص ٩١ : « أما قوله « يضل من يشاء ويهذى من يشاء » فهي المشيئة السابقة التى اقتضت أن يكون في أجناس الموجودات خلق ضالون أعنى مهبين للضلال بطباعهم ومسوقين إليه بما تكنفهم من

الأسباب المضلة من داخل ومن خارج » فالظاهر أنه تفسير للنص بما معناه أن الله تعالى يخلق ما يشاء من أجناس الموجودات فَمَا يَكُونُ عَرْضَةً للضلال بطبعه والتركيب الذي ركب عليه ومسوقا إليه بما يَكُنْفُهُ من الأسباب المضلة وهو جنس الإنسان لأنه خُلِقَ وفيه دافع إلى الشر بإزاء مافيه من دافع إلى الخير . ومنها ما يكون عرضة للهداية فقط وهو جنس الملائكة الذي لا يكون في طبعه وتركيبه ما يدفعه إلى الشر . وخلاصته أن الله يهدي فعلا وبضل إعدادا وهيئة أي يخلق أجناسا مختلفة منها ما هو معدٌّ للهداية فقط ومنها ما هو معد للضلال أيضا .

فعلی هذا التقدير من التفسير يدخل نوع الإنسان جملة قيمین يشاء الله إضلالهم بمعنى تهيتهم للضلال وليس المراد إضلالهم بالفعل لأنه يناق وجود بعض منهم مهتد لكن رد عليه أن قوله تعالى « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » أو بالأوضح أن إسناد الإضلال إلى الله يتكرر كثيرا في القرآن وتأويله بما ذكره ابن رشد مع كونه بعيدا كل البعد كما سنبينه ، لا يتمشى أصلا في بعض ما ورد منه كقوله تعالى « أفن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء » لأن إضلال الله لمن يشاء المذكور بعد من زين له سوء عمله لابد أن يحمل على الإضلال الفعلي لا على مجرد التهيئة للضلال وكقوله « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء » فيلزم أن يكون الذين يضلهم والذين يهديهم من قوم الرسول أي الإنسان ويلزم أن يكون الهداية والإضلال فعليين لا بمعنى التهيئة لهما لأنهما عامة لأفراد الجنس على قول ابن رشد وكقوله « فن رد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن رد أن يضلّه يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصمّد في السماء » وكقوله « من يضل الله فلا هادي له ويذرهم في طغيانهم يعمهون » فلو كان إضلال الله الذي فسر ابن رشد بخلق جنس البشر مهيأين للضلال بالغا في التهيئة إلى الحد المذكور في الآيتين الأخيرتين لا نسد باب الهداية على وجوه الإنسان مطلقا . وهنّاهما قوله تعالى « أتريدون أن تهدوا من

أضل الله ومن يضل الله فلن تجد له سبيلا » وقوله « من يهد الله فهو المهتدي ومن يضل فاولئك هم الخاسرون » فثبت أن الله تعالى يضل من يشاء فعلا ويهدي من يشاء فعلا .

وزيادة على هذا فإن في تفسير ابن رشد عدم الاعتداد بالمهتدين الموجودين في نوع الإنسان حيث يدخل أفراد النوع جميعا في جانب من يشاء الله إضلالم وإن كان ذلك إضللا بالقوة .

وفيه أيضا بقاء هذا القسم المهتدي من الإنسان غير معلوم السبب في اهتدائهم فإن كانت هدايتهم من الله بأبام ادخالهم فيمن يشاء الله إضلالم ولو كان ذلك بطريق التهيئة للضلال لأن كون الله هيا جنس الإنسان للضلال وكونه هدى بعضهم يتنافيان . وإن كانت هدايتهم من أنفسهم لزم أن يكونوا من أهل الهداية على الرغم من أن الله أضلمهم أى جعلهم مهياين للضلال فلم يكن الله يُضل من يشاء ويهدي من يشاء كإعص عليه في آيات كتابه بل يضل من يضل من نفسه ويهدي من يهدي من نفسه، فلماذا يقول إذن « من يهد الله فهو المهتد ومن يضل فلن تجد له وليا مرشدا » ويقول « ومن يضل الله فلا له من هاد » ، ومن يضل الله فلا له من سبيل » فهل يمكن تأويل إضلال الله في هذه الآيات بمجرد تهيئتهم للضلال من غير أن يضلوا فعلا لأن المهياين للضلال على تأويل ابن رشد عام لكل من كان في خلقة الإنسان مع أن فيهم مهتدين فعلا متغلبين على طباعهم فكيف يقول الله إذن « ومن يضل الله فلا له من هاد ، فلا له من سبيل » ؟ .

الحاصل أن هناك من يضلمهم الله فعلا وهم الذين قال عنهم « من يضل الله فلا هادى له » ، « ومن يضل فلن تجد لهم أولياء من دونه » ، « ومن يضل الله فلن تجد له سبيلا » وهناك من يهديهم الله فعلا وهم الذين قال عنهم « ومن يهدى الله فلا له من مضل » وقال « يُدخل من يشاء في رحمته » وقال « ولكن جعلناه نورا نهدي

بهمن نشاء من عبادنا » وهذا أى الإضلال الفعلى والهداية الفعلية ولا سيما الإضلال
الفعلى ما أنكره ابن رشد .

وفيه أيضا أن الله تعالى ليس له إزاء بنى آدم على تفسيره لقوله تعالى « يُضِلْ مَنْ
يَشَاءُ وَيَهْدِ مَنْ يَشَاءُ » إلا أن يهيمهم للضلال وقد سبق أن جعلهم مهياين له فى
مبدأ خلقهم ولم يبق بعد ذلك عنده ما يفعله بشأنهم فاذا إذن ما ندعوه كل يوم وليلة
فى صلواتنا أن يهدينا الصراط المستقيم صراط الذين أنعم عليهم غير المغضوب عليهم
ولا الضالين .

وفيه أيضا أن الله على مذهب ابن رشد واجب أن يفعل ما فعله وليس له أن يفعل
خلاف ما فعله حتى إنه أى ابن رشد يقيم قيامة النكير على مذهب المتكلمين القائل بأن
الله تعالى فاعل مختار بمعنى أن الفعل وخلافه كلاما يصح عنه ويجوز له ، إلا أن إرادته
مخصصة ومرجحة لأحد الطرفين الجائزين ولا مرجح هناك من نفس الفعل أو خلافه
غير إرادته . هذا مذهب المتكلمين^(١) وأما على مذهب ابن رشد فالله تعالى فاعل مختار
بمعنى « إن شاء فاعل وإن لم يشأ لم يفعل » على أن يكون مقدم الشرطية الأول، دائم
الصدق وواجبه ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق كما هو مذهب الفلاسفة أيضا .
لكن هذا تلاعب لفظى ليس من الاختيار فى شيء كما يأتى بيانه فى مبحث حدوث
العالم . فإذا لم يكن الله مختارا فيما فعله وليست فيه مشيئته بمعناها الحقيقى الحر فكيف
يصح له أن يتمدح بأنه يُضِلْ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِ مَنْ يَشَاءُ فيما لا يخص من آيات القرآن
حتى ولو كان إضلاله عبارة عن تهيمته الناس للضلال ما دام لا يمكنه أن لا يهيمهم له .

وبهذا يسقط أيضا ما قاله ابن رشد : « وأما قوله (ولو شئنا لآتينا كل نفس

[١] ومن ذهب إلى تعليل أفعال الله تخطى هذا المذهب الأساسى وجعل لأنفاله مرجحا من
نفسها ومن هذا قلنا إن التعليل يرجع إلى الإيجاب وينافى الاختيار .

هداها) فعناء لو شاء أن يخلق خلقا مهيا أن يعرض لهم الضلال إما من قبل طباعهم أو من قبل الأسباب المضلة من خارج أو داخل أو من قبل الأمرين كليهما لفعل « إذ كيف يمكنه أنه لو شاء لآتى كل نفس هداها مع أنه فعل خلاف ذلك فلم يؤت كل نفس هداها وكل ما فعله بفعله في مذهب ابن رشد لكونه ضروريا غير جائز المدول عنه إلى خلافه ولا يمكن أن يشاء المدول لكونه فاعلا موجبا كما في مذهب الفلاسفة وليس ابن رشد إلا رجلا من أذنباهم ومن أعداء المتكلمين .

ثم إنه إذا كان الله خلق نوع الإنسان مهيا للضلال ولم يضلهم فعلا ولا الذين يضلون منهم، لزم أن يكون الذين يضلون ضالين بطباعهم الشخصية وقد صرح ابن رشد نفسه في الصفحة نفسها بكون خلقه الطباع مختلفة . فإذا كان الله خلق بني آدم على طباع مختلفة وضل الضالون منهم بميولهم الطبيعية عاد الأمر إلى ما هرب منه ابن رشد من أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء .

كل هذا إذا كان النوع الإنساني بمجملته على تأويل ابن رشد لقوله تعالى « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » داخلا في شطر الإضلال وهو الظاهر كل الظهور من كلامه على الرغم من أنه خلاف الظاهر من الآية كل المخالفة . أما إذا كان الإنسان داخلا في شطري الإضلال والهداية معاً من حيث اشتراكه على أفراد ضالين وعلى أفراد مهتدين وهو الظاهر الظهور كله من الآية ، فوقع ابن رشد فيما هرب وعدم نجاح تأويله بحمل إضلال الضالين على تهيتهم للضلالة وحمل هداية المهتدين على هدايتهم فعلا أو تهيتهم للاهتمام، يكون أظهر إذ لا فرق في المآل على هذا التقدير بين تهيت من يشاء للضلال ومن يشاء للاهتمام أو إضلال من يشاء تهيتاً وهداية من يشاء فعلا وبين ما تنطق به الآية من إضلال من يشاء وهداية من يشاء من غير تأويل .

هذا وكان دافع ابن رشد إلى تكلفاته الباردة غير الناجمة في تفسير الآيات الدالة

على كون الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء أنه يرى إضلال من يشاء من عباده فعلا، ظاهرا لا يليق بشأنه تعالى، في حين أنه لا يراه في تهيئة من يشاء للضلال وكون النتيجة أن يضل من يضل منهم وينجو من ينجو . ثم عاد فأورد على تأويله سؤالا وجوابا فقال :

« فإن قيل فما الحاجة إلى خلق صنف من المخلوقات [وهو صنف انسان مثلا] يكونون بطباعهم مهيأين للضلال وهذا هو غاية الجور، قيل إن الحكمة الإلهية اقتضت ذلك وذلك أن الطبيعة التي منها خلق الإنسان والتركيب الذي ركب عليه اقتضى أن يكون بعض الناس وهم الأقل شرارا بطباعهم وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلة وإن كانت للأكثر مرشدة فلم يكن بد بحسب ما تقتضيه الحكمة من أحد أمرين أما أن لا يخلق الأنواع التي وجد فيها الشر في الأقل والخير في الأكثر فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل وإما أن يخلق هذه الأنواع فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان الشر الأقل . وهذا السر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حتى قال الله تعالى حكاية عنهم حين أخبرهم أنه جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون » .

وأنا أقول بعد التنبيه على أن ما ادعاه من أقلية الشر وأكثرية الخير مما كس لقوله تعالى « وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين » وقوله « ولقد ضل قبلهم أكثر الأولين » وقوله عن إبليس « ولقد أضل منكم جبلا كثيرا أفلم تكونوا تعقلون » وقوله حكاية عنه « لأقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لأتنيهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمنهم وعن شمائلهم ولأتبذرنهم أكثرهم شاكرين » وقوله « ولأزيدن كثيرا منهم ما أنزل

إليك من ربك طغيانا وكفرا» ، «ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون» ، «وإن كثير من الناس بلقاء ربهم لسكافرون» ، «وإن ربك ل ذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون» «إله مع الله بل أكثرهم لا يعلمون» وقد كرر كتاب الله في سورة الشعراء بعد ذكر أنباء الأمم المختلفة الذين بعث الله إليهم ساداتنا محمدا وموسى وإبراهيم ونوحا وهودا وصالحا ولوطا وشعيبا عليهم الصلاة والسلام، قوله: «إن في ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين» وقال عن نوح «وما آمن معه إلا قليل» وقال «وقليل من عبادى الشكور» وقال «ولقد صرفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل فأبى أكثر الناس إلا كفور» وقال «أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا» وقال «ولقد ذرأنا لجهنم كثير من الجن والإنس» وقال «بل جاء بالحق وأكثرهم للحق كارهون» وقال «وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله» وقال «وأقسموا بالله جهد أيمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن أكثر الناس لا يعلمون» وقال «إن الساعة آتية لا ريب فيها ولكن أكثر الناس لا يؤمنون» وقال «فلانك في مرية منه إنه الحق من ربك ولكن أكثر الناس لا يؤمنون» وقال «إن الإنسان لكفور» وقال «تلك القرى نقص عليك من أنبائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات .. إلى قوله وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين» وقال «قل لا يستوى الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث» وقال «وإن كثيرا من الناس لفاسقون» وقال «وإن كثيرا من الخطاء ليبنى بعضهم على بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل مام» .

أقول بعد هذا الذى يكفى ويزيد في تنبيه القارىء على أن ابن رشد يقول ما يقوله بخلاف مذهب المتكلمين علماء أهل السنة غافلا عن آيات كتاب الله، وفي إبطال ما ادعاه للتنطية على ما فى الآيات الدالة على أن الله يضل من يشاء ويهتدي من يشاء من العسراحة التى لا تقبل التأويل والتنطية - إن تأويله ينتهى إلى الاعتراف بأن بعض الشر يترتب

على فعل الله وهو ضلال بعض الناس الذين خلتهم كلهم مهيأين للضلال وإن كان هذا الشر قليلا في ادعائه لقلة الضالين ، وقد عرفت من الآيات التي قرأناها عليك أنهم ليسوا في قلة ولنفرض أنهم قليلون لكنهم هم الذين قال الله عنهم يضل من يشاء ويهتدى من يشاء لا أكثر ولا أقل ، أعني أن الضالين ليسوا بعض ماشاء الله أن يضلهم إذ لا فرق في المعنى بين أن يكون الناس كلهم مهيأين من قبل الله للضلال فيضل بعض منهم بسبب تلك التهيئة وبين أن يكون الله أضل هذا البعض بعينه . وعندئذ نقول فإن لم يكن في تهيئة الكل للضلال المؤدية إلى ضلال البعض فعلا ظم فليس في إضلاله فعلا أيضا ، وإن كان في إضلاله كان في تهيئته للضلال أيضا المؤدية إلى ضلال البعض .

نعم في تهيئة الكل للضلال وضلال بعض وعدم ضلال بعض إظهار لكمال البعض الثاني ، فلو كنت مكان ابن رشد ولم أرى أن يكون الله يضل من يشاء ويهتدى من يشاء على خلاف صراحة الآيات بل يهتدى كل الناس للضلال من غير إضلال فعلى فيضل من يضل بنفسه ويهتدى من يهتدى بنفسه على الرغم من تهيئته للضلال في ضمن تهيئة الكل ، ما احتجت إلى ادعاء الأقلية للضالين والأكثرية للناجين وتفاديت على الأقل من معارضة الآيات الدالة على عكس ذلك وتصورت ما ادعاه من اختيار الخير الكلي مع الشر الجزئي في الاعتناء بشأن الناجين مع أقليتهم بالنسبة إلى الضالين ، فمكان الله تعالى لم يبال بهم على كثرتهم فخلق نوع البشر مهيأ للضلال إظهارا لشرف الأقلين المهتدين المتغلبين على طباعهم وامتيازهم حتى على الملايكة المهتدين بفضل تهيئةهم في أصل خلقهم للاهتداء . لكنني لا أرى أن أكون مكان ابن رشد فأقول باهتداء أحد من نفسه سواء كان إنسانا أو ملكا لولا أن هداه الله بل أرى أفضل ميزة للبعض المهتدى من الإنسان كونه موضع هداية الله واصطفائه لها من بين بني نوعه المعرضين للضلال .

وأصل الخلاف بيني وبين ابن رشد يعود إلى الخلاف في مسألة الجبر والقدر التي

درستها بمون الله وتوفيقه في كتابي «تحت سلطان القدر» وإلى الخلاف في أن الإنسان يحتاج إلى معونة الله وتوفيقه ولا يهتدى بدونهما وفي أن الفضل بيد الله يؤتية من يشاء وأنه لا يسأل عما يفعل . ولابن رشد تأويل غريب في هذه الكلمة القرآنية أيضا لا أطيل الكلام بنقله وتقدمه وهو أبعد من تأويل الرحوم الشيخ بحيث الذي انتقدته في كتابي المذكور وإن كان الظنون أن فكرة التأويل لهذه الكلمة المحكمة أى إحكام حصلت في الشيخ بعد اطلاعه على تأويل ابن رشد ، ولشايع مصر ولوع بالثرائب .

نعود إلى ما كنا فيه : أما تعيب مذهب الأشاعرة باستلزام كون أفعال الله عبثا واتفاقا إذا لم تمثل بالأغراض والعلل الغائية ، فوهم محض منشأه كون المائنين يقيسون الله تعالى على أنفسهم أى على الإنسان الذي لا يعمل إلا بالمرجح والعلة الغائية فإذا لم يعمل بذلك يكون فعله عبثا واتفاقا . وكان حسبهم في التنبيه لخطأهم في هذا القياس أن الله تعالى لا يحتاج إلى التأمل والتفكير في حين أن أصحاب الروية من البشر العاملين بالمرجح والعلة الغائية يعملون بهما من حيث أنهم في حاجة إلى التفكير في عواقب أفعالهم ، ففي التعليل من أفعاله تعالى معناه أنه لا يبدى أفعاله عليهما ، لأن هذا شأن المفكرين في العواقب وعملهم القلبي الذي يجب تنزيهه تعالى عنه ، ولا ينافيه أن أفعاله تعالى لا تخلو عن الحكم والمصالح من غير بناءها عليها لكنها لا يعبر عنها بالعلل الغائية لأن العلة الغائية ما يبدى الفاعل فعله عليه في ذهنه ويفكر فيه قبل الإقدام على الفعل ومن هذا قلنا الحكمة تتبع أفعاله ولم نقل أفعاله تتبع الحكمة . ولعل القارىء استغرب هذا الترتيب في التبعية قبل أن نوضح مغزى كلامنا بهذه الصورة . على أنه لا شئ في تبعية الحكمة لأفعاله تعالى مما يوجب الاستغراب ، لأن كمال المخلوق ليس في نفسه بل في توافقه مع اختيار الله تعالى كما قاله العالم الكبير مترجم « مطالب ومذاهب » إلى اللغة التركية في تعليقاته عليه ونعم ما قاله .

وخلاصة ما قلنا هنا أن أفعال الله تعالى تصدر منه من غير تفكير في عواقبها كما

نفكر نحن معاشر البشر ، وعدم التفكير هذا مقتضى كماله تعالى في حين أن كمالنا في التفكير.. وليس كمثلته شيء . فإن اعترض معترض بأن الله تعالى يعلم عواقب أفعاله من غير تفكير فهذا العلم يكون قد علل أفعاله، قلنا ليس العلم بالعواقب والغايات تعليلًا منه تعالى لأفعاله بها إنما التعليل بناء أفعاله عليها في علمه قبل فعلها . وهذا هو التفكير في العواقب بعينه الذي لا يستطيع القائل بالتعليل إنكار تعاليه تعالى عنه، ونحن ننفي التعليل بالغايات لا الغايات ولا العلم بها . نأخذ هذا الفرق الدقيق منا كما أخذناه من توفيق الله . نعم إذا نظر في الأمر بأعيننا نحن البشر يكون كأن الله تعالى فعل تلك الأفعال لتلك الغايات بمعنى أنه لو كنا فعلنا تلك الأفعال كانت غاياتها التي تتبعها عللا غائية لها، ومن هنا صح اتخاذها دليل العلة الغائية لوجود الله مع أنه ليس هناك علية بالنسبة إلى فعل الله بل غايات فقط تتبع أفعاله وتدل على علم فاعلها بالمناسبة بين تلك الأفعال وتلك الغايات، وعلمه بها كاف في صحة اتخاذها أدلة العلل الغائية من غير أن تكون هناك علية في نفس الأمر ، لأن ما قالوا عنه دليل العلة الغائية إنما يكون دليلًا على وجود الله من حيث دلالاته على أن فاعل تلك الأفعال فعلها عالمًا بغاياتها لا من حيث أن تلك الغايات علل دافعة للفاعل إلى تلك الأفعال .

فقد عرفت أن المتكلمين المجتهدين عن تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والعلل الغائية مرمي ساميًا لم تصل إليه أنظار خصومهم . أما نحن الذين عنيينا في هذا الكتاب بدليل العلة الغائية لإثبات وجود الله فإنما جرينا على تعبير فلاسفة الغرب الموحدين . لأن جل ما يهمنا في تأليف هذا الكتاب إثبات وجود الله في أسلوب يسهل تناوله للعصريين ، فلا نلام إذا تساعنا ببعض التعبيرات في سبيل مهمتنا . فهذه الأمور التي نشاهدها في الكائنات مما يدل على وجود مدبرها الأعظم هي التي نعبّر عنها فيما بيننا بالأغراض والعلل الغائية وإن كان الله أجمل وأعلى من أن يفعل لغرض أو علة غائية .

هذا، ولا نجتزئ في تأييد مذهب الأشاعرة النافين لتعليل أفعال الله بهذا القدر ، فنقول : إن العمل بالمرجح الذي يراه أعداء الأشاعرة مثل ابن رشد الأندلسي والصدر الشيرازي وابن تيمية الحراني وابن قيم الجوزية والذين وقعوا تحت تأثير كلماتهم وازداد عددهم في الأزمنة الأخيرة ، لزاما في أفعال الله كأفعال الإنسان و يرون إخلاءها عنه بمثابة جملها عبثا واتفاقا ، عبارة عن اختيار الأولى للعمل على الأقل ، فملى هذا إن كان خلافه جائزا من الله مرجوحا فالمحذور الذي يتصورونه على تقدير نفي التعليل باق أيضا لأن فعله بخلاف الأولى يكون عبثا غير مستند إلى الغرض والعلّة الغائية بل دون العبث ويكون معنى قوله تعالى مثلا « فلو شاء لهداكم أجمعين » لو شاء الله لفعل خلاف الأولى وتجاوز حتى حد العبث . وإن كان الله مجبورا على العمل بالأولى فالسألة تؤول إلى الإيجاب وينهار مبدأ كونه تعالى فاعلا مختارا بالمعنى الحقيقي للاختيار الذى هو صحة الفعل والترك منه ، والاختيار بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » الذى ابتدعه الفلاسفة ليس من الاختيار فى شيء كما يأتى تحقيقه فى مبحث حدوث العالم . فهل يرضى العلماء المتعرضون على الأشاعرة فى نفهم التعليل إن لم يكونوا من أذئاب الفلاسفة كابن رشد والصدر الشيرازي ، أن يؤول رأيهم إلى القول بأن الله تعالى ليس بفاعل مختار فى أفعاله ؟ .

وهنا شيء آخر وهو أن قول الأشاعرة فى نفي التعليل عن أفعاله تعالى ، له صلة قوية بقولهم إن كل شيء فى العالم مستند إلى الله تعالى من غير واسطة . وهذا القول منهم رضى الله عنهم أصل مهم ، بل كنز عظيم من كنوز الحقائق العالوية .. الله درهم ما أبعد أنظارهم الواصلة إليه غير منخدعة بالظواهر وهو شاهد صدق على أنهم محدثون . فملى هذا الأصل لا علة فى الكائنات ولا معلول ولا سبب ولا مسبب ولا تأثير شيء فى شيء ، وإذ كل كائن معلول علة واحدة هى إرادة الله وإن كان الناظر فى الكائنات يرى بين أجزائها تناسبا وانسجاما يخيّل أن إليه عليه بعضها لبعض وتولد بعضها من

بعض وسببيةً بعضها لبعض فليست النار تحرق ولا الثلج يبرد ولا السيف يقطع ولا الضرب يوجع ولا المين ترى ولا الأذن تسمع ولا الماء يروى ولا الغذاء يشبع ولا المطر ينبت، وإنما كل هذه الأفعال والآثار يخلقها الله تعالى كما خلق مصادرها التي تضاف إليها عادة ولهذا فليس بمستحيل ولا عسير على الله أن يبرد الأشياء بالنار ويحرقها بالثلج حتى إنه لما أحرق بالنار لا يحرق بها في الحقيقة وإنما يحرق بإرادته . ونحن لا نفكر المناسبة المشهودة بين النار والإحراق ولا بين الشمس والإشراق وإنما نقول إنها مناسبات وضميمة لا تدل على أكثر من عادة واضعها في خلق بعض الأشياء عقب خلق بعض . فبيده متى شاء أن يقطع تلك المناسبات أو يغيرها لأنها ليست مناسبات ناشئة من ذوات الأشياء غير قابلة للانفكاك .

وفي هذا الأصل أعنى إسناد جميع الممكنات إلى الله من غير توسط بعضها في حصول بعض ، إذعان لعموم سلطة إرادة الله على الكائنات فليس الله خالق البارمفوضا إليها فعل الإحراق وليس الله مرسل الريح وهي عركة الفصن والورق بل الإحراق وتحريك الفصن والأوراق أيضا من الله من غير واسطة وإنما سنته أن يقتنر إحراقه بحالة مماسة النار وتحريكه الفصن والأوراق بحالة إهبابه الريح . وكما أن في هذا الأصل جمع التأثير في الكائنات كبيرها وصغيرها وحصره في الله ففيه أيضا تميم هيمنته عليها والله تعالى يخلق الإنسان ويخلق مصنوعاته وصنعه فهو مثلا يخلق الطائفة القاذفة للقنابل وقنابلها وطيран الإنسان عليها وقذفه القنابل منها وإصابتها الهدف ثم يخلق انفجار تلك القنابل والخسارات الحاصلة منه . فلو كان الإحراق من النار والانفجار من القنبلة أى من طبيعتيها غير القابلة للانفكاك وتحريك الورق من الريح لما قدر الله أن يمنعهما من أفعالها متى شاء أولو كانت هذه الأفعال مفوضة إليها من الله كان الإحراق الحاصل من مماسة النار والخسارة الحاصلة من الانفجار جزافا لا محددان بالقدر الذي أراده الله إذ لا تعلم النار مقدار

ما يلزم إحراقه ولا القنبلة مقدار ماتوقمه من الخسارات فتحرق أو تحطم أكثر مما كان المطلوب إحراقه أو تحطيمه أو أقل منه .

وعلى هذا الأصل أيضا لا يكون حصول الأمر الذى يعتبره أصحاب مذهب التعليل علة غائية للفعل بطريق الترتب عليه ، كأن يكون الله تعالى أراد أن يفعل فعلا ففعل وتولد منه حصول أمر ثان من غير أن يحتاج هذا الأمر إلى إرادة منه لكونه مرتبطا بما فعله أولا ارتباطا المعلوم بعلمته ، بل يكون حصول الأمر الثانى أيضا محتاجا إلى إرادة الله إذ لا رابطة بين الأشياء تقتضيها طبائع الأشياء ويكون بعضها مولدا لبعضها ، غير جريان سفة الله على خلق بعضها عقب بعض ، حتى إن الله تعالى هو خالق الأغراض التى لا نجتنب تعليل أفعال الإنسان بها كما أنه خالق أفعاله . فإذا حرك أحدنا يده لتحريك المفتاح فلا تكون حركة المفتاح مترتبة من نفسها على حركة اليد وإنما يكون كل من الحركتين بتقدير الله وخلق ، وهذا مثال مشهور فى إيضاح الخلاف بين علماء أهل السنة الفافين للتوليد والمعتزلة القائلين به . فهذا الذى من علمائنا مبنى على استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى بلا واسطة وعدم الاعتراف بوجود العلية والمعلولية بين الأشياء فى ذاتها . ومنه يعلم أنه لا يصح تعليل أفعال الناس أيضا فى الحقيقة بالأغراض كما لا يصح تعليل أفعاله تعالى بها ، وإنما يقع تعليل أفعالهم على حسب ما يخيّل إليهم فى أذهانهم من أن هذا الشيء علة لذلك الشيء ووسيلة إليه ، حتى إنهم بما تمودوا من هذا التعليل فى أفعالهم المبنى على التخيل يتصورون أفعال الله أيضا معملة ، لكننا نحن ننفى التعليل فى أفعال الله حيث لا يتصور له التخيل التصور لنا وصفوة القول هنا أنه لا علية ولا معلولية بين الأشياء ولا توليد حتى نلعل أفعال الله بالعلل والأغراض . فإن قيل إن لم تكن علية طبيعية بين الأشياء فلا مانع من القول بالعية المعمولة بمعنى أن الله تعالى جعل هذا علة لذلك . قلنا ليس هذا الجمل غير خلق الثانى عقب خلق الأول خلقا مطردا ولا يكون الجمول الأول علة للمجمول الثانى إلا بالنسبة إلى

ما يظهر لنا لا بالنسبة إلى الجاعل الخالق لكل منهما غير ملازم بالترتيب الواقع . وما قاله
الفاضل السكندري في حواشيه على شرح الجلال الدواني للعقائد المضدية عن علماء
الحنفية أنهم لا يأبون تعليل أفعال الله ولا يرون مانعا من أن يكون علمه تعالى بترتب
المصالح على أفعال كذا علة لفعل تلك الأفعال ، يرد عليه - زيادة على ما أورده سابقا
من أن العلم تابع للمعلوم وهو المصلحة فتكون هي العلة المؤثرة في الحقيقة كما أن
المصلحة في فعل الإنسان تؤثر بواسطة علمه بها - هل الأحناف القائلون بترتب المصالح
على أفعال كذا من غير ترتيب من الله قائلون بالتوليد كالمعتزلة ؟ .

نعم ، الأشاعرة إنما ينفون العلوية بين الأشياء قائلين بأن العلة الوحيدة في الكائنات
هي إرادة الله لا شيء من التأثير لأي شيء غيرها في شيء . ولا ينفون اللزوم العقلي بين
بعض الأشياء من غير أن يكون اللزوم علة للآخر كلزوم العلم بالنتيجة للعلم بمقدمتي
القياس المنطقي المستجمع لشرائط الإنتاج عند الإمام الرازي وهو من الأشاعرة ،
وكلزوم وجود المحل لوجود العرض ووجود الجزء لوجود الكل مع كون اللزوم
والملزوم في هذه الأمثلة معلولى علة واحدة والله تعالى خالق كليهما ^(١) ولا يلزم من
هذا أن يكون الله محتاجا في خلق العلم بالنتيجة في الإنسان إلى خلق العلم فيه بالمقدمتين
لكونه قادرا على خلق العلم بها ابتداء بطريق الإلهام . أما توقف العلم بها لغير الملهمين ،
على العلم بهما فذلك يتضمن حاجة الإنسان المخلوق لا حاجة الإله الخالق .

ومما هو جدير بالذكر أني كتبت هذا المبحث بمبحث تعليل أفعال الله في هذا
الكتاب وكتبت كتابي « تحت سلطان القدر » قبل أكثر من عشر سنين كل
ذلك من غير مراجعة « العلم الشامخ في إظهار الحق على الآباء والمشايخ » للشيخ صالح

[١] أي المتلازمين لا اللزوم وعلى رأى الفيلسوف « ديكارت » الذى هو غاية في تعظيم الله
كما سبق ذكره فالله خالق المتلازمين واللزوم جميعا .

ابن المهدي المقبل الجبفي المتوفى سنة ١١٠٨ الذي ينمته مترجوه بالمجتهد المطلق في الأصول والفروع والذي يعنى في كتابه بشدة لادعة على جميع المذاهب الإسلامية من الأشاعرة والماتريدية والشيعة والمعتزلة والحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة ، لاسيما الأشاعرة النافين لتعليل أفعال الله بالأغراض والقائلين بكون الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل وكون الله خالق أفعال الإنسان ، وهو يعضد مذهب المعتزلة في كل هذه المسائل .

لم يكن « العلم الشامخ » من الكتب المتداولة من قديم في بلادنا وكنت رأيت أول مرة لما جئت مصر في هجرتي الأولى قبل خمس وثلاثين سنة وقد طبع فيها حديثا ، ثم نسيت حتى كتبت ما كتبت في كتابي هذا وقبله في « تحت سلطان القدر » وذا كرتي مشغولة عن كتاب العالم الجبني . بيد أنه خطر ببالي وأنا في فترة انتهاء كتابي هذا وإرجاء طبعه إلى ما بعد اجتياز أزمة الغلاء الذي أتت به الحرب واشتد بعدها ، خطر ببالي مراجعته فقرأته على ضخامة حجمه في بضعة أيام فإذا هو يشن غارات نارية على مذهب الأشاعرة في المباحث المذكورة التي التزمته أنا في الكتابين . ومع هذا فلم يؤثر إرعاد المؤلف وإبراقه فيما تقرر عندي بشأن تلك المسائل غير أن أقول وأوجز في القول بقدر الإمكان علاوة إلى ما قلته إلى هنا :

اتهم المؤلف مذهب نفي التعليل باعتباره نفي الحكمة عن أفعاله تعالى وإنكار اسم « الحكيم » من أسمائه الحسنى ، مدفوع بأننا نحن نفاة التعليل لأنحلي أفعال الله تعالى عن الحكمة وإنما ننفي تبعية أفعاله لها فهو الحكيم الذي تستتبع أفعاله الحكمة لأنه مالك أزمة كل حكمة وكل كمال وإن كان هذا الترتيب في التبعية يرى بالنسبة إلى أفعالنا نحن المساكين معكوسا . بل إذا قال الله تعالى مثلا « ولو شئنا لآتينا كل نفس هدايا الآية » وهي من الآيات الكثيرة الواردة في القرآن مصدرة بلو ، ثم آثر هداية البمض على هداية الجميع كانت الحكمة التي توجد دائما متبوعة لإيثار الله تعالى بالنظر إلى مذهب

التعليل ، في هداية البعض وكان إذن معنى قوله تعالى ذلك : لو شئنا لخرجنا عن الحكمة وفملنا خلافها . فانصلت تهمة لزوم أن لا يكون الله حكيمًا بمذهبهم لا بمذهبنا . ولا ينجى المؤلف من هذه الورطة ما ادعاء من أن في حكمته تعالى ما يسع مخالفة ما فعله إلى غيره أو إلى محض الترك ، لأن هذه السمة خاصة بمذهبنا نحن نفاة التعليل الجامعين الحكمة تتبع فعل الله تعالى مطلقا أو بالأصح تتبع اختياره ليعم الترك المحض أيضا . فإذا قال الله تعالى لو شئت لفعلت كذا فاعلا غيره كان معناه على مذهبنا لو شئت لفعلت غير ما فعلته وكانت الحكمة عقدئذ فيه لأن الحكمة تابعة لما اختاره ودائرة معه . أما الحكمة المتبوعة لاختيار الله عند أصحاب التعليل فلا يتصور وجودها إلا في جانب واحد بيمينه ولا يكون لله تعالى أن يجاوز ذلك الجانب إلى غيره قائلا لو شئت لفعلت كذا ، وإلا فاقته الحكمة . فإن فرضوا حكمة متسمة موجودة في الجانبين فلا بد أن تكون الحكمة الموجودة في أحدها حكمة راجحة والتي في الجانب الآخر حكمة مرجوحة ، ويلزم أن يكون جانب الحكمة الراجحة هو الذي اختاره الله للفعل ، بل يلزم أن يكون الله فاعلا موجبا بالنسبة إلى هذا الجانب لافاعلا مختارا ، وليس له بمد هذا أن يقول لو شئت لفعلت غير ما فعلته ، لأن كل ما لم يفعله فالحكمة الموجودة فيه حكمة مرجوحة لا يجوز لفعل الله تعالى أن يتبناها ، إلا كان ذلك منه ترجيحًا للمرجوح وهو محال على الله . وكذا الحال في الاستحالة أو أشد إذا ادعوا تساوي جميع الجوانب في الحكمة المتسمة لأنه يكون ترجيح واحد منها حينئذ ليفعله ، ترجيحًا بلا مرجح كان أصحاب مذهب التعليل يعميونه على نقائه . ومعنى هذا استحالة الفعل على الله عندهم . أما عندنا فلا حاجة لله إلى مرجح غير إرادته وإذا أتى بالفعل محالا على مذهبهم لكونه ترجيحًا من غير مرجح ثم قال لو شئت لفعلت غير ما فعلته كان كقوله لو شئت لأثبت بترجيح آخر من غير مرجح واستبدلت محالا بمحال .

ومما يهجم فيه المؤلف على الأشاعرة الذين تقتدى بهم قولهم « لا يقبح شيء من الله » مع اتفاق الجميع على أن الله تعالى لا يفعل القبيح . وأصل الخلاف فيما يخالف المعتزلة وهذا المؤلف الإيمان أنه ليس للفعل في ذاته صفة عندنا باعتبارها يحسن الفعل أو يقبح ، فكل ما يفعل الله أو يأمر به حسن لكونه فعله أو أمر به لا أنه يفعل الشيء أو يأمر به لكونه حسناً وينهى عنه لكونه قبيحاً ، والله تعالى هو جاعل الحسن حسناً والقبيح قبيحاً لا أن الحسن متصف بالحسن من نفسه والقبيح بالقبح من نفسه ، وقد سمعت ما قاله الفيلسوف الكبير « ديكارت » .

أما تبجح المؤلف نصير المعتزلة معترضا على الأشاعرة وقائلاً « هل يكون حسناً من الله لو فرضنا أنه صدق النبي الكاذب وكذب النبي الصادق فالجواب نعم إن صدق الله الكاذب أو كذب الصادق كان ذلك حسناً منه لكن المؤلف لا يعرف أن القضية الشرطية تصدق من غير توقف على وقوع شرطها . ولعدم معرفته لذلك يتعاضم عليه هذه القضية الشرطية تعاضماً ووقوع الشرط ويتوهم أن مدعيها كمدعيه ، وهو مع عدم معرفة ذلك لا يعرف مقدار عظمة الله وعظمة فعله فيصعب عليه أن يفهم كيف يكون القبيح حسناً بمجرد فعل الله إياه ؟ ومنشأ الغلط تثبت الحسن والقبيح قبل تثبت الله ، ولهذا ترى ابن قيم الجوزية يشكر الخلود في النار ويراه قبيحاً لكونه من أولئك المثبتين كهذا المؤلف الإيمان وهذا المؤلف الإيمان يعترف بالخلود رغم أنه ويقول إن قول الله بذلك أظهر ما خفى على عقولنا من حسنه ، وليس هذا الاعتذار إلا تهقيراً من قولهم يكون الحاكم بالحسن والقبح هو العقل ويلزمهم هذا التهقير في كل ما ورد الشرع به وعجز العقل عن إدراك حكمته ولا يتقهقر القائلون بكون الحاكم هو الله أبداً ولا يلجأون في أي مسألة إلى القول بأن العقل أظهر ما خفى على الشارع من حسن هذا الشيء أو قبح ذلك كما يلجأ خصومهم إلى القول بأن الشارع أظهر ما خفى على عقولنا ، وقول النبي صلى الله عليه وسلم إن الله لو عذب أهل سماواته وأرضه لعذبهم وهو غير ظالم ولو

رحمهم لكنت رحمته خيراً من أعمالهم « خير حامس لمسألة التحسين والتقبيح هل هما عقليان أم شرعيان وخير منبه للغافلين على عظمة الله وعظمة فعله المستتبع للمحاسن والحكم. والمؤلف ذكر الحديث الذي نقلناه بهما في « تحت سلطان القدر » ولم يقنعه لمفراه.

ومما يهجم فيه المؤلف على الأشاعرة قولهم بأن الله خالق أفعال عباده ، فهو يختار قول المعتزلة بأن العباد هم أنفسهم الخالقون لأفعالهم وإلا فلا يكونون مسئولين عنها ، وما يفعلونه من الكفر والفسوق والعصيان فكلها يقع منهم عنده على خلاف إرادة الله التي لا تختلف عن أمره كما اختلفت عنه عند أهل السنة فيجوز في ملك الله ما يشاؤه وما لا يشاؤه على المذهب المختار عند هذا المؤلف البني ويهدر قوله تعالى « ولو شاء الله ما فعلوه » كما أن القول بمدم كون الله خالق أفعال عباده خلاف ما نص عليه الله بقوله « والله خلقكم وما تعملون » .

والمسألة أي مسألة تحديد موقف البشر تحت سلطان القدر التي جعلتها موضوع كتاب برأسه ، لن يخرج الرجل عن عهدة حلمها ولو ألف ألف كتاب في حجم « العلم الشامخ » وإن يستطيع الجواب عما أكثر الله ذكره في القرآن من أنه يضل من يشاء ويهدي من يشاء فقد ينهار كثير من الأعلام الشاحنة ولا تنهار تلك الآيات المائلات كالجبال مانعات عن مذهب أساتذته المعتزلة بل مذهب الماتريدية أيضاً في هذه المسألة ، وكذا قوله تعالى « وما نشاءون إلا أن يشاء الله » في سورتين من كتاب الله جيلان شامخان لن يقدروا اجتيازها .

أما تأويل قوله تعالى عن نفسه بأنه « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » بأن الإنسان يضل باختياره ويهتدى باختياره لكن اختياره في الحالين مستند إلى مشيئة الله الذي خلق الإنسان قادراً على أن يفعل بمشيئته واختياره ولولا مشيئة الله المتعلقة بخلق الإنسان على هذه الحالة المحيرة لما أمكنه أن يضل باختياره ولا أن يهتدى باختياره .

— وقد مشى التكافون المعاصرون أمثال الشيخ بخيت في تأويل قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » على هذا المنوال الذي اختاره العالم اليمان في تأويل قوله تعالى « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » — فالجواب عليه أن مشيئة الله المتعلقة بخلق الإنسان حرة في اختياره الضلالة أو الهدى عامة لجميع الناس على السوية فلا يكون حق الكلام على تقدير إرادة ذلك المعنى العام أن يقال إن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء الدال على تخصيص من يشاء منهم بالضلal ومن يشاء منهم بالهدى . ولم يكن الله تعالى بمجرد مشيئته لأن يكون الإنسان ذا مشيئة ، شائياً منه أن يشاء الضلالة بعينها ولا أن يشاء الهدى بعينه وخصيصاً لم يكن شائياً منه الضلالة حتى يصح له بمجرد تلك المشيئة قوله بأنه يضل من يشاء ويهدي من يشاء ، وإلا كان هذا مخالفاً لقاعدة المعتزلة أصحاب هذا التأويل القائلة بأن الله تعالى لا يريد الشر . وقد بينا في « تحت سلطان القدر » عدم جريان مثل هذا التأويل في قوله تعالى أيضاً : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بما لا مزيد عليه .

وأما اعتراض المعارضين على مبدأ كون الهداية والضلal من الله تعالى وكون الناس ماشين في إرادتهم على وفق ما أراد الله أن يريدوا ، بأن هذا المبدأ المضمن للجبر ينتهي إلى إبطال الشرائع ويجعل تكليف الإنسان بأحكامها تكليفاً بما لا يطاق ، فقد أجبت عنه في « تحت سلطان القدر » في أواخر الكلام على مذهب إمام الحرمين ص ٢١٤ - ٢١٧ وخلاصة جوابي ترجع إلى أن كون الإنسان مقهوراً تحت سلطان القدر ليس بمانع من احتفاظه بالاختيار بالمعنى الأعم المفسر بقولنا « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل »^(١) والذي ذهب الحكماء والمفتنون بأنهم إلى أن الله تعالى مختار في أفعاله

[١] وهو غير الاختيار بالمعنى الأخص المفسر بقولنا « إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل » .
معروف في علم الكلام وسيجي منا تحقيقه في مكان آخر من هذا الكتاب .

بهذا المعنى ، ونحن وإن كنا مستقلين هذا القدر من الاختيار في حق الله تعالى فلا نستقله في حق الإنسان ، وكيف نستقل الاختيار الذي رضى به طائفة من العقلاء اختياراً لله تعالى وهو يكفي في صحة تكليف الإنسان بالأحكام الشرعية وإخراجه عن التكليف بما لا يطاق .

هذا وقد سهل على العالم البيان تقرير مسؤولية الإنسان عن أفعاله باعتباره مستقلاً فيها وما هو بمستقل ، واعتبار مسألة الجبر والقدر مسألة في غاية البساطة والسهولة ، مع أن التدقيقات العقلية والنقلية تشهد بذهوضها إلى حد أنه يجمل العقل يحكم بأن أبعد المذاهب فيها عن الحق أبسطها وأسهلها . وإني اتخذت قوله تعالى « ولو شاء الله لجمع لكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء ولتسأن عما كنتم تعملون » مذهباً لي في كتابي « تحت سلطان القدر » وآخر ما أفعل هنا للراغبين في تفصيل هذا الموضوع إحاثهم على ذلك الكتاب .

ومما استسهله المؤلف من مضلات المسائل أنه يقول في أبي لُهب المأمور بالإيمان مع جميع الكافرين والمعروف بكون هذا الأمر تكليفاً بما لا يطاق في حقه بعد نزول السورة الخاصة بشأنه لعدم إمكان أن يكون الله كاذباً في الإخبار بأنه ثبت بدا أبي لُهب : « إن معناه ثبت بدا أبي لُهب إن لم يؤمن ، فلا إشكال » .

وأنا أقول : يشبه هذا التأويل ما في تفسير أبي السعود من أن عدم إيمانه في الماضي لا يستلزم عدم إيمانه في المستقبل . وفيه أن تباب يديه إن لم يؤمن معلوم من غير نزول سورة مستقلة بشأنه تقرأ إلى قيام الساعة ضد أبي لُهب حتى ولو فرض أنه آمن بعد حين من نزولها كما ترك باب هذا الفرض مفتوحاً في تفسير أبي السعود وتفسير المؤلف البني لكن المتبادر كل التبادر من تخصيص حاله بالاعتناء إلى حد إزال سورة فيه أبدية الحكم ، كون عدم إيمانه وتباب يديه المترتب عليه ودخوله ناراً .

ذات لب ، أمراً مقضياً .. وكون نزول السورة إخباراً عن الغيب ، تؤيد ذلك قراءة ابن مسعود « وقد تب » ويفهم منه أن الجملة الأولى في محل الدعاء .

وفي تفسير الفخر الرازي : « قال ابن عباس كان رسول الله بكم أمره في أول المبعث ويصلي في شعاب مكة ثلاث سنين إلى أن نزل قوله تعالى « وأنذر عشيرتك الأقربين » فصعد الصفا ونادى يا آل غالب فخرجت إليه غالب من المسجد فقال أبو لهب هذه غالب قد أتتك فاعندك . ثم نادى يا آل لؤي فرجع من لم يكن من لؤي فقال أبو لهب هذه لؤي قد أتتك فاعندك . ثم قال يا آل مرة فرجع من لم يكن من مرة فقال أبو لهب هذه مرة قد أتتك فاعندك . ثم قال يا آل كلاب فقال أبو لهب هذه كلاب قد أتتك فاعندك . ثم قال يا آل قصي فقال أبو لهب هي قصي قد أتتك فاعندك . فقال « إن الله أمرني أن أنذر عشيرتي الأقربين وأنتم الأقربون اعلموا أني لا أملك لكم من الدنيا حظاً ولا من الآخرة إلا أن تقولوا لا إله إلا الله فاشهد بها لكم عند ربكم » فقال أبو لهب عند ذلك : « تباً لك ألهذا دعوتنا » فزلت السورة .

والأولى عندى في الجواب عن مشكلة التكليف بما لا يطاق أن تكليف من حقت عليه كلمة العذاب مثل أبي لهب ، بالإيمان لا يكون على حقيقته وإنما يقصد به الإهانة والتعجيز ، فكونه تكليفاً بما لا يطاق في حقه أمر مطلوب غير محتاج إلى التأويل .

مات أبو لهب متأثراً من واقعة بدر لما وصل إليه نبأها وكان لم يحضرها وبعث مكانه العاص بن هشام فعاشره بمدة إلا سبع ليال حتى رماه الله بالعدسة فقتلته ولقد تركه ابنه ليلتين أو ثلاثاً ما يدفنه حتى أتته في بيته وكانت قريش تنق العدسة وعدواها كما يتق الناس الطاعون ثم دفنوه وتركوه .

ومما استسهل المؤلف جوابه عن اعتراض الأخ الكافر في حكاية الإخوة الثلاثة الذين آمن أحدهم فكسب آخرته وكفر الآخر فخرها ومات الثالث صغيراً ، فإذا قال

هذا الأخ لو عشت لأحرزت مرتبة أخى السميد فلماذا أمتنى يارب صغيراً وقيل فى الجواب علمت أنك لو عشت لسلكت مسلك أخيك الخاسر فصنتك بتمجيل موتك، فأذن يقول الأخ الكافر هلا أمتنى أيضاً صغيراً ووقيتنى أن أعيش فأشقى بالكفر . وهذه الحكاية أوردها الشيخ أبو الحسن الأشعرى شيخ الأشاعرة على أبى على الجبائى شيخ المعتزلة القائلين بوجوب الأصلح للعباد على الله ، فأخذه .

فيجيب هذا المؤلف بأن التكليف بالأحكام الشرعية تفضل من الله . فكأنه ليس عنده من حق الأخ الكافر المتفضل عليه بالتكليف أن يقول : - إذا جاز النقاش مع الله على أصول المعتزلة - أمسكت عن هذا التفضل فى حق أخى الصغير صيانة له عن أن لا يقوم بشكره فيقع فى العذاب فهلا أمسكت عنه فى حق أيضاً . فلا كان ذلك التفضل الذى أدى إلى هلاكى ، أما كنت تعلم ماذا يكون مصيرى إذا عشت كما علمت مصير أخى الذى مات صغيراً ، لو عاش ؟

ولنتنه هنا عن نقل نماذج من « العلم الشامخ » التى أغار بها مؤلفه على الأشاعرة دفاعاً عن المعتزلة .

وبعد أن قرأت « العلم الشامخ » فى هذه المرة وكتبت ما كتبت هنا بشأنه سأت إلى المصادفة كتاب « إشار الحق على الخلق » لأبى عبد الله محمد بن المرتضى البينى المعروف بابن الوزير من مجتهدى القرن الثامن الهجرى على تعريف طابعى كتابه . وهو من طراز « العلم الشامخ » ومن مراجعه ويفهم من الكتابين ومن إشادة طابعيهما أن البين لايموز العلماء الراكنون إلى مذهب المعتزلة باسم المجتهدين ولا أدرى أى من التشيع والاعتزال سبق الآخر فى دخول البين وإن كنت أدرى الصلة بين المذهبين من قديم . وقد كتبت فى « تحت سلطان القدر » فصلاً بعنوان « علماء الشيعة يؤازرون المعتزلة » .

ومع هذا فإنى عند تحرير كتابي ذلك كنت رأيتنى فى غنى عن استقصاء النقاش مع المعتزلة وإنما بذلت جل جهدى فى مقارنة مذهب الأشاعرة فى مسألة أفعال العباد الذى ناصرته وأرثأيتته بأغل فرق فى بعض النواحي ، مع المذاهب المعتبرة عند أهل السنة المتوسطة بين الأشعرية والاعتزال كمذهب الماتريدية . وكنت أظن أن المعتزلة لانقوم لهم قائمة بعد أن أفنى مشايخهم الدهر ، وقضى على مذهبهم علماء أهل السنة ، فإذا بمجتهدى الذين يسمعون لبعث ذلك المذهب من قبره وإذابى أطلع بهذا على الناحية الإسلامية من منشأ العقلية لأناس من رجال علم الدين يريدون أن يكونوا عصريين معتبرين عقيدة القدر الكاملة التى فى مذهب الجبر المتوسط ، سببا لتثبيط همم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح - بعد الناحية العصرية ، كما حصلت هذه العقلية حتى فى الشيخ بحيت رحمه الله وحتى فى صديقنا الشيخ زاهد أبقاه الله^(١) فكان سبب رواج أفكار المجتهدين اليمانيين عند من راجت من علماء الأزهر وغيرهم أو لا كون تلك الأفكار متفقة مع الأفكار العصرية المبنية على تقليد الغرب فى تفنيد العقيدة الإسلامية واتهامها بالجبر ؛ وثانيا كون مكافية الإنسان بالأحكام الشرعية ومسؤوليته عن أعماله عند الله مفهومة فى مذهب المعتزلة بكل وضوح . وإنى بحمد الله وتوفيقه قضيت حق الرد على الأول من هذين السببين فى مواضع عدة من « تحت سلطان القدر » وكان الذى قلته مختصرا فى آخر مرة ص ٢٦٥^(٢) إن الفعل والعمل

[١] هنا هامش طويل رأيت وضعه فى آخر هذا الجزء من الكتاب .

[٢] قلت هذا فى فصل « آراء فلاسفة الغرب » الذين مذهب الماديين منهم نقي الاختيار عن الإنسان بالمرء وجعله مسيرا تحت تأثير الغريزة التى ورثها من آباءه والبيئة التى تحيط بها ، فى حين أن علماء النفس المتخذين علم النفس ذريعة لتربية النفس يسعون لإثبات الاختيار وإمكان تهويته بالتربية ويرون ذلك من واجبهم للاحتفاظ بأهمية التربية وصباتها عن الإعمال فكأنهم لو اعترفوا بعدم الاختيار فى الإنسان لزمهم أن يأسوا من خدمة التربية فى ترقية الروح وتهويتها بقوة الإرادة =

موضوع المسألة ومحل النظر في مذهبي الاختيار والإيجاب، فهو محفوظ الأهمية سواء وقع حال كون الإنسان في نظر العلم فاعلا مختارا فيه أو موجبا، لا أنه يقع العمل من الإنسان إن كان مختارا ولا يقع إن كان فاعلا موجبا فيحل محله الكسل، ولو نفينا الاختيار بالرة أو الاختيار الحر وقلنا بالإيجاب لقلنا إن العمل واقع أيضا ولكن بالإيجاب بدل وقوعه بالاختيار، والفرق بين المذهبين في كيفية وقوع العمل لافي وقوعه أولا ووقوعه. ولا منافاة بين العمل وبين القول بالإيجاب في العمل بل إيجاب العمل يؤيد العمل أكثر من تأييد الاختيار فيه له.

هذا ماقلته في كتابي الأول فن الغريب جدا أن يظن كثير من العقلاء من علماء أن مذهب الجبر يمتل الإنسان عن العمل مع أن قليلا من التفكير في محل الجبر وهو الفعل أو في موصوفه المجبور وهو الفاعل، يكفي لإدراك الخطأ الفاحش في ذلك الظن. فهل هناك فعل إذا كان فاعله مختارا فيه ولا فعل هناك إذا كان فاعله مجبورا في فعله؟ ورحم الله السلف من علماء المذاهب الإسلامية كانوا أقوم تفكيراً، فلم يمترض خصوم الأشاعرة عليهم عند النقاش في مسألة أفعال العباد، بأن مذهبهم يؤدي إلى تعطيل الأفعال، كما اعترض الأستاذان الجليلان الشيخ بحيت والشيخ زاهد؛ ورضى الله عن الصحابة لما سمعوا حديث القدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا فقيم العمل؟ ولم يقولوا

== والاختيار. فثلهم في موقفهم هذا كمثل بعض علمائنا المعاصرين الذين يفضلون مذهب الاعتزال القائل بوجود استقلال الإرادة ويرون في اختيار هذا المذهب حث الإنسان على السعي والعمل. لكن مذهبنا الذي هو الإيعان بالقدر لا يستهين بالعمل ولا يقول باستغناء الإنسان عنه بل يرى العمل من بشائر القدر كما أشار إليه حديث « اعملوا فكل ميسر لما خلق له » والإنسان لا يزداد سعيه وعمله لكونه على مذهب المعتزلة وإنما الزداد سعيه من قدر له الوصول إلى مقصوده وقدر معه السعي له. وما ذكره الماديون من الأسباب المجبرة كالوراثة والبيئة وعلماء النفس من التربية كلها داخل في القدر مع النتيجة المترتبة عليها.

فكيف العمل ؟ أى أشكل عليهم فائدة العمل الواقع لا وقوع العمل نفسه ، ولئن كان الإشكال فى فائدة العمل يستلزم الإشكال فى نفس العمل بمضى الاستلزام فمذه الشكالات قد سبق الجواب عليها من رسول الله صلى الله على عليه وسلم فى تمام الحديث واقتنع به الصحابة وانتهت المسألة بين الرسول وأصحابه ، فلماذا لا ينتهى العلماء المعاصرون عنها ولا يفهمون أن النزاع بين المذاهب فى كيفية وقوع العمل لا فى نفس وقوعه ؟ وخلاصته إذا فعل أحد فعلا فهو بفعله تنفيذاً للقدر السابق أم يستأنفه استئنافاً ؟ كما فى حديث مسلم عن أبى الأسود وحديث أحمد بن حنبل عن عبد الرحمن بن عبادة المذكورين فى « تحت سلطان القدر » وسأذكر بعضهما هنا أيضاً .

فتنحى القائلين بالقدر لا تمنع العمل ولا تقول بمدى الحاجة إليه ولا أن الإنسان يقعد ويعمل القدر ، حتى يكون مذهبنا الكسل والمطالة للإنسان ، وإنما كل من الفريقين اللذين ينقسم إليهما الناس فيما يرى - وهما العاملون والكسالى - يأخذ حظه من القدر ، فيعمل العاملون بالقدر ولا بد أن يكونوا عاملين ، ويكسل الكسالى بالقدر ولا بد أن يكونوا كسالى ، من غير أن يكون لهم معذرة من القدر فى كسلهم ولا للعاملين معذرة منه فى عملهم .

ومن أخطاء العلماء المعاصرين المعجبية فى مسألة أفعال العباد ما وقع للشيخ محمد عبده فى رسالة التوحيد - وقد نهت إليه فى أوائل « تحت سلطان القدر » من أنه لم يفهم أن المراد من أفعال العباد التى هى محل النزاع بين المذاهب ، أفعالهم المقدورة الصادرة عنهم فعلاً ، لا ما هو أهم مما أرادوا أن يفعلوه فلم يتسن لهم .

أما السبب الثانى - لرواج أفكار المجتهدين اليمانيين عند من راجت من علماء الأزهر وغيرهم - فهو ينبىء من كون الراكنين إلى مذهب الاعتزال يبيعون السهولة فى وضع المسألة أكثر من تحرى الحقيقة ، فإن لم يكن الإنسان حراً فى اختياره وقامت أدلة العقل والنقل على أن مشيئته منوطة بمشيئة الله فكيف يصح أن نعتبره حراً لنجعله مسئولاً عن أعماله ؟ ونحن أيضاً لانفكر مسؤوليته ونعتقد أنها حقاً وعدلاً ، لكننا مع هذا

لا ننكر كون اختياره تحت سلطة الله ومشيئته فنحن لانهمل كلا ناحيتي الحقيقة التي أهل معارضونا إحدى الناحيتين منها وضحوا بها في سبيل الناحية الأخرى.. فأمامنا حقيقتان اثنتان لانسك فيهما وهما أننا لانشاء أن نفعل فعلا إلا ماشاء الله أن نفعله وأننا مسؤولون عن أفعالنا فنحن نفعل كل ما نفعل تحت مشيئة الله ونحن مسئولون عن كل ما نفعل. أما أنه كيف يكون الجمع بين هاتين الحقيقتين المتناقضتين فيما يبدو لنا فنقول في الجواب عنه إنه سر القدر الذي لا يحيط به عقل البشر ولا يشق على أنفسنا أن نقول ذلك غير محتفلين بالتناقض للرؤى بين الحقيقتين بعدد أن اقتنعنا بكون كل منهما حقيقة لا تُنكر وإنكارها ضلالة لا تغتفر ، وبعد أن جمع الله بينهما في قوله « ولو شاء الله لجلدكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون » .

ثم إنا لا نحفل أيضا بما يدعون على مذهبنا في الجمع بين الحقيقتين من لزوم نسبة الظلم والنقص إلى الله تعالى عنهما علوا كبيرا حيث تكون معاقبة عبده المذنب الفاعل ما فعله تحت سلطته، ظالما عندهم. وحيث يكون إدخال الخير والشر تحت إرادة الله كما هو مذهبنا القائل بعموم إرادته لكل كائن ، نقصا في ذات الله يجعلها مريدة للكفر والفسوق مع الكافر والفاسق ؛ لا نحفل بذلك ونحمل دعواهم في هذا الصدد على سذاجتهم في التفكير وقصر نظرهم في المعارف الإلهية والعلوم المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طباعهم كما نبه عليه العلامة التفتازاني في شرح العقائد النسفية .

نعم، نحن نقول مع القرآن ان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ومن يضل الله فإله من هاد ومن يهد الله فإله من مضل .. ونقول مع الحديث المجمع عليه « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » والذي يلزم اصدق الجلة الثانية منه أن يكون عكس نقيضها

أيضاً صادقاً وهو كل ما يكون فهو ما شاء الله . لا تقرر في المنطق من أن صدق القضية يستلزم صدق عكسها وعكس نقيضها المنطقيين لكن المؤلف اليمان هذا المعروف بأن الوزير يحرف معنى الجملة الثانية من الحديث وهو « وما لم يشأ لم يكن » إلى قوله « وما شاء أن لا يكون لم يكن » وهو أخص من نص الحديث في الجملة الثانية أعني أن ما شاء الله أن لا يكون بعض ما لم يشأ الله أن يكون لا كله لأن الجملة الثانية في الحديث سالبة معدولة الموضوع وفي كلام المؤلف المحرّف سالبة محصلة الموضوع ^(١) فكما أن السالبة أعم من الموجبة فالسالبة المعدولة الموضوع أعم من السالبة المحصلة الموضوع . فها لم يشأ الله أى موضوع الجملة الثانية في نص الحديث أعم مما شاء أن لا يكون ومما لم يشأ أن يكون وكلاهما لا يكون أى يصدق عليه محمول الجملة الثانية فلا يخرج أى كائن عن مشيئة الله . وعلى تأويل المؤلف المحرّف يخرج بعض الكائنات عنها وهو ما لم يشأ الله كونه وشاء الإنسان من المعاصي فهو « يكون » عنده وعندقادته المعتزلة على خلاف الحديث في جملته الثانية .. بل لا ينطبق عنده حديث « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » بمجملتيه على فعل من أفعال العباد سواء كان طاعة أو معصية لأنه يدعى أن مشيئة الله إنما تتعلق بأفعاله نفسه ولا تتعلق لها بفعل غيره ويدعى أنه لا معنى لأن يشاء الله أفعال عباده بالخلق والإيجاد ^(٢) وإنما مشيئته إياها تكون كفاية من محبته ورضاه ، مع أنه

[١] معدولة الموضوع أو محصلة الموضوع ومعدولة المحمول أو محصلته ومعدولة الطرفين أو محصلتهما كل ذلك من الاصطلاحات المنطقية .

[٢] قول ابن الوزير هذا يشبه قول الشيخ محمد عبده فيما نقله عنه صديقنا الدكتور عثمان أمين مدرس الفلسفة بجامعة نوّاد . قال الدكتور :

« إن الذين ينكرون الحرية يحتجون بالآية القائلة : « والله خلقكم وما تعملون » وهم يفسرون هذه الآية على معنى أن الله هو خالق أعمال الإنسان ولكن الشيخ المصري [يعني محمد عبده] يلاحظ أن هذه الآية نفسها تقول « وما تعملون » فهي بذلك تفيد أخيراً نسبة العمل إلى الإنسان .
وأنا أقول : إن ما قال عنه الشيخ « أخيراً » من نسبة العمل إلى الإنسان في الآية أصبح أمراً

لا شك في عموم الحديث لكل ما كان وما لم يكن فإن كان الحديث لا عموم له ولا تعلق بأفعال العباد فلماذا إذن اضطر المؤلف إلى تحريف الجملة الثانية منه ؟ وكان هو وتلميذه المنوي مؤلف « العلم الشامخ » يميّان على علماء أهل السنة أن الله عندهم يقدر على كل شيء ولا يقدر على إقدار عبادته لإيجاد أفعالهم ، في حين أن المؤلف الأستاذ نفسه أعنى ابن الوزير يدعى عدم قدرة الله على إيجاد أفعال عبادته ، مع أن علماء أهل السنة

ظاهرياً بعد تسلط فعل الخلق من الله عليه وصار ما يعمله الإنسان بالنظر إلى ظاهر الأمر مخلوق الله في الحقيقة لا معمول الإنسان ، فإلى الله عنه الشيخ « أخيراً » أخيراً في اللفظ لا في المعنى ، وهو مقدم في المعنى ومعدل بالأخير الحقيقي الذي هو نسبة فعل الخلق من الله إلى ما يعمله الإنسان ، لأن نسبة فعل الخلق في الآية إلى مفعوله تلاحظ متأخرة عن المفعول نفسه بناء على أنها إضافة لا تصور إلا بعد تصور المضادين . فإلى ما يعمل الإنسان خرج من أن يكون معموله وأصبح مخلوق الله بعد أن قال تعالى « والله خلقكم وما تعملون » فجاء « ما تعملون » معطوفاً على مفعول « خلقكم » وسقط بهذا جواب الشيخ عن الآية [*] وقول ابن الوزير البني : « لا معنى لأن يشاء الله أفعال عبادته بالخلق والإيجاد » لأن أفعالهم التي تصدر عنهم بحسب الظاهر ليسوا بخالقين وموجدين وإنما خالقها الله . والسبب من علامة اليمين وعلامة مصر كأن مسألة أفعال العباد التي بلغ البحث والزراع فيها بين المتكلمين عنان السماء والنقد لإجماع علماء أهل السنة على أن الله خالق تلك الأفعال عملاً بقوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » وأن العباد أنفسهم عمال تلك الأفعال لا فاعلوها المؤثرون فيها ، على الرغم من كون التعبير عنها أفعال العباد .. هذه المسألة لم يصل عنها وعن أبحاثها شيء إلى أذان هذين العلامين ؛ حتى إن إمام الحرمين الذي يميل في هذه المسألة إلى مذهب المعتزلة والشيخ محمد عبده نفسه الذي يميل إلى مذهب إمام الحرمين ، يمتنعان عن القول بأن الإنسان خالق أفعاله كما فصلناه في « تحت سلطان القدر » فكيف يتصكك الشيخ بعد هذا بنسبة العمل في الآية إلى العباد ؟ مدعياً أن هذه النسبة تنسخ خلق الله وتجعله فعل العباد ، فهل القرآن يناقض نفسه في قوله « والله خلقكم وما تعملون » بأن جعل أعمال عبادته التي نسبها إليهم مخلوقة له نفسه أم ينس بهذا على حقيقة الأمر ؟ وسيجيئ منا تمام الكلام في درس هذه الآية عند نقاش علامة اليمين على تحملاته في تهريبها عن احتياج أهل السنة بها لمذهبهم

[*] إذ الآية لا تجعل مخلوق الله معمولنا بل تجعل معمولنا مخلوق الله ، وإن شئت نقل لا تجعل خلق الله المتعلق بأعمالنا عبارة عن عملنا نفسه بل يجعل عملنا عبارة عن خلق الله إياه .

لم يقولوا بأن الله غير قادر على إقدار غيره لإيجاد أفعاله ، وغاية ما قالوه أنه لم يُقدر غيره بل استأثر لنفسه خلق كل شيء فقال « الله خالق كل شيء » وقال « والله خلقكم وما تعملون » والمؤلف تخطيط في تأويل هذه الآية بما لا يحصل له كما سيجي بيانه وعادته في الكلام الإكثار والتخليط ، كما تخطيط في حديث « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » .

وأما قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » فلم يفهمه أصلاً وادعى على خصومه أنهم تمسكوا بما قبل الاستثناء وأهملوا ما بعده . وقد افترى على الأشاعرة أنهم يشكرون اسم الحكيم من أسماء الله الحسنى لعدم تمليلهم أفعال الله بالأغراض التي هي حكمه فيها مع أنهم لا ينفون الحكم وحاشاهم وإنما ينفون الأغراض بمعنى أنهم لا يجعلون الحكم أغراضاً ويقولون إن أفعاله تستتبع الحكم من غير بنائها عليها ولا تنفك الحكمة عن أفعاله فكل ما يفعله فالحكمة فيه وهذا أبلغ في إثبات الحكمة لأفعاله تعالى . لكن المفتري لقصور أذهانهم عن تصور أفعال الله إلا كما يتصورون أفعال البشر يقصرون الحكم على الأغراض ويزعمون الأفعال الخالية عنها عبثاً وانفاً ولا يعيزون بين الفائدة والغرض ولا بين الغاية والملة الفاتية وخصيصاً لا تسع عقولهم استتباع الفعل للحكمة من غير بنائه عليها .

ولأجل ما في إدراكهم من الضيق والقصير يزعمون أن الإنسان إن لم يكن له إلا مشيئة ما شاء الله أن يشاءه كما هو منطوق قوله تعالى وما تشاءون إلا أن يشاء الله ، وقول المحققين إن الإنسان مختار في أفعاله مضطر في إرادته ، يزعمون أنه إذا كان الأمر كذلك كانت معاقبة الكافر على كفره والفاسق على فسقه ظلماً من الله ^(١) مع أن

[١] وجوابنا عليهم قبل أن نبين بطلان ما توهموه من لزوم كون الله ظالماً في معاقبة الكافر على كفره والفاسق على فسقه إن كان الإنسان مسيراً فيها فله من خير أو شر لا مخيراً .. جوابنا =

الظلم لا يتصور في حقه تعالى مهما فعل لأن كل شيء ملك يده كما في حديث مسلم
عن أبي الأسود الدؤلي قال: قال لي عمران بن حصين: أرايت ما يعمل الناس ويكدحون

== عليهم أنه إذا أثبت التحقيق العلمي المبني على دليل العقل والنقل أن مشيئة الإنسان لا تتعلق بشيء
إلا تابعة لمشيئة الله فلا يُذكر مانعا للاعتراف بهذه الحقيقة أن يترتب عليه شيء من حصول مفسدة
دينية أو فوات مصلحة دنيوية كالزوم أن يكون الله ظالما في معاقبة الكافر والفاسق وكلزوم أن
يكون الإيمان بالقدر الذي لا يمكن تغييره بالمساعي سائقا للاسان إلى الكسل والتعطل عن العمل
- مع أننا ندعنا مشكل هذين اللازمين بجواب آخر خاص بهما - ولو كنا لم ندفع مشكلهما فلا قبلهما
أيضا مانعين عن الاعتراف بما في موقف البشر تحت سلطان القدر من الجبر إن كان موقفه في نفس
الأمر وعند التحقيق العلمي كذلك، لأن الحقائق العلمية تُطلب لذاتها مجردة عن أي مصلحة أو مفسدة
وقد اعترف بهذا والجبر نفسه في موقف الإنسان علماء النفس في الغرب الذي تعود اتهم الإسلام
بمقيدة الجبر كما صرح به الأستاذ حسين رمزي أستاذ علم النفس بجامعة فؤاد في محاضراته التي نشرتها
مجلة القضاء الشرعي قبل سنوات وقد نقلناه بنصه في « تحت سلطان القدر » ص ١٨ ونحن نذكره
هنا أيضا لخطورته :

« نقضى المصلحة علينا في كثير من الأحيان بالوصول في بعض المسائل النفسية إلى جواب معين
نعتقد أنه يوافق مصلحة لنا بدلا من الوصول إلى الحقائق فنحن نريد أن نحكم في مشكل الإرادة
بأن الإنسان محير لا مسير مثلا وهذه الحالة عاقت سير العلم ولا تزال تعوق لارتباطها بمذاهب المسؤولية
الشرعية والقانونية والحاقية ، إلا أن من واجب علم النفس أن لا يلتفت إلى الفائدة ، فالحقيقة العلمية
محبوبة لذاتها وهي الغاية التي تسعى الإنسانية للوصول إليها وليس للعلم أن يتحول عنها أصلا فإن قال
عالم الأخلاق والقانون والشرعي بوجود الإرادة فعالم النفس لا يستسلم إلى هذا القول بل يتحتم عليه
أن يبحث الموضوع مجرداً من كل غاية (ومن كل حكم سابق) إلا غاية واحدة هي البحث عن
الحقيقة ، وإن قال الدين إن نفي وجود الإرادة يؤدي إلى نسبة الظلم لله عز وجل وإن إثبات وجود
الإرادة يؤدي إلى نسبة العجز لله تعالى وإن الله سبحانه وتعالى منزّه عن الظلم والعجز فالعالم النفسي
لا يقرر إلا نظريات نفسية علمية ولا يقرر حكما علميا إلا متى ثبتت من الحقيقة .. لقد أظهر دارسو
الإرادة في بادئ الأمر وتأثير النظرية الميكانيكية أن الانسان مجرد جرثومة حية تحمل أثناء تكوينها
وتنموها عن طريق الوراثة آثار الأجيال الماضية ما بين صفات طبيعية ومرضية وأن هذه الجرثومة
تنشأ خاضعة لتأثير بيئة طبيعية مرتبطة بغرور اجتماعية منها التي والفقر والجهل والعلم والحالة الأدبية
والمادية .. الخ فالإنسان مسير لا محير وهذه النظرية دأعت في شكل حكم علمي بتأثير أنصار النظرية
الميكانيكية وأخذ بعض المشرعين في سن قوانين على أساس غير أساس حرية الإرادة » .

فيه شيء قضى عليهم ومضى عليهم من قدر قد سبق أو فيما يستقبلون به مما آتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقلت بل شيء قضى عليهم ومضى عليهم قال أفلا يكون ظاهراً قال ففرغت من ذلك فقلت كل شيء خلق الله وملك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال: فقال يرحمك الله إنى لم أرد مما سألتك ، إلا لأحزر عقلك إن رجلين من مزينة أتيا رسول الله فقالا يا رسول الله : أرايت ما يعمل الناس ويكدهون فيه شيء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو فيما يستقبلون مما آتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقال بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم وتصديق ذلك في كتاب الله عز وجل « ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها » .

فالمعتزلة وأنصارهم لا يعرفون ماهية الظلم ولا يقدرّون عظمة الله حق قدرها^(١) وإنما يحاولون حل مسألة القدر التي ليست في الدنيا مسألة تعدلها غموضاً وإعضالاً ، بتزليلها منزلة مسألة بسيطة سهلة الحل وقياس ذات الله تعالى وأفعاله بمقياسنا ومقياس أفعالنا نحن البشر .

ولسكون عقولهم مقيدة بهذا المقياس يقولون إن الاعتراف بسلطان إرادة الله على إرادات العباد إنما يكون بطريق الإكراه ، وحيث لا إكراه فلا سلطان ، لأن

[١٧] الظلم قد يطلق على التصرف في ملك الغير بغير إذنه وقد يطلق على وضع الشيء في غير موضعه وكل منهما لا يتصور في حق الله الذي لا يوجد شيء خارج عن ملكه ولا يوضع حد لحكمته بأن يقال في أي فعل من أفعاله أنه موضوع في غير موضعه . وقد قلت في « تحت سلطان القدر » ما قاله ابن قتيبة في كتابه « اختلاف اللفظ » ونعم ما قال :

« إن أهل القدر [يريد بهم المعتزلة الذين من ألقابهم القدرية] حين نظروا في قدر الله الذي هو سره ، بأرائهم وحلوله على مقاييسهم أرتهم أنفسهم قياساً على ما جعل في تركيب الخلق من معرفة العدل من الخلق على الخلق ، أن يجعلوا ذلك حكماً بين الله وبين العبد » ومن غريب المصادفة أن كتاب ابن قتيبة الذي قلت عنه هذه الكلمة القيمة كان فضيلة صديق الشيخ زاهد هو الذي أهدي إلى هذا الكتاب عند تحريره كتابي « تحت سلطان القدر » .

الإنسان يفعل ما يفعله باختياره ورضاه وكلامنا في أفعاله الاختيارية فإين الجبر إذن ؟
لكنى أقول هذا الجبر الذى يؤلفه الله باختيار الإنسان وإرادته فيجمله يفعل بإرادته
ورغبته ما أراد الله منه أن يفعله ، جبر محبوب عند المجبور لا يعرفه ولا يقدر عليه .
جبايرة البشر وإنما يقدر عليه من « الجبار » من أسمائه الحسنى ^(١) .

[١] وعند قراءة ما كتبه هنا على فضيلة الشيخ زاهد قال : « إن الجبار الذى هو من أسماء
الله الحسنى من الجبر بمعنى الإصلاح وقد نبهوا عليه في شروح الأسماء الحسنى » وأنا أعرف أن هذا
الاسم الشريف فسر على وجهين بل أوجه وأعرف أيضاً أن المفسر أبا السعود على الرغم من كونه
ماتريديا وكون الماتريدى معتزليا في نظر فضيلة الصديق ، قدم المعنى الذى أخذه أنا على المعنى الذى
أخذه فضيلته فقال « الجبار الذى جبر خلقه على ما أراد أو جبر أحوالهم أى أصلحها » ومع قطع
النظر عن تفسير المفسرين بهذا أو بذاك يكفى أن الجبر الذى يفر عنه فضيلته مذكور معناه في القرآن
بكثرة لا تحصى مسنداً إلى الله تعالى وواقع في نفس الأمر كما حققنا فيما سنورده من البرهان العقلى على
مذهب الجبر ، وهذا لفظه متصوفاً عليه في كتاب الله : « المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر »
ولا أظن أن يكون المعنى الذى أخذه فضيلة الصديق في الجبار الواقع بين العزيز والتكبر أولى من
المعنى الذى أخذه أنا ، لاسيما وأن تفسير الجبار بما فسرته يبعد في حديث « سبحان ذى الملكوت
والجبروت .. » المذكور بأسانيده وطرقه في كتاب « الأسماء والصفات » للحفاظ البيهقي ، تأييداً
صريحاً بلفظه ومعناه لا يبعد تفسير الجبار بما فسر به فضيلة صديق . وقد ذكر البيهقي قوله تعالى
« العزيز الجبار المتكبر » مع الحديث المذكور ، في باب « ما جاء في الجلال والجبروت والكبرياء
والعظمة والمجد » وروى في باب ما جاء في النفس من الكتاب المذكور بسنده عن ابن عمر أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ مرة على منبره : وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته
فجعل رسول الله يقول « كذا يعجد نفسه عز وجل : أنا الجبار أنا العزيز المتكبر فرجف به المنبر حتى قلنا
ليخرن به الأرض .

وكان أهم ما فعله الصديق في اعتراضه على أنه شغله اعتراضه عن الالتفات إلى ما أردت لإفهامه
في قولى « وهذا الجبر الذى يؤلفه الله باختيار الإنسان وإرادته فيجمله يفعل برغبة من عنده ما أراد
الله منه أن يفعله ، جبر محبوب عند المجبور لا يعرفه ولا يقدر عليه جبايرة البشر وإنما يقدر عليه
من الجبار من أسمائه الحسنى » أضيف إليه الآن قولى : والجبر الذى يعرفه البشر ويقدر عليه لا يكون
الجبار المشتق منه من الأسماء الحسنى لمن سمي به لكونه جبراً مكروهاً غير محبوب عند المجبور .

ثم ان في القرآن كلمة من أكثر ما يشكر ذكره فيه ويمدح الله به نفسه ، كلمة تقسم ظهور أنصار المعتزلة وقد تصدى لتأويلها ابن رشد فقصمت فيما سبق بحوله تعالى ظهر تأويله ، كلمة قائلة « بأن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء » فلو كان واحد مما أضل من شاء من الناس وهدى من شاء منهم واستطاع ذلك ثم أراد أن يماقب الضالين لقلنا أنه ظلمهم ، وهل يمكننا أن نقوله في الله الذي يضل من يشاء ويهدي من يشاء ويمذب من يشاء ويفقر لمن يشاء ؟ أم هل يمكننا إنكار أنه يضل من يشاء يشاء ويهدي من يشاء كما أنكر الخصم مع نص القرآن عليه ومع أن الواقع كذلك حيث إن الإنسان يفعل كل ما يفعله من خير أو شر لداعية تحظر بهاله وعليها يقوم هداة وضلاله وخالق الداعية في قلبه هو الله .

وليس للخصم جواب عن هذه الكلمة المنصوص عليها في القرآن سوى ادعاء أن من أضله الله تكون منه سابقة ذنب ويكون هذا الإضلال جزاء من الله عليه . وهذا الجواب مع ما ياباه من نص القرآن العام لكل من يشاء الله ضلاله ، لا يتماشى في الذنب الأول الذي لم يسبقه ذنب آخر لأن ذلك أيضا ضلال يلزم دخوله في قوله تعالى يضل من يشاء ولا يكون له سبب غير مشيئة الله .

هذا ما يرد على الخصم المحيب في الجملة الأولى أعني « يضل من يشاء » وفي الجملة الثانية القائلة بأن الله يهدي من يشاء وفي آية أخرى « والله يدعوا إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » محاباة ظاهرة من الله لفريق من الناس وهم الذين قيل عنهم في حديث نبوي إنهم خلقوا للجنة كما أن الفريق السابق أي الذين شاء الله ضلالهم خلقوا للجهنم . فلو نظرنا إلى الجملتين بمنظار أنصار المعتزلة وقسنا معاملة الله بمعاملات الناس بعضهم بعضا لوجدنا تخصيص الهداية في الجملة الثانية لمن يشاء من الناس كتخصيص الإضلال الذي في الجملة الأولى لمن يشاء منهم ، جديرا بالاعتراض

ولكن الله لا يعترض عليه ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون . وهو آخر كلمة ينتهى إليها البحث والنقاش في هذا الموضوع ، ومن حاول حل المعضلة من دون التجاء وانتهاء إليها فقد أتعب نفسه عبثا . ومن حاول تأويلها أيضا لإخراجها عن كونها آخر كلمة فقد أدخل نفسه في الذين لا يكادون يفقهون حديثا بل عرّضه لمصداق جملة الضلالة .

وصاحب « إنباط الحق » يؤول قوله تعالى يضل من يشاء الوارد في القرآن بكثير من المناسبات ، بحمله على بعض أمثاله الواردة في شكل مقيد مثل قوله تعالى « وما يضل به إلا الفاسقين » وقوله « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم » فالله تعالى يضل الفاسقين ويُزيغ قلوب الذين زاغوا بمعنى يضل المستحقين لأنه يضل من يشاء وهو خلاف صراحة الآية إذا لا يقال عن الذى يضل من يستحق الإضلال إنه يضل من يشاء ولا يقال عن هذا الجمع والتأليف إنه من قبيل حمل المطلق على المقيد لأن إضلال من يشاء أيضا مقيد لا مطلق ولا يمكن حمل المقيد على المقيد فيكون لكل منهما حكمه من غير تعارض .

أما قوله تعالى « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين » الدال على التخصيص والقصر ففيه إشكال وتعارض مع الآيات الدالة على إضلال من يشاء . ويمكننا حله بأن نقول إن الضمير المجرور في قوله تعالى « وما يضل به إلا الفاسقين » راجع إلى ضرب المثل المذكور في الجملة المتقدمة أعني « ان الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فأما الذين آمنوا فيعملون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفرو فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين » وضرب الأمثال من الله تعالى وقع في القرآن كقوله « مثلهم كمثل الذى استوقد ناراً » الآية فيثول المعنى إلى أن الله يضل بالقرآن كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به أحدا ابتداء ، وإنما يضل به الفاسقين ويكون هذا من فضل القرآن على الناس حيث كانت هدايته عامة وإضلاله خاصا بالفاسقين ^(١) .

[١] وانظر إلى قوله تعالى « وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب

وأما التأليف في غير هذه الآية من الآيات المقيدة بأسباب الإضلال فطريقه من غير ذهاب إلى إعمال تلك الآيات وإهمال آيات المشيئة كما فعل المؤلف المبني بن الوزير ، أن الله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء مطلقاً لا تخصيص فيه ولا إجمال يحتاج إلى التفسير كما ادعاه المؤلف ابن الوزير والذين يضلهم الله لسابقة ذنب لهم واستحقاق وإن كان إضلالهم يبتنى على أسباب خصوصية كما تعزى به المؤلف إلا أنه إذا قلنا الكلام على تلك الأسباب التي هي عبارة عن ذنوبهم السابقة رأيناها أيضاً واقعة بإضلال من الله لكونه خالق الداعية إليها في قلوبهم ورأينا هذا الإضلال الأول لا سبب له سوى مشيئة الله فهي سبب هذا الإضلال مباشرة وسبب الإضلال الثاني المبني على الذنب

= ولا الايمان ولكن جعلناه نوراً تهدي به من نشاء من عبادنا وإنك تهدي إلى صراط مستقيم « وإلى الفرق بين هداية الله بنور القرآن وبين هداية نبيه صلى الله عليه وسلم . فله الهداية بمعنى الدعوة إلى صراط مستقيم وإيضاح الدلائل وإزالة الأعذار وهذه هداية عامة لجميع الناس غير متضمنة لإبصارهم فعلاً إلى ما يُدعون إليه . والله مع ذلك هداية موصلة مختصة لمن يشاء من عباده وهي المراد في الآية لا الهداية العامة والنبي الهداية العامة فقط أما الخاصة الموصلة فقد غفقت عنه في قوله تعالى « إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » والآية أعنى قوله تعالى « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا » الآية من أدلة مذهبنا في أفعال العباد أما قول المفسر العلامة أبي السعود رحمه الله في تفسير من يشاء الله من عباده الذي يهديه بنور القرآن الهداية الخاصة الموصلة : « وهو من يصرف اختياره نحو الاهتداء به » وذلك لارجاعه إلى مذهبه الماتريدي ، ففيه ابتعاد ظاهر عن الآية . وإذا كان من يشاء الله من عباده أن يهديه الهداية الخاصة الموصلة ، متعيناً فيمن يصرف اختياره نحو الاهتداء فحق التعبير عنه : « من يشاء هو » لا من يشاء الله أعنى كان واجب المفسر لاستخراج المعنى اللامح لـ من الآية أن يكتفى بإرجاع ضمير فعل المشيئة إلى (من) بدلا من الله ويترك الاشتغال الذي تكلفه في تعيين المراد (بمن) والتي لا قرينة له في الآية ، مع أنه لا يوجد في المفسرين من أرجع ضمير فعل المشيئة في الآية ولا المفسر أبو السعود نفسه إلى (من) وهذا الارجاع هو أقصر طريق في تطبيق هذه الآية وأمثالها الكثيرة على مبدأ كون الهداية والضلال من الانسان ولا أدري لماذا إذن لا يجترئ عليه خصوصاً أصحاب ذلك المبدأ ؟

السابق الواقع بالإضلال الأول، بالواسطة. فهي أعنى مشيئة الله سبب الكل إما مباشرة أو على أنها سبب السبب .

وصفوة القول أنا لو فرضنا كما ادعى الخصم أن ضلالة الضال لم تكن من الله بل من نفسه وأن الإضلال المسند إلى الله في كثير من آيات القرآن مبنى على أسباب ناشئة من نفس الضال وأفعال فعلها سابقاً فاستحق أن يعضله الله ثانياً كمجازاة على ضلاله السابق الناشئ من نفسه ، لو فرضنا ذلك فلا بد أن يكون الأمر منتهي إلى استمداد للضلال في جبلته حيث تزل قدمه في موقف تثبت فيه قدم أخيه المهتدى ولا بد أن يكون ذلك الاستمداد الذي جبل عليه مختلفاً عن استمداد أخيه ، من الله . ومعنى هذا أن الجبر واقع على كل حال ، لا يجدى في التخلص منه اللجوء إلى مذهب المعتزلة لأن الإنسان لا يعمل ولا يريد العمل إلا بداعية تسنح لفكرته وترجح له العمل واستمداد من جبلته يُخضعه للداعية^(١) وكلاهما من الله^(٢) .

وقد كتبت في « تحت سلطان القدر » ص ١٧٣ بعد نقل ما في الكتب المعتبرة الكلامية من أن التمويل في مسألة أفعال العباد على الأدلة العقلية اسكون الأدلة الثقيلة

[١] وقد أثبتنا في « تحت سلطان القدر » أن المرجح ينتهي إلى الموجب .

[٢] فلا مندوحة لأفعال الإنسان من جبر الله إلا في مذهب الشيخ محي الدين بن عربي الذي حاول حل المسألة بادعاء أن الله تعالى لا يتدخل في استعداد الإنسان واختلافه باختلاف أفرادهِ وبني دعواه هذه على أن الماهيات غير مجعولة ويتبها في عدم المجعولة استعداداتها لكن هذا الرأي الذي ابتدعه وأراد به إقناذ عباد الله من جبر الله وإقناذ الله من أن يكون قد ظلمهم إذا عاقبهم على أفعالهم التي يفعلونها تحت جبره ، أسخف الآراء في مسألة أفعال العباد وأشبه بمذهب الطبيعيين منه بمذهب الاسلاميين . والعجب أن المفسر الآلوسي اختاره تبعاً للكوراني واعتبره أحسن تفسير لقوله تعالى « قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين » .

ومما يجدر بالذكر أن مادية الغريين والشيخ محي الدين توافقوا في فهم كون الإنسان مسيراً إلا أن الماديين لعدم اعترافهم بوجود الله نسبوا هذا الجبر والتسيير إلى المؤثرات الكثيرة المحيطة

متعارضة : « إن الأدلة العقلية أيضا متعارضة ولا يمكن القول بتعارض الأدلة العقلية
لأن تعارض الأدلة العقلية والإسلام لا يتماشى على خلاف العقل » ومعنى هذا التعارض
في الناحيتين العقلية والعقلية أن هذه المسألة غير قابلة للحل ، والخصم يسمى لجعل الإنسان
الذى قامت الأدلة العقلية والعقلية على كونه غير مستقل في إرادته ، مستقلا ليكون
مسؤولا عن أفعاله ويسبى لرفع التعارض بين مسؤوليته وعدم استقلاله بدعوى استقلاله
التعارض مع العقل والعقل .

فلو قلتُ لمن لا يتفق رأيه في هذه المسألة مع رأى ولا ينفع سمي كل منا منهما
أنتب نفسه في إقناع الآخر : لا بد أن يكون أحداً مخطئاً أى ضالاً عن الصواب غير
متعمد للضلالة ومعناه أن فهمه قاصر عن مبلغ الحقيقة على الرغم من عدم تقصيره في
السعى للوصول إليها ، والفروض أن كلاً منا لا يرتاب في حسن نية الآخر وعدم
تعصبه لرأيه معانينا للحق في جانب الرأى المقابل .

فاذا يكون جوابه لو قلت له ذلك ثم قلت ولا بد أن يكون ضلال أحداً هذا

بالإنسان مثل البيئة والتربية والعقلية الموروثة أو المكتسبة . والموقف الصحي والاقتصادى وغير
ذلك ولو اعترفوا بوجود الله وساطته على كل كائن في العالم لتسبوا تسيير الإنسان إليه والشيخ
محي الدين لم ينسبه إلى الله تفادياً عما توهمه من لزوم نسبة الظلم إليه مع نسبة الجبر والتسيير .

ثم إن مذهب الشيخ فضلاً عن بطلانه في حد ذاته لا يدفع الظلم الذى توهمه مع من توهموه
في معاقبة الجبور لكونه لا يرفع الجبورية عن الإنسان وإنما ينقله عن أن يكون تحت جبر الله إلى
أن يقع تحت جبر الطبيعة فيلزم أن يكون معذوراً أيضاً غير مسئول عن أفعاله على حسب استعداده
الذى ليس تغييره بيده فإن كان في معاقبة الله الإنسان على أفعاله التى يفعلها تحب جبره ظلم فعاقبته بإياه
على أفعاله التى يفعلها تحت جبر الطبيعة ظلم أيضاً لأن الجبورية إن استلزمت المعذورية فطابق الجبورية
كاف في ذلك من غير حاجة إلى اتحاد الجبر والمعاقب ، وتعام الرد على هذا المذهب في « تحت سلطان
القدر » .

الناسي من نقصان فهمه، من الله الذي قسم العقول والأفهام كما قسم الأرزاق، مفضلاً بمض الناس على بعض درجات، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء، فكأنه يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر على من يشاء يضل من يشاء بنقص في فهمه ويهدي من يشاء بزيادة فيه بل إن كان ضلال أحدنا عن الحق في المسألة المنازع فيها بيننا ناشئاً عن عفاده ومكابرته الراجعتين إلى ضعف في السجية التي جبل عليها والتي بسببها يشق عليه الاعتراف بالحق إذا ظهر على يد غيره مهما فهم الأمر، فذلك أيضاً من الله الذي قسم الأخلاق كما قسم العقول والأرزاق^(١).

فإنه تعالى إن لم يكن على مذهب الخضم مت دخلاً في مشيئة الإنسان التي يبنى عليها ما يفعله من الخير والشر وإنما كان تدخله بإعطائه صفة المشيئة القابلة للاستعمال في كلا الجانبين ثم لم يتدخل في استعمال هذه الصفة في الجانب العبد بل تركه إلى اختيار صاحبها، فهو بكونه قاسم العقول والأخلاق متدخل في توجيه اختياره البتة إلى الجانب الذي يشاؤه لأن إرادة الإنسان لا بد أن تكون تابعة لعقله أو أخلاقه. وعلى كلا التقديرين من كون منشأ ضلال أحدنا نحن المتنازعين في مسألة الجبر والقدر وكذا كل مسألة تتنازع فيها إما نقصاناً في إدراكه أو نقيصة في خُلقه، ينطبق عليه قوله تعالى « يضل من يشاء » كما ينطبق على معارضه في الرأي قوله « ويهدي من يشاء ».

فهذا هو البرهان العقلي الذي لا يقاوم ولا يجاب عنه والذي ينجاب به كل شك وكل شبهة عن مسألة كون الخير والشر كله من الله والآية التي فرغنا عن مناقشتها مع الخضم على الرغم من كونها لا تقبل النقاش وتنادى بالمذهب الحق أعنى قوله تعالى المكرر في القرآن في كثير من المناسبات كأنها ضربات على رؤوس المعارضين « يضل

[١] وما أصدق قول بشار :

طبعت على ما في غير محير هوأي ولو خير كنت المهذباً

من يشاء ويهتدى من يشاء » هي الدليل الشرعى لهذه المسألة مؤيدا للبرهان العقلى .
والحديث النبوى الذى رواه أبو الأسود الدؤلى عن عمران بن حصين وسبق ذكره قريبا ، يتضمن ثلاث فتاوى فى هذا الموضوع بل أربع جامعات لناحية الشرعية والعقلية أولاها لأبى الأسود التابى وثانيها لعمران بن حصين الصحابى وثالثها للنبي ورابعها لله عز وجل القائل ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقورها .
وفى الرابعة عبرة عظيمة لمن يخالفوننى فى المسألة تحت مضايقة غموضها الذى أنا معترف به ، ساعين أن لا يجهلوا منشأ الهداية والضلالة للإنسان إرادة الله سبحانه وتعالى بل نفس الإنسان المتمدنى والضال ، فأنا أقرؤ عليهم فتوى كتاب الله التى قرأها رسول الله فى آخر الحديث جامعةً للناحية العقلية والشرعية من المسألة ، أقرؤها عليهم وأسألهم : من سوى نفس الإنسان المتمدنى والضال فألهمها فجورها وتقورها ؟
فلو عددنا الآية من التشابهات - وهى تستحق هذا لعد استحقاقا ناشئا من غموض المسألة - لمنعتنا منه الآية نفسها حاكية للواقع وآية للتأويل فلم نستطع ، ثم نقرؤ ما بعد الآية : قد أفلح من زكها وقد خاب من دسها . وفيها مسؤولية الإنسان كما أن فيما قبلها مجبوريته المحبوبة إليه وسبحان الله جامع الأمرين فى كتابه المحكم وفى الواقع من حياة بنى آدم .

وأخر ما أقوله هنا أن العاقل المؤمن بوجود الله لا يتردد فى الحكم بأن كل كائن فى العالم وفيه أعمال الإنسان وإراداته المقترنة بتلك الأعمال إنما يكون تحت إرادة الله ، ولا يكون حكمه هذا مبنيًا فقط على نصوص الكتاب والسنة الباهرة بل الأمر كذلك أيضا عند مراجعة الحالة الروحية التى تقوده إلى أن يفعل فعلا أو يأتى بفعله ، مع الظروف المهيئة لتلك الحالة الروحية . ومن تردد فى هذا الحكم فهو إما مكابر أو ضعيف الرأى .

نعم يلزم من هذا أن يكون الإنسان في أفعاله مسيراً لا مختيراً وأن لا يكون مسؤولاً عن تبعات أعماله مع أن الإنسان يشمر من نفسه شعوراً بديهيها أنه مختار في أفعاله ويستلزم هذا الشعور كونه مسؤولاً عن أعماله عند الله وعند الناس بل عند نفسه أيضاً فهل هو مختار أو مضطر؟

والجواب أنه مختار ومضطر مما يختار بالنظر إلى المبادئ القريبة من أفعاله لكونه يفعل ما يفعله بإرادة منه ورغبة دون إكراه يتعارض مع إرادته فيُعدها أو يفسدها ، ومضطر بالنظر إلى المبادئ البعيدة وهي ما ذكرنا من الحالة الروحية التي تقوده إلى إرادة ما يفعله أو ينصرف عنه مع الظروف المهيئة لتلك الحالة ، لكن العبارة بالمبادئ البعيدة لكون المبادئ القريبة مبنية عليها دون العكس فالإنسان مضطر حقيقة لكنه في صورة مختار . فهذه هي الحقيقة الأولى التي لا ريب فيها والتي هي مستندة إلى إحاطة إرادة الله بكل كائن .

والحقيقة الثانية كون الإنسان مسؤولاً عن أعماله في الدنيا والآخرة وكونه مستحقاً لهذه المسؤولية لا في نظر الشرع فقط بل في نفس الأمر أيضاً وإلا لما عاقبنا الجناة في الدنيا ولرأينا مآقبتهم ظالماً ورأينا هذا الظلم أيضاً معذوراً فيه ظالماً كما أن الجناة الذين هم الظالمون الأولون معذورون .

فهاتان الحقيقتان أعنى وقوع كل واقع في العالم تحت إرادة الله وكون الإنسان مسؤولاً عن أفعاله ، اللتان كل منهما في نفسها لا يجوز لما قل أن يشك فيه ، نعتريهما معاً ونمتقدهما حقاً على الرغم مما يبدو بين الحقيقتين من التعارض . فلا يهمننا هذا التعارض بقدر ما تهمننا الحقيقتان أنفسهما ما دمنا نعتريهما حقيقتين لخلاصة مذهبنا التمسك بنفس الحقيقتين وترك ما نعجز عنه من تأليف البين ومعنى هذه الخلاصة استيقان ما يمكن استيقانه من هذه المسألة والكف عما بقي منها وتمذّر حله . أما الخصم

نخلاصة مذهبه إنكار الحقيقة الأولى تمسكا بتعارضها مع الحقيقة الثانية وادعاء لحل أصعب مسألة بطريقة بسيطة ، ومعنى هذه الخلاصة بساطة عقل الخصم الذي ينظر إلى المسألة كمسألة بسيطة ويظن أنه بهذا العقل يحل كل مسألة . ومن المعجب أن بعض علماء الغرب مثل « بوسسوئه » و « شارل بوردان » فهموا دقة هذه المسألة بل بلغوا أبعد مبلغ في فهمها ولم يفهمه المارضون من علماء الإسلام [راجع « تحت سلطان القدر » ص ٢٥٤] .

ونورد بعد الآن بعض نماذج من إكثار المؤلف البنيي ابن الوزير وإطالته الكلام من غير طائل مع التخليط قال ص ٢٣٢ :

« ومن ذلك شبهة الثلاثة الأطفال الذين قُرضوا أن أحدهم مات صغيراً فدخل الجنة وأحدهم كبر ووجد الله وعنده ودخل الجنة وأحدهم كبر وكفر ودخل النار فرأى الصغير منزلة الكبير فوقه في الجنة فقال يارب هلا بلغتني منزلة هذا فيقول الله تعالى إني علمت أنك لو كبرت كبرت ودخلت النار فيقول الذي في النار فهلا أمتني صغيراً . وهذه هي مسألة خلق الأشقاء ببعضها لسكران غيروا العبارة .

« والجواب أن هذا التقدير خطأ فاحش فإن العلة في إمارة الصغير ليس هي علم الله بأنه لو كبر كفر ولو كانت هذه هي العلة لأمات جميع الكفرة والأشقياء كلهم صفاراً بل لما خلقهم صفاراً حتى يميتهم فإن ترك خلقهم أولى من استدراك الفساد بموتهم بعد خلقهم . ولو كانت هذه هي العلة لصاحت الوحوش والطيور وجميع أنواع الدواب وقالت يارب هلا جعلتنا من بني آدم ولصاح المؤمنون كلهم وقالوا ربنا هلا عصمتنا وبلغتنا مراتب الأنبياء بل جعلتنا كلنا أنبياء يوحى إلى كل واحد منا ويمرر بنا إلى السماء وقالوا جميعاً هلا جعلتنا ملائكة كراماً ولقات الأنبياء هلا ساويت بيننا فإنه نص على أنه فضل بعض الرسل على بعض ولقات مثل ذلك للملائكة فإنه فضل بينهم .

ولو انفتح هذا الباب لاعترض تفضيل يوم الجمعة والعيد وليلة القدر ولم تكن هذه الأوقات المخصوصات أولى بذلك من غيرها ولاعترض تخصيص السماوات بأماكنها والأرض بسكانها ولاعترض تخصيص إيجاد العالم وكل فرد بمن فيه بوقت دون وقت وتخصيص جميع ما فيه بقدر دون قدر في جميع أفعال الله تعالى ومقادير الأعمال والأجساد والأرزاق والنعم والقوى والألوان والتقديم والتأخير والتقليل والتكثير ولما انتهى ذلك إلى حد ولا وقف على مقدار إلا والاعتراض فيه قائم والسؤال عليه وارد ولقالت القبايح هلا جعلتنا حسنا والنساء هلا جعلتنا رجالا وأمثال ذلك مما لا يحصى : وذلك مما يؤدي إلى عدم وجود شيء من الموجودات بل إلى استحالة وجود الممكنات من جميع المخلوقات لعدم رجحان وقت على وقت ومكان على مكان وقدر على قدر فيلحق القادر حينئذ بالماجز ويتمذر الاختيار على جميع المختارين وانتهينا إلى مسألة لا تنتهي لتعارض الدواعي المستدعية للوقف وترك جميع الأفعال وهذا خروج من المقول فإن العاطش الجيعان لو حضر عنده كيزان كثيرة ورغفان كثيرة وهو لا يأكل معتذرا بأن الدواعي إلى تخصيص كل كوز وكل رغيف تمارضت عليه حتى لم يتمكن من الأكل والشرب ودفع الضرر العظيم ، أمد من المجانين .

فقد قرأت كلامه الذي هو جدير بأن يعد مثال الإكثار والإطالة . أما تخليطه فهو أنك لا تستطيع الحكم بسهولة فيمن يعترض عليهم الرجل هل هم الأشاعرة أم ساداته المعتزلة؟ بل المتبادر منه الثاني مع أن مراده الاعتراض على إمام الأشاعرة الشيخ أبي الحسن الأشعري الذي وضع السؤال عن مواقف الإخوة الثلاثة المختلفين وأخفم به استأذه أبا على الجبائي شيخ المعتزلة القائل بوجوب الأصلح للعباد على الله وكان الأشعري يحضر درسه ثم انقطع عنه . والشيخ اليمان يمد السؤال عن مواقف هؤلاء الإخوة

الثلاثة المختلفين، من الوساوس مع أنه سؤال في غاية الاتجاه على القائلين بوجوب الأصلح على الله .

فالرجل يقول : « إن هذا التقدير خطأ فاحش فإن الملة في إمامة الصغير ليست هي علم الله بأنه لو كفر ولو كانت هذه هي الملة لأمانت جميع الكفرة والأشقياء وكلهم صغار الخ » وأنت تعلم أن تعليل إمامة الصغير بهذه وقع من شيخ المعتزلة عند الجواب على شيخ الأشاعرة في إحدى مرحلة من مراحل سؤاله، فإن كان في تقدير الملة خطأ فهو يرجع إلى الشيخ الحبيب ويمجّل إقامه .

ومع هذا يرد على الشيخ اليمان أنه إن كان محققا في تخطئة تقدير الملة لزم أن يكون صاحب موسى عليهما السلام الذي علمه الله من لدنه علما والذي قتل غلاما ثم علمه لما اعترض عليه موسى ، بأن أبويه كانا مؤمنين قتلته خشية أن يرهقهما طغيانا وكفرا وقد حكى في القرآن ، . . مخطئا في تعليله القتل ولزم أن يكون موسى بل القرآن أيضا قد قبل هذا التعليل الجدير بالتخطئة، من غير تكبير. إذ يرد على صاحب موسى الذي غل قتلته الغلام بهذه الملة كل ما أورده المؤلف اليمان وأطال فيه، على حكاية الإخوة الثلاثة.. فلوفرض أن سيدنا موسى اعترض على تعليل صاحبه بمثل ما اعترض الرجل على حكاية الأخوة فإذا كان يأتري جواب صاحبه قاتل الغلام في تبرئة نفسه من تبعة القتل ؟ .

فهذه مشكلة استحدثتها أقوال المؤلف اليمان ابن الوزير وقد قالها من غير شعور بالمشكلة المتولدة منها ولا سبيل إلى حلها للذين يحددون لله سبيل المعاملة مع عباده قياسا على معاملات الناس فيما بينهم ويحاولون تفسير قوله تعالى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » بتزيله إلى حضيض ذلك المقياس ومنهم هذا المؤلف . أما أنا فرأي في حل هذه المشكلة أن صاحب موسى عليهما السلام لو لم يقل عما فعله في صحبة موسى من الأفعال : « وما فعلته عن أمري » لكان مذكرا في تبرير قتل الغلام لا يبرره ، ومعنى هذا أن مثل هذا الفعل لمثل تلك الملة لا يجوز من الإنسان أو بأمر الإنسان

ويجوز من الله أو بأمر من الله الذي لا يسأل عما يفعل ولا يقبح منه شيء وكل ما يعبد
فالحكمة فيه .

ويقول المؤلف بعد كلامه المطول من خطأ التقدير في حكاية الإخوة الثلاثة :
« والجواب عن هذه الوسواس أن الله يختص برحمته من يشاء وأنه في ذلك الحكيم
الخبير البصير » وفيه أن هذا قول الأشاعرة لا قول المعتزلة . ثم يقول : « ومتى دعت
الحكمة إلى أحد الأمرين المستويين بادر جميع العقلاء إلى تخصيص أحدهما بمحودين غير
ملومين سواء كان ذلك التخصيص مسندا إلى مرجع خفي أم إلى الحكمة الأولى »
وفيه تخليط لأن القائمين بالحكمة الداعية إلى الفعل المتبوعة له كالمعتزلة لا يجوزون
تخصيص أحد الأمرين المستويين بالاختيار لأن ذلك التخصيص إن كان بمرجع لزم
خلاف المفروض أي لزم كون الأمرين المستويين غير مستويين وهو محال، وإن كان من
غير مرجع كان من غير حكمة داعية إليه . والذين يجيزون ترجيح أحد المتساويين من
غير مرجع هم الأشاعرة المجتنبون تعليل أفعاله تعالى بالدواعي وليس المؤلف منهم كما يفهم
من قوله « ومتى دعت الحكمة » بل هو من أشد أنصار التعليل المعتبرين بنفاته نفاة الحكمة،
والعمال يجب عليه أن لا يجيز الترجيح من غير مرجع لكن ابن الوزير وقع في التخليط
فكان في أول كلامه مع المعتزلة وفي آخره مع الأشاعرة .

ومن نماذج تخليطه مع الإطالة كلامه في مسألة أفعال العباد ردا على قول أهل
السنة بأنها مخلوقة لله تعالى فهو يقول مثلا : « لو كانت أفعالنا خلق الله تعالى لم يحرم
عائنا التشبه بخلق الله كما ورد الوعيد للمصورين التشبهين » وجوابه أنه ينسى قول أهل
السنة بأن الله تعالى خالق كل ما هو كائن من الخير والشر فلا ينافي وعيده على فعل
التصوير من العباد كونه خالق ذلك الفعل أيضا، فالمسألة تعود إلى النزاع في أن إرادة الله
تعالى تتعلق بفعل غيره أو لا تتعلق والمؤلف يخلط إحدى المسألتين بالأخرى .

ويقول « وكذلك قال الله تعالى بعد ذكر خلقه من الأجسام وتصويرها وسائر

ما لا يقدر العباد عليه من الأعراض : « هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه » وإنما يُعرف الخلق في اللغة لإيجاد الأجسام « وجوابه قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » وبينما كان القرآن ينادى بأن الله تعالى خلق العباد وما يملونه فكيف يخص ابن الوزير خلق الله بالأجسام وما لا يقدر عليه العباد من الأعراض وهل هذا إلا تفاضل عن هذه الآية التي سيتكلم فيها أيضا ، لكن الآية تقضى على ما ادعاه هنا من اختصاص خلق الله بالأجسام وتصويرها وسائر ما لا يقدر عليه العباد ، من غير انتظار لمعرفة ما سيتكلم فيها .

ويقول : « ويدل على ما ذكرته ما حكاه الله تعالى وذم الشيطان به من قوله « ولآمرهم فليفرّج خلق الله » فدل على أن التغيير الذي هو فعلهم ليس هو خلق الله تعالى بل منابر له « وجوابه أنه بمقدور كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى بأدلة العقلية والنقلية التي سبق تلخيصها فلا مانع من أن يحصل بفعلهم تغيير في خلق الله الأول بخلق ثان من الله أيضا غير مرضى ويكون الخلق الثاني من قبيل خلق الشر . والمسألة أيضا ترجع إلى النزاع في أن الله تعالى خالق ومريد كل كائن في العالم من الخير والشر ، وهذه المراجعات من المؤلف اليان في قوة المصادرة على المطلوب .

والآن نأتي كلامه في قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » المستغرق سبع صفحات من كتابه وفيه يبدو تخطيطه وإطالته من غير طائل ولو أفاد ما أراد أن يقوله في نقد الاستدلال بهذا النص في سبعة أسطر لكني . إذ خلاصة نقده أن ما في « وما تعملون » يحتمل أن تكون مصدرية وأن تكون موصولة وهو الراجح والاستدلال بالآية على أن الله خالق أفعال عباده لا يتم إلى على الاحتمال الرجوح في (ما) . فهذا جوابه عن هذه الآية التي كان الإمام الأعظم أبو حنيفة احتج بها على عمرو بن عبيد كبير مشايخ المعتزلة كما ذكره على القاري في شرح « الفقه الأكبر » والآن ننقل بعض ما كتبه المحيى بنفسه قال : ص ٣٤٨

« إذا تقرر هذا فلتكمل الفائدة بما بقي لهم من الأدلة التي يمكن أن يفتر بها أحد : فمن ذلك قول الخليل عليه السلام في مجادلة عبّاد الأصنام وذلك قوله تعالى « أتعبدون ما تفتحون والله خلقكم وما تعملون » وقد احتج بها أبو عبيد لهم وأنكر عليه ابن قتيبة كما ذكره في مشكل القرآن وكلاهما من أهل السنة وقال ابن كثير الشافعي في أول البداية والنهاية في قصة إبراهيم عليه السلام وسواء كان ما مصدرية أو بمعنى الذي فقتضى الكلام أنكم مخلوقون والأصنام مخلوقة فكيف عبادة مخلوق لمخلوق فأشار إلى مثال الخلاف ولم يتعرض لترجيح .

« واعلم أن من لم يتأمل هذا توم أن الآية من النصوص على خالق الأفعال ولذلك يستروح كثير من القائلين بذلك إليها ويستأنسون بها ولو أنصفوا ما استحلوا ذلك فإن القول في تفسير كتاب الله تعالى بغير علم حرام بالنص وفيه حديثان معروفان عن ابن عباس وجندب بن عبد الله ولا خلاف في أن الآية إجمالا واشتركا بالنظر إلى لفظة (ما تعملون) فإنها محتملة أن تكون بمعنى الذي تعملون كقوله تعالى في سورة يس « لياكلوا من ثمره وما عملته أيديهم » فجعل ما عملته أيديهم مأكولا وكل ما كول مخلوق لله وحده لا عمل للمبد فيه البتة ^(١) وقد سماه معمول لا أيديهم لمباشرتهم له . وأن تكون مصدرية بمعنى وعملكم . ولما كان ذلك كذلك لم يحل أن يُقَوَّل على الله تعالى إلا بوجه صحيح وإلا وجب الوقف وردُّ ذلك إلى الله لقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » لكن هنا وجوها ترجِّح أنها بمعنى الذي تعملون وهو الأصنام التي خلقها الله تعالى حجارة وعملوها أصناما فهي معمولة مصنوعة حقيقة وقد يسمى المعمول عملا مجازا وحقيقة عرفية ولا حاجة بنا إلى ذلك فكونها معمولة كاف في ذلك . « وأصل ذلك أن فعل المبد ينقسم إلى ما يكون لازما في محل القدرة مثل حركة

[١] فيه نظر ظاهر .

يد الصانع وإلى ما يتعدى إلى مخلوقات الله تعالى مثل تصوير الصانع الذى يبق أثره فى الحجارة وغيرها وهو الذى منع ثمامة المعتزلى والمطرفية أن يكون فعلا للعبد . فالآية تحتمل بالنظر إلى لفظها ثلاثة أشياء أحدها أنه تعالى خلق جميع أفعال العباد على العموم كما قال المخالف . الثانى أنه خلق الأصنام التى هى معمولات العباد ومصنوعاتهم لما فيها من أثر تصويرهم وتشكيلهم . الثالث أنه خلق الأصنام التى فيها عملهم وتصويرهم وعلى هذا الثالث يكون التقدير وما تعلمون فيه . والثانى من هذه الاحتمالات هو الراجح بوجوه .

ثم عدد وجوه الرجحان فى صفحات طويلة ومناسبات بعيدة وحاصلها بالنظر إلى ظاهرها أن الآية على الاحتمال الراجح فى تفسيرها إنما تقوم حجة فى كون معمولات العباد مخلوقة لله تعالى لكن النزاع بين المعتزلة وأهل السنة فى أفعال العباد وأعمالهم لافى معمولاتهم ومفعولاتهم ، فلا مانع من جهة هذه الآية لكون أعمالهم غير مخلوقة لله تعالى .

ونحن نقول الاحتمال الأول من الاحتمالات الثلاثة أى احتمال كون (ما) مصدرية لا يحتاج إلى تقدير ضمير والاحتمال الثانى يحتاج إلى تقدير ضمير منصوب يعود إلى ما وهو جائز . والاحتمال الثالث يحتاج إلى تقدير ضمير مجرور مع حرف الجر وهو غير جائز إلا إذا كان الموصول الذى يعود إليه الضمير مجرورا بمثل تلك الحرف فلا محل إذن للاحتمال الثالث . ولو جاز هذا الاحتمال كان أنفع لمنكرى كون الله هو خالق أعمال العباد لدلالته على أن الله خالقكم وما تعملون فيه الأصنام من الأحجار فتدل الآية على أن الله يخلق أحجار الأصنام لا الأصنام ولا عملها . ومع هذا فلم يستطع ابن الوزير ترجيح هذا الاحتمال الذى ذكره رغما لعدم جوازه ، ولا تصويره على وجه يستفيد منه لمذهبه حيث قال « الثالث أنه خلق الأصنام التى فيها عملهم وتصويرهم » ولم يقل خلق الحجارة التى فيها عملهم وتصويرهم . والسر فى ذلك أن صراحة الآية إن لم

تضطره إلى جعل المظوف على مفعول فعمل الخلق عبارة عن أعمال العباد كما هو مدلول كون (ما) مصدرية ، تضطره على الأقل إلى أن يجعله عبارة عن معمولاتهم وهي الأصنام لا الحجارة . فنطوق الآية على الاحتمال الراجح عنده في (ما) أن الله خلق معمولات العباد مثل الأصنام كما خلقهم أنفسهم ، ولا محل لأن يكون المراد من مخلوق الله في الآية الحجارة التي يصنعون منها الأصنام ، لكن الرجل المسكين الذي تولى الجواب عن دليل الإمام أبي حنيفة ضد مذهب المعتزلة لا يريد أن يتخلى عن الصورة الوحيدة التي يتوقف نجاحه في جوابه على التمسك بها وهي أن يستخرج من الآية أن الله خلق حجارة الأصنام لا الأصنام نفسها . وهذا على الرغم من أن الآية تنطق بعكس ما يريد أن يستخرجه ، وعلى الرغم من أن الرجل نفسه صرح عند تفسير كلا الاحتمالين الأخيرين اللاتيين لنجاحه بأن الله خلق الأصنام . والدليل على أنه لا يريد أن يتخلى عن استخراج ذلك المعنى الغافى لصراحة الآية ولتصريح الرجل نفسه قوله قبل تعداد الاحتمالات وهو يسمى لمنع احتمال المصدرية في (ما) : « لكن هنا وجوها ترجح أنها بمعنى الذي تعملون وهو الأصنام التي خلقها الله حجارة وعملوها أصناما » وهذا آية في التخليط والتشويش قصدا لعدم الاعتراف بالحق فهو يخاف صراحة الآية حتى على الاحتمال المختار عنده في (ما) فيضطر إلى أن يقول مرتين إن الله خلق الأصنام ومع هذا لا يتخلى عن المعنى الذي يرهق الآية عليه فيقول في تفسير (ما تعملون) : « الأصنام التي خلقها الله حجارة وعملوها أصناما » فيجعل الحجارة مخلوقة والأصنام معمولة مع أن المخلوق بالنظر إلى الآية هو الم معمول ، فجل همه التفريق بين الم معمول والمخلوق لأنه يعرف عدم إمكان الجواب عن الآية إذا كان معمول العباد بمينه مخلوق الله وهو كذلك رغم أنف الرجل لأن الآية تقول « والله خلقكم وما تعملون » ومعمولهم الأصنام لا الحجارة فهي أي الأصنام مخلوقات الله ومعمولاتهم .

فبعد أن تبين كون منطوق الآية على الاحتمال المختار عند المؤلف الجمان بن الوزير

في (ما) أن الله خلق معمولات العباد التي منها الأصنام كما خلقهم أنفسهم ، يثبت أنه خلق أعمالهم أيضا لأن خلق الله لمعاملات العباد مع كونها معمولاتهم لا معمولاته معناه أنه يتدخل في أعمالهم فيخلقها أيضا وإلا فلا سبيل لخلق وإيجاد معمولات غيره من غير تدخل في عمله . وبهذا التحقيق تكون نتيجة احتمالي المصدرية والوصولية في (ما) واحدة وهي أن الله تعالى خالق أعمال العباد ومعمولاتهم جميعا ^(١) وتكون مساعي المؤلف الطويلة والمريضة في إثبات كون (ما) موصولة لامصدرية ليتوسل به إلى نقض استدلال الإمام أبي حنيفة بالآية ضد مذهب المعتزلة ، أدراج الرياح ويكون معنى الآية النهائي أن الله هو المالك لأعمال العباد والفاعل لمعاملاتهم الحقيقي فهو الذي يجعلهم يفعلون ما فعلوا وبالتمبير الموافق للحديث النبوي ^(٢) أنه يستعملهم وإراداتهم في خلق أعمالهم ومعمولاتهم كما قال تعالى « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » وهذه الآية أصرح في خلق الأعمال إن كانت الآية السابقة محتملة لخلق الأعمال وخلق معمولات كما أن حديث « إن الله خالق كل صانع وصنعيته » أصرح فيه .

[١] لأن ما في قوله « وما تعملون إن كانت مصدرية فالله أن الله تعالى خالق أعمال عباده صراحة وخالق معمولاتهم استلزاما وإن كانت موصولة . فالله أن الله تعالى خالق معمولاتهم صراحة وخالق أعمالهم استلزاما . فالمؤلف الجني الذي رجح احتمال كون المعنى في قوله تعالى « والله خلقكم وما تعملون » والله خلقكم ومعمولاتكم كالأصنام التي تنحتونها ، لا أعمالكم ؟ فاعترف بكون الله خالق معمولاتهم فقط دون أعمالهم ، فتكون أعمالهم عنده حاصلة بإيجادهم أنفسهم وإن كانت معمولاتهم حاصلة بخلق الله وإيجاده ... هذا المؤلف غفل عن أن معمولاتهم لا تختلف عن أعمالهم في الخلق والإيجاد : فإن كان موجد معمولاتهم التي هي كالأصنام مثلاً هو الله يلزم أن يكون موجد أعمالهم أيضاً هو الله ولا يقال كيف يكون الله موجد أعمالهم وهي أعمالهم لا أعماله ، لأنني أقول وكيف يكون الله موجد معمولاتهم وخالقها وهي معمولاتهم لا معمولاته ؟ مع أن هذا المؤلف يعترف بأن الله خالق تلك معمولات .

[٢] « إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله النار » وتام الحديث في موطأ الإمام مالك .

قلت في « تحت سلطان القدر » ص ١٢٣ « أما قول ابن قيم الجوزية في « شفاء المليل » : « وقد ظن طائفة من الناس أن من هذا الباب قوله تعالى « فلم تقتلهم ولكن الله قتلهم ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى » وجعلوا ذلك من أدلتهم ضد القدرية ولم يفهموا مراد الآية وليست من هذا الباب فإن هذا خطاب لهم في وقعة بدر حيث أنزل الله سبحانه وتعالى ملائكة فقتلوا أعداءه فلم ينفرد المسلمون بقتلهم بل قتلهم الملائكة وأما رميه صلى الله عليه وسلم كان هو الحذف ^(١) والإلقاء وأما إيصال ما رمى به إلى وجوه العدو مع البعد وإيصال ذلك إلى وجوه جسيمهم فلم يكن من فعله ولكنه من فعل الله وحده فالرمي يراد به الحذف ^(١) والإيصال فأثبت له الحذف ^(١) بقوله إذ رميت ونفى عنه الإيصال بقوله وما رميت ... فأخرج الآية عن سياقها ، لأنه تعالى لم يقل ما انفردتم بقتلهم ولكن كان لكم فيه شركاء من الملائكة بل قال « فلم تقتلهم ولكن الله قتلهم » ولا ينفيه إزال الملائكة لقتالهم لأن الذين قتلهم الملائكة لم يقتلهم أيضا ولكن الله قتلهم وهو الذي يتوفى الأنفس حين موتها . وتفريقه بين الرامي والموصل مع أن العادة أن يكون الموصل هو الذي كان منه الرمي ، تحكم . فلأن يكون الرمي والإصابة من الله أولى من أن يكون الرمي من النبي صلى الله عليه وسلم منحرفا غير مصيب ثم يكون الله موصل ما رماه ومحوله إلى مراميه ، والله تعالى يقول « ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى » لأنتم رميت والله أوصل .

وهنا أضيف إليه قولي : إن هناك ثلاث مراحل المرحلة الأولى الرمي والثانية الإيصال إلى الأعداء والمرحلة الأخيرة القتل . إذ يمكن أن يكون رمى بلا إيصال وإيصال بدون قتل فالله تعالى لما نص في الجملة الأولى على أن القتل منه بقى احتمال كون الإيصال والرمي من النبي وأصحابه ثم زاد في بيان الحقيقة التي ربما تخفى علينا فنص في الجملة

[١] بمعنى الحذف .

الثانية على كون الرمي الذي هو أولى المراحل من الله وفهم منه بالأولى كون مرحلة الإيصال أيضا منه ولو كان مراده من الجملة الثانية بيان حال المرحلة الثانية لما تخطاها إلى الرمي الذي هو المرحلة الأولى قائلا « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » وهو أبلغ من احصاء المراحل بتمامها .

وفي قوله « إذ رميت » بعد « ما رميت » إشارة إلى نفي احتمال إرادة المعنى المجازي أو المبالغة في نفي الرمي عن الرسول وإسناده إلى نفسه ، فلا محل لأن يتوهم متوهم من أنصار المعتزلة أن المراد من رمى الله عبارة عن إقدار نبيه على الرمي أى خلقه صاحب القدرة والإرادة لما يريد ويقدر عليه ، بل المراد رمى الله الحقيقي المستتر في رمي النبي ففيه رد على المعتزلة . فإن قيل ان رمى الله الحقيقي في رمي نبيه يرجع إلى وحدة الوجود أعنى مذهب الاتحاديين من الصوفية الذى لا تقول به . أقول ليس مرجع رمي الله في رمي نبيه ذلك المذهب الاتحادى وإنما مرجعه غموض مسألة الجبر والقدر من حيث ان الإنسان على الرغم من كونه فاعلا مختارا في فعله لا يفعل إلا ما أراد الله أن يفعله هو أى الإنسان ولا يختار إلا ما أراد الله أن يختاره هو أى الإنسان ، فلا إنسان فعله كما يقتضيه قوله تعالى « إذ رميت » ويقتضى هذا أيضا كون الآية غير منطبقة على مذهب الاتحاديين ، فلا إنسان فعله واختياره ومع هذا فالحكم في فعله واختياره هو الله كأنه الفاعل لا الإنسان وإنما هو محل الفعل أو انه الفاعل الحقيقي والإنسان هو الفاعل الظاهري . ولذا قال « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » فهذه الآية أحسن ممثل لنفوذ خلق الله في فعل الإنسان وعظمة القدرة والبداعة في أن حاكية الله في فعل الإنسان لا تجعل محكومها مكرها ولا تفسد اختياره كما لو كان الحاكم غير الله لكون هذا الحاكية لا تتعارض مع إرادة الإنسان واختياره ، فهو يفعل ما يفعله باختياره ورغبته الخالصة مع كون الله تعالى هو المتصرف في فعله واختياره من حيث لا يشعر به هو .

بقى احتمال أن يقول قائل معترضا على الاستدلال بهذه الآية على مذهب خلق الأعمال : إنها حاكية لمعجزة وقعت في غزوة بدر كما روى أن أبطال بدر لما انصرفوا من المعركة غالبين أقبلوا يتفاخرون ويقولون قتلنا وأسرت وفعلنا وتركنا فزنا . وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين طلعت قريش من العقنقل قال « هذه قريش جاءت بخيلائها وغرها يكذبون رسولك ، اللهم إني أسألك ما وعدتني » فأتاه جبريل فقال خذ قبضة من تراب فارمهم بها . فلما التقى الجمعان قال لعلي رضي الله عنه أعطني قبضة من حصباء الوادي فرمى بها في وجوههم وقال « شأهت الوجوه » فلم يبق مشرك إلا سُئل بميئيه وانهزموا وذلك قول الله تعالى بطريق تلوين الخطاب : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » والمعنى كما في تفسير العلامة أبي السعود ما فعلت أنت بهذه الرمية المستتبعة لهذه الآثار العظيمة حقيقة حين فعلتها صورة وإلا لكان من جنس آثار الأفاعيل البشرية ولكن الله فعلها حين باشرتها لا على نهج عادته تعالى في خلق أفعال العباد بل على وجه غير معتاد ولذلك أثرت هذا التأثير الخارج عن طوق البشر .

والجواب نعم هذه الآية حاكية لمعجزة وقعت في غزوة بدر وفاق فعل الرمي في مفعوله سائر الأفعال البشرية المادية . إلا أنه لم يختلف عن نوع تلك الأفعال التي يفعلها البشر حيث كان الفعل عبارة عن رمي النبي صلى الله عليه وسلم نحو المشركين بقبضة من حصباء الوادي ، وقد صدقه الله تعالى بقوله « إذ رميت » . وهكذا يكون كل فعل من أفعال العباد التي يخلقها الله فيهم ، في الظاهر منهم وفي الحقيقة من الله . أما الفرق الذي يختص بمفعول هذا الفعل النبوي والذي أصبح به الفعل معجزة وامتاز بأن يقول الله تعالى عنه « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » فهو لا يدل على أن الله خالق هذا الفعل فقط دون سائر أفعاله صلى الله عليه وسلم ودون سائر أفعال العباد . وإنما يدل هذا النموذج الخاص من الفعل الذي يظهر فيه خلق الله جلليا مع كونه من

نوع تلك الأفعال الصادرة من العباد ، على أن سائر الأفعال أيضاً واقعة بمخلق الله تعالى . فكما أنه تعالى قال في هذا الفعل الخاص المتميز بفعوله على الأفعال « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » قال في تلك الأفعال المادية « والله خلقكم وما تعملون » . ومحسن أن أقبل هنا ما قلته في « تحت سلطان القدر » في آخر الكلام على قوله تعالى « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » :

« ولا يجوز أن يُظن مثلاً أن الله رمى مارماه رسوله ولم يرم مارماه أعداؤه تجاهه ، ولا محل لأن يفرض أن الله تعالى يتدخل في بعض المحاربات أو في بعض الشئون دون الأخرى ، بل الله رأى مارماه حبيبه ليصيب به الرمي ورأى مارماه أعداؤه لئلا يصيب . فهو يرى ما هو مطلوب الإصابة ليصيب ويرى ما هو مطلوب عدمها ليحيد ، إذ لورماه صاحبه لاحتمل أن يصيب كرمية من غير رام^(١) وجملة القول أنه يتدخل في فعل أحد ليطمه كما يتدخل في فعل آخر ليحبطه ، وكل ما حصل وما لم يحصل وما حسن حصوله وما لم يحسن فهو منه ، ألم تؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى ؟

[١] إلا أنه ذكر القسم الأول في الآية لفرقه وخطورته وترك الآخر .

أدلة أخرى لإثبات الواجب

ومن أوضح أدلة وجود الله تعالى الإدراك الذى يمجده كل إنسان فى نفسه . وقد كنّا استدللنا فى مبحث دليل العلة الثائية بآثار الإدراك المشهودة فى نظام الكائنات، على وجود مدير يدبره بهلمه وحكمته . فها نحن وجدنا الإدراك نفسه بين أجزاء الكائنات أعنى إدراك الإنسان . وإن شئت فقل قد كنّا نجد عند النظر فى الكائنات مطابقات معقولة والآن وجدنا العقل نفسه . فالعقل الذى يفهم وجود نفسه من كونه يدرك - كما قال « ديكارت » - والذى يفهم من عدم علمه بكيفية إدراكه كما نفقنا إليه فيما سبق أيضا ، وجود من جملة يدرك، ويفهم ذلك أيضا من عدم وجود المناسبة بين حركات أدمغتنا وبين أي إدراك معين كما لفت إليه ما لبرانش فى مشكلة صلة النفس بالبدن^(١) ... فالعقل المفكر يمد الله فى أول مرحلة التفكير لأن هذا العقل وهذا الإدراك لا يأتى الإنسان من الطبيعة غير المدركة بل غير الموجودة أيضا كما سبق بيانه ، ولا من نفسه لأنه لا يدرك كيف يدرك ، ولأنى لو كنت الذى أعطانى العقل والفهم لاستطعت أن أزيد فيهما ما أشاء وجعلتني أعقل الناس مع أنى لست بقادر عليه . ولعل هذا إيضاح ما سبق من قول « ديكارت » : « إن مبدأ « أدرك فأنا إذن موجود » حقيقة بديهية وهذه الحقيقة لا تهبط فى أى زمان إلى ساحة الذاكرة ولا تزال غير فاقدة لبدايتها حتى تصل إلى الله » .

[١] قال : « ما دمنا لا نرى بوضوح وجود مناسبة بين حركات أدمغتنا وبين أى إدراك فلانى فلا مندوحة لنا من مراجعة قدرة غير مصادفة فى ذينك الموجودين وهى إرادة الله . فهو الذى أراد أن يكون لنا إدراكات معينة عند وقوع حركات وتبهجات معينة واهتزازات روحية معينة فى أدمغتنا ، كما أنه الذى يحرك أرواح الحيوان ويعلم لإجراء تلك الحركات من الأدمغة إلى الأعصاب ومن الأعصاب إلى الضلات ويقدر عليه . مطالب ومذاهب ص ١٧٦ .

وقال « كوزين » : « كل معرفة حقيقة فهي معرفة الله وكل شهود حقيقة فهو يتضمن شهود الله مبهما وبواسطة . فالعلم إلهي بالطبع والدين ذاتي للعقل » أى داخل فى ماهية العقل .

والماديون الذين يقولون بأن الإدراك والتعقل أثر تشكل الدماغ ولا عقل ولا مدرك غيره لم يفكروا فى أن التعقل لا يكون أثر الدماغ المادى غير للعاقل وإنما الدماغ آلة الإدراك والتعقل والعاقل المدرك غيرهُ وهو الروح وقد مثلوها أى الدماغ والروح بالبيان والمازف الفنان . وأيضاً لو كان الأمر كما قال الماديون لما أمكن تعيين الحق والباطل فى الأفكار فكيف يرى غير الماديين إذا كان الإدراك أثر تشكل الدماغ أن الإدراك ليس بأثر تشكل الدماغ ؟ فيكون مقتضى تشكيلات أدمغتهم أن لا يكون الإدراك مقتضى تشكيلات الأدمغة ولا يبقى مدار الترجيح لأفكار الماديين على أفكار غيرهم إلا كون تشكل أدمغتهم مخالفاً لتشكيل أدمغة الآخرين .

وهناك شعور الإنسان بنفسه وشخصيته الواحدة مع كثرة العناصر التى يتشكل منها الدماغ ، فالتضاد الموجود بين وحدة كل إنسان يعبر عن نفسه (بأنا) وبين كثرة عناصر الدماغ ينزل جعل الشعور الشخصى خاصة للدماغ بمنزلة اللاشئ . والذين لا يقبلون العقل والنفس غير الدماغ وحركته الميكانيكية يقال لهم أين رأيتم آلة ميكانيكية كالساعة مثلاً تشمر بنفسها وأنانيتها؟ ثم إن هذه النفس الإنسانية غير متبدلة ما دام الإنسان حياً ، فى حين أن الدماغ يتبدل يوماً عن يوم ويتجدد بتجدد أجزاء البدن حتى يصير دماغاً غير الدماغ الأول .

وقال أحد علماء الترك الأعلام^(١) فى مقالة منشورة فى مجلة دينية كانت تصدر بالإستانة : « كثير من الناس يلقبى عليهم الشعور بالشعور به ، فلو كان الشعور عبارة

[١] وأظنه مترجم « مطالب ومذاهب » وإن كان لم يوقع على مقاله .

عن الانطباعات والارتسامات الحركية في الدماغ لكانت زجاجات « الفطوغراف » واسطوانات « الغراموفون » ذوات شعور تبصر وتسمع . ولو ارتقى العلم أكثر مما كان اليوم بدرجات كما قال الفيلسوف الفرنسي « رابيه » : وشوهد بفضل أدوات جديدة دماغ إنسان نائم وتفرّج عليه إلى أعماق نقاطه كما يتفرّج داخل إحدى المصانع فقد يمكن أن يدرس جميع حركاته بل وإن يماين دؤوبه واشتغاله مثل الرحي ولكن لا يمكن أصلا أن يُرى ما يشمر به وما يحلم به وأن يُتوصل إلى شعوره، لأن شعوره في نفسه وشعوره المتفرّج المستعرض في نفسه هو، اللهم إلا أن يكتشف نقطة التلاقى بين الروحين .

* * *

ومن أوضح أدلة وجود الله صفة الإرادة الموجودة في الحيوان لا سيما الإنسان . فكما أن العلم والإدراك والشعور في الإنسان لا مناسبة للطبيعة أو المادة العمياء الصماء بهما البعيدة عن مثل تلك الصفات الشريفة المعنوية ، فكذلك لا مناسبة أصلا بين المادة الهامدة العاطلة وبين صفة الإرادة الحية ولا بين المادة المتحركة بالحركات الميكانيكية وبين الحركات الإرادية فالماديون والطبيعويون الذين يتصورون الدنيا وما فيها على شكل ما كينات تعينت حركاتها وتحدت ككل ما كينة تتحرك إلى جهة محددة له، ماذا عساهم بقولون في إرادة الإنسان بل الحيوان مطلقا التي لا عمل لها بين ما كينات العالم ، لاستقلالها بحركاتها وعدم وجوب اتباعهم لنواميس الماكينات ، فهل رأيتم أو سمعتم ما كينة تتحرك بإرادة من نفسها وتسكن بإرادة من نفسها ولا يكون حد لحركاتها وسكناتها؟ فهي تعمل خارجة عن حدود قوانين الجاذبة والدافعة . فالعالم الرياضي يحسب أدوار النجوم السيارة بصحة ولا يمكنه أن يحدد حركات أجنحة ذبابة حبست في حجرة . ومن هذا الفارق العظيم ترى العلماء المخترعين والصنّاع البارعين يصنعون أكبر باخرة وأنفمها مثل « نور مندى » و « كوين ماري » ولا يقدرون على صنع مميككة، ويصنعون « جراف جبليين » ولا يصنعون عصفورة .

وكان الملاحدة الماديون والطبيعيون يقولون في بعض تاراتهم المضطربة أن سفينة العالم تمشي على قوانين وأنظمة لا تتغير فابنا ولا بهذا العالم المنظم من حاجة إلى وجود الله مادام لا يُظهر إرادته بتغيير تلك القوانين .. فيتخذون نظام العالم الذي أقمناه دليلا على وجود الله ، ذريعة إلى الاستغناء عن وجوده . وكان العلماء الإلهيون يردون عليهم قائلين بأننا لا ندعوكم إلى الاعتراف بوجود إله يعمل جزافا على غير نظام ، ولكنى أقول لهم هنا إنكم كنتم تطالبوننا بإراءة علامة من علامات إرادة الله الدالة على وجوده تجاه سفينة العالم الجارية على نظامها فما كم الإرادة بعينها . وهى إرادة الإنسان وسط هذا النظام الهادى التى تعمل كما تشاء وتكاد تُخرق السفينة لتفرق أهلها ، كما قالت الملائكة لما أراد الله خلق الإنسان: « أجمعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء » وقد قال الله تعالى فى جوابهم : « إنى أعلم ما لا تعلمون » فمن أهم أسباب خلق الله التى يعلمها هو أنماى الإنسان الدليل الحلى على وجوده لأنه خلقه على صورته كما ورد فى الحديث النبوى أى على صفته وأعطاه صورة من إرادته وصفة الإرادة يمتاز بها الإنسان حتى على الملائكة ولهذا جعله الله خليفة فى أرضه ولهذا أيضا كان أول واجب صاحب العقل السليم أن يعترف بوجود الله عقب شعوره بنفسه إذ لا يوجد شئ فى العالم أدل على وجود الله من الإنسان

ولا يعترض على بآنى ألقت كتابا قبل أكثر من عشر سنين انتهيت فيه إلى أن الإنسان مسير لاغير فكيف أستدل اليوم على وجود الله بإرادة الإنسان بل أعتبرها من أوضح أدلته، وهل لا يكون هذا مناقضا للفكرة التى اخترتها ودافعت عنها فى كتابى السابق؟ وذلك لأننى لم أنف فيه إرادة الإنسان وإنما أثبت أن إرادته مسيرة بإرادة الله وفى هذا الكتاب أقول إن إرادة الإنسان من أجل أدلة وجود الله فهل يتنافيه كون الإنسان مسيرا فى إرادته بإرادة الله أم يلائمه كل الملائمة؟ أجل لو كنت قائلًا كما يقول الماديون بأن الإنسان مسير من قبل الطبيعة لكان هذا نفيا لإرادة الإنسان لأن تسليط الطبيعة

التي لا إرادة لها على الإنسان يُعَدُّ إرادته ويجعله آلة ميكانيكية بحته ، ولا كذلك سلطان إرادة الله على إرادة الإنسان ، فالفرق مهم بين أن تكون فيما وراء إرادة الإنسان قوة تسيِّرُها ليست من جنس الإرادة وبين أن تكون فيما وراءها إرادة أخرى أعلى منها تديرها كإرادة . وإرادة الإنسان من حيث أنها إرادة تدل على تلك الأخرى ولا تدل على وجود قوة فيما وراءها ليست من جنس الإرادة ، إذ الإرادة لا تأتي الإنسان إلا من ذى إرادة . فالتسيير بالصورة الأولى يبطل إرادة الإنسان ويتناقى التجربة التي تشهد بوجود الإرادة فيه بداهة لكون الفرق ظاهراً بين حركة الارتعاش من اليد وحركة البطش ، والتسيير بالصورة الثانية لا يبطل إرادة الإنسان ولا يتناقى شهادة التجربة . وهكذا ينبغي أن يفهم هذا المقام .

دليل الفيلسوف « كانت » على وجود الله

قد سبق في الفصل الأول من فصول الباب الأول الأربعة لهذا الكتاب ذكر الدلائل المعروف بين علمائنا لإثبات وجود الله تحت عنوان « إثبات الواجب » وسبق هناك اعتراضات الفيلسوف « كانت » عليه وردودنا عليها ؛ وسبق في الفصل الرابع دليل^١ أن لهذا المطلب مسمى بدليل العلة الغائية أو دليل نظام العالم واعتراض^٢ « كانت » عليه أيضاً المزيج بشئ من التقدير .

وكان كثير من الفلاسفة الغربيين يستدلون على وجود الله من وحدة الطبيعة المالية فيعتبرونه نفس العالم التي تدبره - رغم الكثرة الهائلة والتنوع الزائد والاستقلال الظاهري لأجزائه الكبيرة - في انتظام كانتظام الشخص الواحد ، فلو لا الله كان العالم أشتاتاً متنافرة وسادت فيه الفوضى . فوقف الله من العالم موقف الروح من بدن

الإنسان التي تجعله في كثرة أعضائه وأجزاء أعضائه موجوداً واحداً لا يقبل الانقسام ولا يتغير على مر الأعوام .

والإنسان يعبر عن هذا الوجود « بأنا » ويعمل جميع أعماله تحت إرادته وهو صاحب الإدراك الذي امتاز به الإنسان وجعل الفيلسوف « ديكارت » يقول : « أدرك فأنا إذن موجود » والإدراك يتمدد في الإنسان ويتمدد المدرك (بالفتح) لكن المدرك (بالكسر) واحد دائماً .

وكما أن هذا الواحد الموجود في كل إنسان يرثى ما فيه من أنواع الكثرة إلى الوحدة فيجعله كائناً واحداً ويفهم وجوده فيه من هذه الوحدة المكتسبة منه ، كذلك ما نرى في هذه الكائنات التي لا حد لسمتها ولا عد لكثرتها من إدارة واحدة تجمعها ونظام واحد تتبعه ، كدولة واحدة معظمة ؛ يدل على أن للعالم نفساً تدبره كنفس الإنسان وهو الله ^(١) .

ونحن المسلمين مع عدم موافقة هؤلاء الفلاسفة على كون موقف الله من العالم موقف الروح من بدن الإنسان لإيهامه الحلول ولما أن نفس الإنسان لم تخلق الإنسان كما خلق الله العالم ... مع هذا يعجبنا استنتاج وجود الله من وحدة الإدراك والإرادة المهيمنة على العالم كاستنتاج وجود الروح في الإنسان من وحدة الإدراك والإرادة المهيمنتين على حركاته .. يعجبنا هذا الاستنتاج ويمكننا أن نرجعه إلى دليل نظام العالم . لكن الفيلسوف « كانت » لا يعترف بهذا الاستنتاج المعقول أيضاً لا في العالم قياساً على الإنسان ولا في الإنسان المقيس عليه ، مدعياً عدم صحة الانتقال من وجود الإدراك في الإنسان إلى وجود الروح صاحبة الإدراك وقائلاً إن الإدراك الموجود

[١] وهذا المذهب الفلسفي ليس بأعجب من مذهب وحدة الوجود التصوفي .

في الذهن إنما يدل على وجود المدرك في الذهن ولا يدل على وجوده في الخارج ونفس الأمر . وقد سبق الكلام منا على هذه المسألة في (ص ٣٧٠ - ٣٧٤ جزء ثان)

وعندي أن هذا الانتقاد خطأ فاحش من « كانت » لم ينتبه له مكبروه كما نقله عنه « بول ثانه » في « مطالب ومذاهب » منوهاً له من غير تعليق عليه . وأصل الخطأ في عدم فهمهم أن كون الإدراك موجوداً ذهنياً لا يضمنه من أن يكون موجوداً في نفس الأمر أيضاً أى حقيقة واقعة ، بل إن كلامنا في الإدراك الواقع فعلاً وكون هذا الإدراك في الذهن ناشئ من أن الحل اللائق بالإدراك الواقع فعلاً هو الذهن لا من عدم كونه موجوداً عينياً ، فهو موجود ذهني وعيني معاً ولا جرم أن وجود هذا الإدراك يستلزم وجود المدرك أيضاً وجوداً عينياً وفي محله اللائق به وهو خارج الذهن ، إذ الإدراك الواقع لا يكون فعل المدرك الذي يوجد في الذهن ولا وجود له في الخارج .

والانتقاد المذكور من الفيلسوف « كانت » يؤدي إلى الشك في وجود نفسه المستنتج من وحدة الإدراك السائدة فيه كما يؤدي إلى الشك في وجود الله المستنتج من وحدة الإدراك السائدة في الإنسان وفي الكائنات . والمائل معذور إن لم يقبل الانتقاد ممن يشك في وجود نفسه لاسيما إذا كان مخطئاً في انتقاده كما عرفت .

وإني لا أستند في رد انتقاد « كانت » إلى ما شاع عند الناس من البحوث النفسية الجارية في الغرب التي كثيراً ما اتخذها الأستاذ فريد وجدي في « مجلة الأزهر » سنداً ضد الماديين ، وإعلاء أستند إلى فساد ذلك الانتقاد في نفسه فساداً دقيقاً يتم على غفلة الفيلسوف الكبير الكبيرة ومكبريه .

وعلى الرغم من نقد « كانت » لفلسفة نفس العالم ونفس الإنسان ، يقول الفيلسوف « شيللنغ » من تلامذة مدرسته : « وحدة الطبيعة وترقياتها إنما تفهم بنفس العالم

أعنى بمبدأ أصلي ناظم للكائنات ، ونحن ندرك نفس العالم هذه ، هذا المطلق الجامع للنفس والعين ببداهة عقلية أعمق من بداهة أنفسنا .

والآن نشرع في تقرير دليل « كانت » الذى اختاره لإثبات وجود الله بعد نقد الأدلة التى اختارها غيره لإثبات هذا المطلب - وفيها أدلة علمائنا العقلية النظرية - ثم نلفت إلى محل الضعف في اختياره كما لفتنا إلى محل الخطأ في انتقاده :

إن الفيلسوف « كانت » الذى ذكرنا عنه أشياء كثيرة واعترض على جميع الأدلة العقلية النظرية المنصوبة لإثبات وجود الله ، اختار لهذا المطلب دليلاً وسماه دليل العقل العملى أى الوجدان أو دليل الأخلاق فنفى العلم بوجود الله وأثبت الإيمان به وببني هذا الإيمان على أسباب أخلاقية وعلى تيقن أنه لا يمكن إثبات نقيضه^(١) وقال إن هذا

[١] يريد أن الله تعالى كما لا يمكن إثبات وجوده إثباتاً علمياً تجريبياً لا يمكن إثبات عدم وجوده أيضاً إثباتاً علمياً وعدم الامكان هذا معلوم علم اليقين . فيفترق « كانت » بهذا عن الملاحدة النافين لوجود الله علمياً ويجعل مسألة وجوده خطأ من الاستناد إلى العلم بهذا القدر أعنى أن العلم لا ينفى لتقرير التجربة أن تعتمد إليه نفياً وإثباتاً وتمتاز هذه المسألة عما لم تثبت بالتجربة بعد مع إمكان تطبيقها عليه فكان بعض المذنبين يتوقف في الاعتراف به وينتظر التجربة لتقول قولها فيه ولو بعد حين . لكن مسألة وجود الله التى لم تقل التجربة قولها فيها على رأى « كانت » ولا إمكان عندنا لأن قوله أبداً في هذه النشأة كما شاء الفيلسوف ، يلزم أن تبقى أبدياً في نظر العلم غير ثابت الوجود والعدم وعدم إمكان إثبات نقيضه إنما يكون دليلاً على إمكان وجوده لا على ثبوت وجوده وليس هو بكاف طبعاً .

فكان اللائق إذن بالعقل بل الواجب أن يحتكم إلى عقله الذى هو أشرف ميراث الإنسان وأحق هدائه وأن ينعن لحكمه . ولكن أتى ذلك لهواة التجربة أسارى العلم الحديث؟ وعقولهم أيضاً محتاجة إلى الإثبات لأن مسألة وجود العقل كسألة وجود الله لا تصل إليها التجربة والملاحظة وإنما يستدل على وجوده من طريق عقلى استدلالاً بالأثر على المؤثر مثل الاستدلال على وجود الله بآثاره . وهذا الاستدلال لا يفيد اليقين العلمى في وجود عقولهم كما لا يفيد في مسألة وجود الله . وهذا موقف يُرثى له .

الإيمان كثيرا ما يكون أقوى من العلم^(١) ومع هذا فليس في هذا الإيمان إيقان علمي مثل ما كان في إيمان المؤمن المستدل بالأدلة العقلية التامة عند غير « كانت » من العلماء .

وبيان دليل « كانت » أن تصور الأخلاق لا ينفك من تصور السعادة لأن قانون الأخلاق يتلخص في هذه الجملة : « إعمل ما يملك أهلا للسعادة » وباجتماع الأخلاق والسعادة يتحقق الخير الأعلى . إلا أن العمل بما يملكنا أهلا للسعادة وإن كانت في أيدينا فليس في أيدينا حصول السعادة وترتيبها على عملنا لكونها مربوطة بالطبيعة الخارجية وبارادات أناس غيرنا ، لكن يلزم في نظر الإنسان الذي لا يعتبر قانون الأخلاق وهما من الأوهام أن يتحقق الخير الأعلى فتجتمع الفضيلة والسعادة وترتب الثانية على الأولى ، فيلزم لهذا أن توجد إرادة فوق الطبيعة والبشر وهي إرادة الله فيستدل بتوقف تحقق الخير الأعلى على وجود الوجود الأعلى ، ولولا الله ما استند قانون الأخلاق إلى أساس متين . فتكون خلاصة الدليل مبنية على حاجة الإنسان في الاحتفاظ بأخلاقه إلى وجود الله حتى يكون هو الذي يده مكافأته عليها حيث لا مكافئ ، وهذا ما لا يزال يقوله أنصار الدين من أنه لا أخلاق مموّلا عليها من غير دين .

ولكن لا يلزم أن يكون الله موجودا بمجرد أن الإنسان في حاجة إلى وجوده ، لاسباب وأن المحتاجين إلى وجوده أصحاب الفضيلة والأخلاق لا كل إنسان وإن كانوا هم صفوة بني نوعهم وإن كان في علاقتهم الخاصة بالدين وبمقيدة وجود الله الفخر كل الفخر للدين وفي تثبيت هذه العلاقة الحسن كل الحسن لدليل « كانت » . ومع كل هذا ففي الإمكان وفي وسع الإنسان أن يتنزع عن الفضائل ويعترف ما يشتهي وما يتأق له

[١] وبهذا يثبت « كانت » تأثر فلسفته من النصرانية كما وقع في فلسفة الفرون الوسطى ، وقد كان « ديكارت » صححها وأعاد إلى العقل حقوقه وكرامته .

فيستغنى عن وجود الله كما هو الحال لكثيرين من الناس وفيهم أكثر الذين بأيديهم
أزمة الحل والعقد والنقض والابرام في الدنيا لاسيما في هذا الزمان الذي يقال عنه عصر
الرقى والمدن ، ولا يختلف عنهم موقف الذين يظهرون بمظاهر أنصار الأخلاق ودعاتها
من غير اعتراف بوجود الله اعترافا علميا بمعنى أن كونه موجودا حقيقة من الحقائق
ثابتة بالبرهان ، وإنما يكون اعترافهم بوجوده من قبيل الخضوع لضرورة اجتماعية
هي المحافظة على الأخلاق كما هو المطلوب من دليل « كانت » الذي خلاصته إن كانت
الأخلاق فضيلة تجعل صاحبها أهلا للسعادة فلا بد من وجود الله ليكون ضمانا لأصحاب
الأخلاق أن ينالوا السعادة عاجلا أو آجلا ولذا سماء دليلا علميا لكونه ربط الأخلاق
بعمقيدة الإيمان بالله وربط الإيمان بالله بقانون الأخلاق . والمعروف عند أهل العلم أن
الدليل يكون عبارة عما يفيد العلم ويوصل إلى الحقيقة لا ما يصور حاجة أو يؤيد فضيلة
أو يتضمن مصلحة ، مهما كانت مصلحة عظيمة ولا يُقنع المؤمن المخلص أن يعتقد
وجود الله لا لكونه موجودا في الواقع بل لكونه مصلحته ومصلحة الدنيا كلها
في وجوده . نعم إن الفيلسوف صاحب هذا الدليل يستخرج من احتياج صلاح
المجتمع إلى وجود الله دليلا على كونه موجودا في الواقع ويؤمن بوجوده حقيقة
بفضل هذا الدليل لكن مقلديه في الإيمان بالله وفي عدم الاعتماد على أدلة وجود الله
العقلية ، وهم أكثر المؤمنين من المتعلمين المصريين لاسيما المؤمنين منهم في الشرق
الإسلامي المقلد لا يفهمون هذا الدليل كما فهم الفيلسوف نفسه ولا يؤمنون كما آمن هو .
وإنما يفهمونه في شكل الاقتناع بتوافق خير المجتمع ومصلحته مع الإيمان بوجود الله
من دون انتقال من الاقتناع بهذا التوافق إلى الاقتناع بأنه موجود في الواقع كما انتقل
« كانت » نفسه . ففي دليله كثير استمداد لسوء الفهم كما أنه غير تام في نفسه على ما
سنينته وفيه معنى المصادرة على المطلوب ، من حيث أن فيه إسناد الأخلاق إلى عقيدة
وجود الله وإسناد عقيدة وجود الله إلى قانون الأخلاق . فهل الله موجود بفضل أهمية

الأخلاق أو الأخلاق لها أهميتها بفضل وجود الله ؟ وفيه اتخاذ الأخلاق أساسا لوجود الله الذي هو أساس كل شيء ، وفيه أنه أوجب على الناس الإيمان بوجود الله ميانة للأخلاق عن الانهيار وهي غاية مترتبة على إيمانهم بوجوده لا على كونه موجودا في الحقيقة. فلو فرضنا أنهم آمنوا بالله واحتفظوا بأخلاقتهم من غير أن يكون الله موجودا في نفس الأمر لحصل المطوب واستغنى عن وجود الله في نفس الأمر، بوجوده في اعتقاد المتقدين فذليله يفضل عن أساس الموضوع ويقوم على غير ما أقيم له ولذا أساء الناس فهم مغزاه .

كانت للأخلاق أهميتها عند الفيلسوف ولا ينكرها عليه أحد حتى الملاحدة وكان علاوة على هذا بقدر حاجة الأخلاق إلى الدين الذي أساسه الإيمان بوجود الله ، حق قدرها وهو مسلم أيضا عند عقلاء الناس . لكن مسألة وجود الله لا سبيل إلى إثباتها عنده من طريق العقل النظري فأراد أن يستخرج دليل هذه المسألة من أهمية الأخلاق المسلمة، بأن يقول لولا الله ما قامت الأخلاق على أساس متين فبنى مسألة وجود الله على دليل الأخلاق أى على حاجة الأخلاق إلى وجوده فأصبحت الأخلاق دليلا على وجود الله ومحتاجة إليه مما وهو دور أو مصادرة .

ولا كلام لنا في حسن دليل « كانت » وجاذبيته فهو - أكثر من المذهب الإسلامي الذي يجعل العمل جزءا من الإيمان - يستخرج الإيمان بوجود الله من عاطفة الأخلاق المركوزة في فطرة الإنسان لأن الأخلاق تلخص في تصور الخير الأعلى الحاصل من اجتماع الفضيلة والسعادة وتصور لزوم الثانية للأولى . فالفضيلة بدون السعادة خير ناقص وكذا السعادة بدون الفضيلة والإنسان قلما يقدر على الجمع بينهما ، فلا بد من وجود موجود يعطى الفضيلة ما تستحقه ويقدر على إعطائها رغم كل موانع طبيعية .. والشهود أن أكثر الفضائل لا ينال ما يستحقه في الدنيا من المكافأة فلا بد أن ينيله ذلك الموجود القدير في النشأة الأخرى فيثبت بهذا الدليل البعث بعد الموت أيضا بل يثبت عالم الآخرة

أولا ليكون موعد تحقق الخير الأعلى الذى لم يتحقق فى هذا العالم ثم يُثبت وجود الله ليكون مسيطرا على ذلك العالم ومالك يوم الدين الحُكْمَ العدلَ فيثبت به صفات الله الكمالية أيضا فضلا عن قدرته وتكون مسألة الأخلاق أعنى ضرورة اجتماع الفضيلة مع السعادة ، التى يجدها الإنسان فى قلبه أساس الجميع .

ونحن نثبت قبل كل شئ وجود الله بدليله العقلى النظرى المستنبط من وجودنا ووجود أى موجود فى العالم ، غير مترئين إلى مسألة أخلاق الإنسان التى يحى دورها ودور أهميتها بعد مسألة وجود الإنسان وأهمية وجوده ، بمراحل ويكون سهلا علينا بعد إثبات وجود الله إثبات وجود يوم الدين ولزوم التأهب لذلك اليوم بتنظيم الأخلاق . ولا شك أن ترتيب الانتقال الفكرى الذى اخترناه معقول أكثر مما اختاره « كانت » مع كون الأساس الأخلاقى الذى بنى عليه أكبر مطلب على كوجود الله لا يستند هو نفسه على أساس يقينى سوى ما يجد الإنسان فى قلبه من الاتصال بين الفضيلة والسعادة ورغبته فى ترتب الثانية على الأولى^(١) رغم شهادة أكثر التجارب الحاضرة على خلافه ، فليس هذا الاتصال بينهما ضروريا مستحيل الانفكاك كاتصال أحد التضائفين بالآخر ، فليس هو إذن مقتضى العقل الذى لا يتخلف عن مقتضيه ولا مقتضى التجربة المطردة وإنما هو مقتضى الوجدان القلبي الذى لا يُستند إليه فى المطالب اليقينية . ثم ، من ارتباطه به قلبه يكون له دليلا فى الإيمان بالله يخرج بفضلته عن عداد التقليدين ويصعد إلى مرتبة المؤمن المستدل . والذى نرى فيه من الميب أنه لا يكون دليلا حاسما يحصل به إلزام الغير كما يحصل بأدلة وجود الله النظرية المعروفة التى يعيها « كانت » .

[١] مع أن بعض الفلاسفة الغربيين مثل شوبنهاور قائلون بأن الأخلاق تقوم بنفسها مقام أفضل مكافأة عن نفسها لمن يتحلى ويتشرف بها وهم يحاولون فى إكبار الأخلاق فوق ما أكبرها « كانت » قطع حاجتها إلى وجود الله ضمانا لمكافأة ما لا تتال المكافأة منها فى الدنيا .

إن الفيلسوف « كانت » بعد أن حاول ضمعة مكان الأدلة العقلية القطعية المثبتة لوجود الله عاد فأراد أن يحسن إلى الله وإلى الأخلاق معاً فقاط أحدهما بالآخر وجعل الإيمان بالله ضرورياً للإيمان بالأخلاق فشد على الملحد بإخراجه عن حدود الأخلاق واعتبر إيمانه بالأخلاق نفاقاً وجعل الكافر بالله كافراً بالأخلاق أيضاً^(١) وأنذر العالم بأنهميار الأخلاق والفضائل إن لم يُعترف بوجود الله كما قال « سكرتان » و « فيخته » تلميذ « كانت » : « إن الإيمان بالله إيمان بالواجب » ومعناه أن الإنسان إذا لم يؤمن بالله لم يبق أمامه واجب . وكل هذا حسن ورجدٌ حسن لخدمة المجتمع ولكنه غير كاف في خدمة الحقيقة بل في خدمة المجتمع أيضاً لأن وجود الأخلاق لوجود الله المراقب على الأعمال أمثن في المحافظة على الأخلاق من وجود الله لتوجد الأخلاق .

لا ، بل الله موجود بالرغم من كل شيء سواء صلحت أخلاق المجتمع أو فسدت وسواء سعد أصحاب الفضيلة أو شقوا . فيجب على الإنسان أن يعلم هذه الحقيقة العظمى التي ليس لأي شيء أدنى قيمة بحسبها ، فقول المؤمن « الله أكبر » معناه أكبر من كل شيء والله واجب الوجود للنشأة الأولى ليوجد الوجودات قبل أن يكون لازم الوجود للنشأة الثانية ليحاسب الخلق على أعمالهم أو يكون لازم الوجود ليحافظ الناس على أخلاقهم في الدنيا راغبين في سعادة الآخرة ؛ لا أن الله موجود بفضل احتياج

[١] ومن وجوه الحسن في دليل « كانت » أن كثيراً من اللغظين في زماننا يمكنهم الجهر بنفي الحاجة إلى وجود الله ولا يمكنهم الجهر بنفي الحاجة إلى الأخلاق . فإذا ربطت الأخلاق بوجود الله وبالاعتراف بوجوده كما هو مذهب « كانت » صح لنا أن لا نصدق دعوى الاعتراف بأهمية الأخلاق من المنكرين لوجود الله بناء على أن مكان الأخلاق بتوقف تثبيتها تثبيتاً جدياً قانونياً على تثبيت وجود الله .

فدليل « كانت » يعطينا سلاحاً ضد الملاحدة نتخدام به ونهزمهم على الأقل بتهمة عدم صميميتهم في تقدير الأخلاق قدرها ، فدليله يجذبنا ويغدرنا جداً في إلزام خصوصتنا للملاحدة . ومع هذا فنحن المؤمنون بوجود الله لكونه حقاً ، لا نخفي عمل الضعف في هذا السلاح .

المستحقين للسعادة من أهل الفضيلة إلى وجوده والفضيلة محترمة مرغوب فيها بفضل وجود الله الذي لا يضيع أجر المحسنين ، لأن هذا دور لا يجدى نفعا لكلا الطرفين . ويظهر أن الإيمان بالله واعتقاد وجوده بالقلب دون العقل على معنى ميل القلب إليه^(١) من دون تصديق العقل والعلم إياه في إيمانه واعتقاده ، تلك العقلية السائدة لدى أكثر المثقفين المصريين في الغرب وفي مصر أيضا بل الشرق الإسلامي المعصرى كله على تقدير الأستاذ فريد وجدي ، والشرق المسيحي أيضا على تقدير الأستاذ فرح أنطون منشى مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده - سنة سيئة سنها « كانت » للتعلمين من كل ملة . فالدين عنده حاجة وجدانية وضرورة اجتماعية وليست بحقيقة ملجئة للعقول إلى قبولها .

ومع هذا فالرجل مؤمن بالله صميمي في إيمانه وإن لم يكن أولئك التمسكون بفلسفته كذلك ، لأنهم انغمسوا في نقطة الضعف الذي يشف عليه دليله ، وربما ظنوه غير صميمي في إيمانه وهو خطأ ينبغى أن ينبّه عليه . وغاية ما فيه أنه أخطأ في اختيار الدليل فسبب ضلال أناس تتناهبهم زعة إلحادية . ولعل الرجل يهتم بالأخلاق اهتماما عظيما حتى يجعله أساسا لإثبات وجود الله فكأنه يقول لولا أن الله موجود لانهارت الأخلاق لعدم وجود من يكفل بالسعادة لأصحاب الأخلاق وهو محال . لكن الناس لا يهتمون بالأخلاق لهذا الحد وأنا أيضا لا أسلم بخطورتها لحد أن يمدل وجودها وجود الله في الأهمية وعدمها عدمه في استلزام المحال .

نعم ، وأنا اعترف بأنه لا أحد لأهمية الأخلاق وأن عدم مجيء يوم الدين وعدم وجود مالك يوم الدين وبقاء الفضائل والردائل غير نائلة لما يستحقه كل منهما كأنه لا فرق

[١] كما قال « كانت » : « إن رجل الخير يقول يسر أن يكون الله موجودا فهو المقام الذي توجب مصلحتي أن أحكم بوجوده حكما لا يقبل الدفع » « مطالب ومذاهب » ص ٢٨٩ من الترجمة التركية .

بينهما أصلا كما كانت في الدنيا على الأكثر ، يستنكره الطبع السليم والذوق الإنساني ويستبعده غاية الاستبعاد حتى يكاد يكون محالا عند العقل ؛ إلا أن هذا الاحتمال لا يستحيل بالمرة استحالة عدم وجود الله وإذا لم يستحل استحالة عدم وجود الله فلا يُبنى لإثبات وجوده عليه ، أما إذا كان ذلك الاحتمال البعيد محالا حقيقة عند العقل فلا صحة إذن لما ادعاه « كانت » من أن وجود الله لا يثبت بالعقل النظري إذ يكون حينئذ ما ساء دليلا عمليا أو دلائل الأخلاق دليلا عقليا نظريا . وإن لم يكن الاحتمال المذكور محالا عقليا - وهو الحال الحقيقي - لم يكن عدم وجود الله أيضا محالا لكون دليل وجوده مبنيا على استحالة الاحتمال المذكور وبقي هذا الدليل على ضعفه وعدم كفايته في مطلب يقيني يجب أن يكون في رأس المطالب اليقينية ، حيث لا يفيد ضرورة وجود الله ، ونعني بضرورة وجوده الضرورة العقلية بمعنى استحالة عدم وجوده عقلا لا الضرورة الاجتماعية .

ولهذا كان الرأي العام الثقاف المعتدل في الغرب المائل إلى الاعتراف بوجود الله وكذلك الرأي العام المثقف في الشرق المقلد ، غامرا بالشك والوهن في هذه المسألة بعد اشتها مذهب « كانت » لعدم استناده إلى ما يستند إليه العلوم وهو العقل النظري البحت أو العقل النظري مع التجربة وخرجت مسألة وجود الله عن أن تكون مسألة علمية وأصبحت مسألة وجدانية . فبالخلاصة أصاب من « كانت » المؤمن بالله ضرر عظيم بعقيدة البشر نحو وجود الله ، كما أن انتقاداته الأدلة العقلية النظرية المعروفة التي هي الأدلة الحقيقية لإثبات هذا المطلب ، اتخذها ملاحظة الفلسفة الوضعية التي ذكرنا فيما سبق أنها آخر فلسفة الإلحاد أساسا لفلسفتهم من ناحيتها السلبية .

وغرابة أخرى في منهج « كانت » وهي أنه يستدل من عدم استيفاء الأخلاق والفضائل في الدنيا ما تستحقه من المكافأة ، يستدل من هذا النقص المشهود في العالم

على وجود الله ليلافيه في النشأة الأخرى ، في حين أنه ينتقد دليل العلة الغائية أى دليل نظام العالم والكمال المشهود فيه فيستدل بدليل النقص ويترك الاستدلال بدليل الكمال، مع أن النقص لا يثبت الحاجة إلى الله حالا وإنما يثبت الحاجة إليه في الاستقبال. وكفى هذا نموذجا لفقدان الاستقامة القائمة في نظر الفلاسفة الغربيين ، ولا تجد أنت في علماء الإسلام المتكلمين من أقران « كانت » من يستند إلى مثل هذا الدليل الضعيف في إثبات مطلب يقينى كسألة وجود الله فيدينه على حاجة أناس الخبز والفضيلة إليه، مع أنه لا يلزم محال عقلى من افتراق السعادة عن الفضيلة ، بدليل افتراقها فعلا في الدنيا بالنسبة إلى كثير من أصحاب الفضيلة . ولا يقال إن ذلك افتراق وقى خاص بالدنيا لأن المحال لا يقع ولو وقتيا. وهل يقاس هذا بما هنالك من حاجة وجود العالم بجميع أجزائه وما يرى ويُشهد في كله وأجزائه من النظام المتقن ، إلى وجود الله الواجب الوجود ليكون علة أولى لتلك المولات والوجودات وهذه حاجة يترتب على بقائها غير مقضية في آن واحد أوضح محال كزوم عدم وجود ما نشهده من العالم وما يحتموه الشامل لوجودنا نحن أيضا . فأن لزوم عدم وجود ما هو موجود حالا بل عدم إمكان وجوده، من لزوم بقاء ما هو غير موجود حالا غير موجود أبدا ؟ من حيث الاستحالة . ولا يقال بقاء أصحاب الفضيلة محرومين أبدا مما يستحقونه من السعادة ينافى المدالة الإلهية فيكون هو أيضا محالا، لأنى أقول المدالة الإلهية إنما تتصور بعد ثبوت وجود الله الذى كلامنا الآن فيه .. والاستمانة بالعدل الإلهى في دليل الإثبات لوجود الله تكون مصادرة على المطلوب .

فإذا لم يكن ضروريا عقلا حصول أصحاب الفضائل الخلقية على ما يستأهلونه من السعادة بفضل وجود الله الذى لا يضيع أجر من أحسن عملا ولم يستحل بقاؤهم محرومين أبدا ، لعدم وجود الله إلا بعد ثبوت وجوده بدليله - فدليل « كانت » لا يستوجب وجود الله حق الاستيجاب . وقد كنت قلت فيما سبق إن الله بالنظر إلى

ما اختاره « كانت » من الدليل لإثبات وجوده لا يكون واجب الوجود أى لا يكون الله ، لأن أخص ما يمتاز الله به وجوب وجوده . ووجوب الوجود إنما يتحقق له إذا استحال عدم وجوده بإحدى طريق من طرق الاستحالة المروفة عند العقلاء كلزوم التناقض والدور والتسلسل والترجيح من غير مرجح ، وطرق الاستحالة هذه التى هى محجة الأدلة العقلية فى إثبات المطالب الفلسفية لقطع كل شبهة فيه وكل احتمال مناف له ، يكون الحكم فيها من اختصاص العقل النظرى . فنحن نقول مستندين إلى أدلة إثبات وجود الله المروفة العقلية : لو لم يكن الله موجودا لزم عدم وجود هذا العالم الموجود ، لاحتياجه فى وجوده إلى إيجاده ، وعدم وجود الموجود محال متناقض . أما حاجة وجود العالم إلى وجود الله فنثبتة أولا بإبطال الترجيح من غير مرجح أى بنفى احتمال وجود أى شئ من هذا العالم الممكن الوجود والعدم ، من تلقاء نفسه ثم بإبطال التسلسل فى الملل الموجدة الممكنة الوجود والعدم ، وكلا هذين الأمرين اللذين يبطلهما راجع أيضا إلى التناقض المحال كما أن إبطالها يرجع إلى إبطاله ، وقد دفعنا اعتراضات « كانت » على هذه النقاط فى محلها من هذا الكتاب .

فوجود الله ضرورى لوجود العالم أى لئلا يلزم التناقض فى وجود العالم وعدم وجود الله محال كاستحالة التناقض ، وهكذا يكون الله واجب الوجود أى مستحيل العدم . أما وجود الله لحفظ الأخلاق من الانهيار فليس ضروريا مستحيل الخلاف لعدم وجود الضرورة فى حفظها إلى حد أن يدعى فى احتمال عدم كونها محفوظة غير منهارة أنه مستحيل مستلزم للتناقض .

فقد انجلى أن الفيلسوف « كانت » ترك المروة الوثقى ولم يثق بها ثم استند إلى ما ليس بمستند^(١) ولعل فى هذا الاختيار المكوس تأييد كون الرجل مسيحيا كما قلنا

[١] وأهم شئ فعله فى دليله أنه إن لم يثبت وجود الله حق الإثبات الحاس به فقد أوثق =

لما أن المعتاد عند أصحاب هذا الدين أن تناط العقيدة بمحمل غير متين من ناحية العقل ، ومن هذا أيضا نشأ عدم التزام كون المعرفة بوجود الله من المطالب اليقينية الضرورية أعنى الضرورة الحقيقية المنطقية لاالضرورة الاجتماعية، والاكتفاء بالإيمان بوجود الله كضمون قضية مطلقة عامة غير مستندة إلى ضرورة البرهان بل إلى ضرورة الحاجة إليه للفضيلة والأخلاق أو إلى شهادة الوجدان^(١) .

== الرابطة بين الأخلاق وبين وجود الله بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر لأن صاحب الإيمان بالله إنما يجد دليلا على وجود الله في مهمة الأخلاق وصاحب الأخلاق إنما يعتمد على الله في مكافأته . فإن قلنا إن صاحب الأخلاق لا يلاحظ المكافأة فلا بد أن يلاحظها من يقدر الأخلاق قدرها فيرى الخير الأعلى في اجتماع الفضيلة مع السعادة . فقد نص هذا الفيلسوف الكبير على أن منشأ عدم الإيمان بالله فقدان العلاقة الحقيقية بالأخلاق وبهذا سجل على غير المؤمنين بالله مع ادعاء الأخلاق عدم صدقهم في دعواهم .

[١] والإنسان في كونه موجودا أحوج إلى الله منه في كونه مسعودا ، ثم إن دوام الوجود أحب إليه من السعادة ، والعدم بعد الوجود أخوف ما يخاف عليه . . ولهذا يرى الموت أشد عليه من كل مكروه ، حتى إن أضيف إلى دليل كانت على وجود الله بواسطة حاجة الفضيلة التي لم تل في النشأة الأولى ماتسحقه من المكافأة ، إلى النشأة الثانية . . أضيف إلى ذلك الدليل ، بل أفضل عليه إباء العقل السليم للإنسان أن يكون مصيره بعد وجوده في مدة قليلة من الحياة المعتادة الدنيوية ، إلى عدم الأبدى وأن يكون نصيب الإنسان المكرم بهذا العقل من الوجود ، تلك المدة القليلة ثم يعقبها الفناء . . أن هذا المصير جدير بأن يكون عزيزا على الإنسان الذي خلقه الله بيديه وأمر ملائكته أجمعين بالسجود له . . عزيز عليه أكثر من عدم تحقق الخير الأعلى الذي يتصوره الفيلسوف كانت في اجتماع الفضيلة بالسعادة ، إن لم يكن في هذه الحياة الدنيا في الحياة الآخرة وانتهيار الأخلاق على تقدير عدم اجتماعها أبدا . .

وحاصل الفرق بين مسلكنا ومسلك « كانت » أن وجود الله ثابت عنده بعد ثبوت وجود النشأة الأخرى متوقفا عليه ، وعندنا قبله غير متوقف عليه وإنما وجود النشأة الأخرى متوقف على وجود الله كوجود كل شيء ، ففضل وجود الله يثبت عندنا إمكان تلك النشأة ، وبديل الأخلاق يثبت وجودها فعلا ويثبت بوجودها وجود الأنبياء كما سيأتى منا في الباب الثالث . والفيلسوف « كانت » لم يتعرض لمسألة وجود الأنبياء واتخذ وجود الآخرة الذي نجهله دليلا وجودهم ، دليل =

ولا حاجة بنا إلى أن نقول من جانب « كانت » إنه لما لم يجد دليلا علميا يقينيا لإثبات وجود الله تمسك بذلك الدليل العملي الذى لا شك فى حسنه إن كان يُشك فى إفادته اليقين الضرورى، وهو معذور فى انتهاج هذا المسلك لأن باب الحصول على اليقين العلمى الذى لا يتوصل إليه إلا عن طريق التجربة مسدود أمام من يريد تحقيق مسألة وجود الله لتعذر تطبيق التجربة عليها... لا حاجة بنا إلى هذا القول من جانب « كانت » ولا ماساغ، لأن فيه خطأ عظيما من وجهين الأول قصر الثبوت العلمى على ما ثبت بالتجربة وتنزيل ما ثبت بدليل عقلى إلى أن لا يعتبر ثبوته علميا وهو العقلية الشائنة التى عُنيينا بالتنبيه على بطلانها فى هذا الكتاب.. وقد علم القارىء من قبل أن الدليل العقلى المستجمع لشرائط الصحة يكون أقوى وأقطع من الدليل التجربى لاسيما وأن المسائل العالية التى ترتق قطعاتها إلى حد الضرورة كمسألة وجود الله يلزم أن تثبت بالدليل العقلى الذى هو لا غيره يفيد الوجوب والضرورة وإلا لم يكن الله واجب الوجود مهما ثبت كونه موجودا ولهذا لا يتعين ما ثبت وجوده بدليل « كانت » على أن يكون هو الله لعدم كونه واجب الوجود إلا أن يثبت بدليله وجوده مالك يوم الدين ثم يثبت وجوب وجود هذا المالك بدليل آخر امكن « كانت » أقفل على وجهه باب إثبات الواجب باعتراضاته على أدلته العقلية. وأيضا إثبات وجود مالك يوم الدين من غير وجوب وجوده لإمكان بقاء الفضائل الأخلاقية غير مجزى عليها أبدا كما ذكرنا آنفا، يمنع إثبات وجوب وجوده بدليل آخر .

== وجود الله. أما وجود الآخرة فبوصلنا إليه دليل الأخلاق باتفاق بيننا وبين « كانت » ثم ينتقل هو منه إلى وجود الله ، ونحن نستغنى عن هذا الانتقال لثبوت وجود الله عندنا قبل ثبوت وجود الآخرة ولو لم يثبت وجوده قبل ثبوت وجودها لما كفى وجودها فى إثبات وجوده كما سبق بيانه وسببه أن دليل الآخرة الذى هو دليل « كانت » فى إثبات وجود الله لا يكفى فى إثبات وجوب وجوده وما لم يثبت وجوب وجوده لا يكون الله .

الخطأ الثاني في زعم أنه لا يوجد دليل تجريبي على وجود الله لأنك قد عرفت مما أسلفنا في بحث دليل العلة الغائية أن وجود الله ثابت بالتجربة لا بتجربة واحدة أو مائة تجربة أو مائة ألف تجربة بل بعدد ما في العالم من الأنظمة والقوانين التي تقدر بعدد ما في العالم من الوجودات فكل ما في العالم مما يعبرون عنه بالقوانين الطبيعية ومحاولون أن يستغنوا بها عن وجود الله فهو تجربة ناطقة بوجود الله وهي قوانين الله وأنظمته لقوانين الطبيعة اللهم إلا أن يراد بالطبيعة الخلقة ، إذ لا يمكن أن توجد قوانين من غير وجود من وضعها ولا يمكن أن تكون الطبيعة التي قد عرفت أنها عبارة عن فعل بلا فاعل ، فاعلموا وواضعها .

نعم ، هذه التجارب التي لا حد لها ولا نهاية لا نقول إنها تحصل بها مائة ذات الله كتجارب الأمور المحسوسة وإنما نقول إنها يحصل بها القطع بوجود الله غير معلوم الكنه والحقيقة ، وكثير من الناس ومن ينتمون إلى العلم تلتبس عليهم التجربة المريثة لعين من الأعيان ، بالتجربة الذالة قطعاً على وجوده . فلما تعذرت التجربة الموصلة إلى ذات الله أنكروا التجربة الموصلة إلى الحكم بوجوده أيضاً .

وهذا الالتباس الذي سبب في رأي ضلال كثيرين من عقلاء الغرب بل الشرق أيضاً ، جدير بأن يكون موضع تنبيه خاص في كتابي هذا ، فالذين وقعوا في هاوية الإلحاد ولم يتخلصوا منها حيال أدلة وجود الله الساطعة والذين قالوا إن العلم الحديث المبني على التجربة والملاحظة لا يعترف بوجود الله ، بل الذين خاضوا في موحل وحدة الوجود من الغربيين والشرقيين فكلهم بحثوا عن ذات الله وضلوا المطلب ثم قال بعضهم لم أجد فألحد وقال بعضهم هو فلان أو علان فأبعد ، والله در الإسلام القائل « تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله » والقائل « تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله فتهلكوا » والقائل « تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فإنكم لا تقدرون قدره » .

ومسلك الإسلام هذا ولا نخضه بالإسلام بل يلزم أن يكون جميع الأديان

الساوية الإلهية كذلك قبل أن تعبت فيها يد التحريف ، هو المسلك الأسلم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . فالسالمون بالمعنى العام لأتباع رسل الله جميعاً يلزم أن تكون عقيدتهم بالله اعترافهم بوجود من يجب وجوده ليستند إليه وجود ما لا يجب وجوده وهو جميع الكائنات فلولا الضرورة فى وجود ذلك الواجب الوجود على أن يكون خالق السماوات والأرض وما فيهما وما بينهما والنظام السائد فى كل ذلك وأجزائه لما اعترفوا بوجوده . فالسالم إنما يتصور الله بوجه عام هو من وجب وجوده أو من خلق كل شيء ولم يُخلق ، كائناً من كان ذلك الواجب الوجود أو الخالق غير المخلوق . وهذا كما قال سيدنا إبراهيم عليه السلام بعد أن بحث عن الإله الذى يريد أن يعبد ، فى شخص الكوكب والقمر والشمس فلم يجد فى شيء منها : « إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين »^(١) .
يعنى كائناً من كان فاطرهما الوحيد .

فإن الله هو الموجود الذى يجب وجوده أى يكون وجوده ضرورياً لوجود العالم المحتاج إلى موجد ، غير محتاج هو نفسه إلى إيجاد موجد كما احتاج العالم إلى إيجاد . والواجب الوجود الذى عرفنا الله به ولم نحدده بشيء آخر يحدد نفسه بنفسه فيستحيل أن يكون أكثر من واحد لأن واجب الوجود أضطر إلى القول بوجوده ليكون موجد للمحتاجين إلى الإيجاد غير محتاج هو نفسه إلى إيجاد موجد^(٢) فلا وجد واجب آخر يوجد غيره ولا يحتاج إلى الإيجاد ، لم يكن وجود الواجب الأول ضرورياً . ومثله يقال فى الواجب

[١] إذ لو احتاج الموجد أيضاً إلى موجد آخر بأن لا يكون واجب الوجود بل ممكن الوجود كالعالم الذى أوجده لزم التسلسل فى العلل الممكنة ، وقد أبطلناه فيما سبق ، أو ينتهى إلى الواجب وهو المطلوب .

الآخر استثناء عنه بالواجب الأول وكلا الأمرين محال مستلزم لخلاف المفروض أى لعدم كون كل من الواجبين واجبا .

ومع صفة الوجدانية يكون تعريف المسلم لله: الوجود الوحيد الذى يجب وجوده. ولما كان وجوب الوجود معدن كل كمال للواجب لا يكونه على ما نعرفه نحن منه بمعنى ضرورة وجوده لاحتياج العالم وما فيه من النظام إلى موجد ليس كمثلته شئ في العالم المحتاج^(١) لزم أن يكون ذلك الوجود الوحيد الواجب الوجود متصفا بصفات الكمال السائرة أيضا مثل العلم والقدرة مبرا من سمات النقص. فزد في التعريف هذين القيدَين أيضا ، ومع ذلك فهو (أى تعريف الله) مفهوم عام بالرغم من ذينك القيدَين ومن قيد الوجدانية حتى إن هذا الوجود الوحيد الواجب الوجود المتصف بصفات الكمال المنزه عن النقائص لو صح انطباقه على الطبيعة التى يعدل بها الملاحدة عن الله لكانت هى إله المسلم الذى يعبد . فانظر كيف سلك الإسلام وعلماءه في عقيدة الإله أحسن المسالك وأضمنها للصحة وأسلمها من الاعتراض لأنهم لم يحددوا ذات الله وإنما عرفوه بمفهوم كلى ينحصر في فرد الواحد وينطبق عليه ولا ينطبق على غيره ويتلخص في واجب الوجود لما قلنا من أن وجوب الوجود يحتوى جميع الصفات الكمالية حتى الوجدانية أيضا ، مثلا إن وجوب وجود الله بمعنى ضرورة احتياج هذا العالم المشهود المنظم إلى وجوده ليكون موجه

[١] نحن نستنبط وجوب وجود الله واستحالة عدم وجوده من ضرورة احتياج العالم إلى موجد لا يحتاج إلى الموجد أى من أدلة إثبات الواجب المعروفة الإنية المبنية على بطلان تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علة . أما الباب اللمى لوجوب وجوده فتجن لناعرفه لعدم معرفتنا بحقيقة الله . فلنا من يفسر وجوب وجود الله بكون وجوده عين ذاته كما قال به الفلاسفة وطائفة من محقق المتكلمين ولا من فسر بكون ذاته علة لوجوده كما قال به جمهور المتكلمين لأن الأول عينا بإبطاله في الباب الثانى من هذا الكتاب عند إبطال مذهب وحدة الوجود والثاني انتقده أنصار المذهب الأول وإن كان يمكن الجواب عن انتقادهم برد هذا الرأى الثانى إلى ما ارتأيناه وسيأتى كل ذلك إن شاء الله في محله من الباب الثانى القريب .

غير محتاح هو إلى موجد ، يتضمن لزوم كونه عالما لا يمزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ليقوم بحاجة العالم في وجوده إليه حق القيام . ثم انظر كيف يتحوط علماء الإسلام في تفصيل تلك الصفات الكالية فيتوقفون مثلا في صفة العلم ولا يجاوزونها إلى العقل أو الفطنة أو الفقه أو الذكاوة فلا يطلقون على الله العاقل والفظن والفقيه والطيب والعارف لما في كل منها من إيهام نقص وقد سبق بيانه .

دليل وحدانيته تعالى

قد عرفت آنفا أن دليل وحدانيته تعالى يمكن استنباطه من وجوب وجوده وهذا الاستنباط مما فتح الله على ولا أدري هل سبقني إليه أحد من العلماء . أما الدليل المعروف المسمى ببرهان التمانع المأخوذ من قوله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » فنحن نقرره هنا أيضا ولا نرضى خلو هذا الكتاب منه فنقول :

لو وجد إلهان لاستطاع كل منهما أن يريد غير ما يريده الآخر فأمكن أن يحصل بينهما الخلاف والنزاع لأن الألوهية لا تتفق وعدم استقلال الرأي . ولا نقول لو وجد إلهان لاختلعا حتى يُعترض علينا بأن الاختلاف غير ضروري لهما كما أن الاتفاق غير ضروري .. لا نقول هكذا وإنما نبني الكلام على إمكان أن يختلفا . وهذه النقطة أعنى بناء القول من أول الدليل إلى آخره على الإمكان أهم ما يُتنبه له في هذا الدليل فإذا أمكن اختلافهما لزم إمكان واحتمال أن يكون أحدهما أو كلاهما عاجزا عن تنفيذ ما أرادته^(١)

[١] واحتمال أن يكون الإله عاجزا عن تنفيذ ما أرادته محال مناف لألوهيته التي لا تأتلف بأى شائبة من شوائب النقص ، كاستحالة أن يكون عجزه محققا وواقعا . ولا يحتاج دليل وحدانية الله تعالى هنا إلى بناءه على لزوم عجز أحد الإلهين المعروضين المحقق المبني على اختلافهما المحقق كما زعمه الشيخ محمد عبده والزم ما لا يلزم فلم ينجح دليله كما ذكرنا فيما سبق عند حكاية تحديده مشايخ —

فلا يكون أحدهما أو كلاهما إلهاً وهو خلاف المفروض. وخلاف المفروض محال متضمن للتناقض فلو وجد إلهان لزم إمكان محال هو عدم كون ما فرض إلهاً إلهاً وإمكان المحال محال .

وليكن توحيده تعالى آخر كلامنا في الباب الأول من الكتاب كما أننا نسأل الله تعالى أن يوفقنا لأن يكون آخر كلامنا من حياتنا الأولى أعني به الحياة الدنيوية ، كلمة توحيده .

= الأزهر المنقولة عن كتاب الأستاذ محمد صبيح (الجزء الأول ص ١٣٤) إذ لا ضرورة لوقوع الاختلاف بين الإلهين ، أما إمكان اختلافهما فضروري لكونهما إلهين مستقلين مع كفاية إمكان العجز لأن يكون مناقضاً للإلوهية . والشيخ ظن أن الاختلاف بين الإلهين عقق أو أن إمكان الاختلاف غير كاف في استلزام المحال .

وهذا الفرق بين بناء الدليل على تحقق الخلاف وبين بنائه على إمكان الخلاف من دقائق علم الكلام الخافية على غير المتأمنين بمحاسن هذا العلم الجليل .

وما فعلناه من بناء هذا الدليل أى دليل الوجدانية المسمى بيهان التامع المأخوذ من القرآن الحكيم ، على إمكان الخلاف بين الإلهين بدلاً من بنائه على تحقق الخلاف — عبارة عن صوغ الدليل في أسلوب علم الكلام المسير مع المنطق كما قال الأستاذ أحمد أمين بك إن علماء التوحيد جعلوه منطقاً وأراد به التنزيل من قيمة ذلك العلم الغالية . والشيخ محمد عبده الذى تحدى علماء الأزهر في تقرير دليل الوجدانية على الوجه الصحيح ، ابتعد هو نفسه عن الأسلوب الكلامي المنطقي فأدى إلى وقوعه فيما عابه على العلماء الذين تعدهم . وإيكن هذا البحث منى هدية إلى هؤلاء العلماء تأخذ تأريهم من متعديهم .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البَابُ الثَّانِي

في موقف العالم من الله

وفيه فصلان

الفَصْلُ الْأَوَّلُ

مسألة « وحدة الوجود »

وضعتُ هذا الباب لدرس مسألة « وحدة الوجود » التي هي عقيدة كثير من الصوفية القائلين باتحاد العالم (بفتح اللام) مع الله ولذا عنوانته « بموقف العالم من الله » ومن شدة غرابة هذه العقيدة وبُعدها عن العقل ترى الكثيرين ممن اعتنقوها اقتداءً بعبثيها يفسرونها على خلاف حقيقتها ، وترى الذين يستنكرونها يحق لهم أن يقولوا: كيف يمكن الإنسان اعتناق هذه العقيدة التي ترفضها بداهة العقل لاسيما عقل المسلم الموحد ومن أين حصلت هذه الفكرة الخاطئة في أول القائلين بها ؟

ثم فكرت في مذهب الفلاسفة المذكور في علم الكلام القائل بأن وجود الله عين ذاته مع قول المنحازين إلى هذا المذهب بأن حقيقة الله الوجود ، فأحسست بين هذا المذهب الفلسفي وبين تلك العقيدة الصوفية مناسبة عميقة سأبينها وأكتشفُ فيها منشأ تلك الفكرة المجيبة الصوفية ، حتى لاح لي أن أجعل عنوان هذا الباب الثاني « موقف

وجود الله من الله « ليكون مشتملا على كلا المذهبين اللذين لم يكن اشتغالي في صلب الباب منهما بالمذهب المنشأ أقل من المذهب الناشئ بل أكثر . بيد أن مطمح نظري في بادئ الأمر لما كان درس مسألة وحدة الوجود وكان درس المذهب الفلسفي في وجود الله متولداً في ذهني وناشئاً من درس تلك المسألة ، على الرغم من أن الناشئ والمنشأ في الترتيب الواقعي على العكس ، أعني أن المذهب الفلسفي هو المنشأ لا الناشئ . اخترت أن يكون عنوان الباب والمرموز إليه في اسم الكتاب : موقف العالم من الله ، لا موقف وجود الله من الله .

فقد كان انجلاء خطورة البحث عندي في المذهب الفلسفي بشأن وجود الله مديناً لخطورة البحث في وحدة الوجود ، ومن أجل ذلك جعلت البحث الثاني مقصود الباب الثاني الأول والبحث الأول تبعاً وإن كان هو أشد مناسبة للاتصال بالباب الأول وموضوعه الذي هو إثبات وجود الله إذ ليس أنسب بعد إثبات وجود الله من البحث في موقف وجود الله من الله .

أما الاهتمام بدرس مسألة وحدة الوجود في هذا الكتاب فسببه أنه ما كان ينبغي بعد السعي البليغ مني في مكافحة الضلالات الفكرية الحديثة الآتية من الغرب المتعلقة بالله تعالى ، أن أسكت على ضلال شرق قديم دخل في عقيدة بعض المسلمين بواسطة رجال لا يزال كثير من الناس يرى لهم مكانة في الإسلام تفوق مكانة علماء أصول الدين ، فرأيت أن أضيف درس هذه المسألة إلى مباحث هذا الكتاب وكان قد سبق وعد مني بتأليف كتاب يكشف النقاب عن وجه هذه الأحجية التي انجذب إليها من لم يعرف حقيقتها فأرجو أن تعتبر هذه الإضافة إنجاز ذلك الوعد ومن الله التوفيق .

من العجب اقتراب أناس معدودين من عقلاء البشر وعلمائهم في مسألة وجود الله ووجود ما سواه العزيز عنه بالعالم على أربعة آراء متباعدة : القائلون بوجودها على أن الله

واجب الوجود والعالم غير واجب الوجود ، والقائلون بنفيهما ، والقائلون بوجود العالم ونفى وجود الله ، والقائلون بوجود الله ونفى وجود العالم . والرأى الأخير مذهب وحدة الوجود . ، وقد يسمى أصحاب هذا المذهب : الوجودية أو الاتحادية لقولهم بأن حقيقة الله الوجود وأن وجود العالم وجود الله ولا وجود له غير وجوده فهما موجود واحد .

وقبل أن نبطل هذا المذهب نعى بتبيين حقيقته وتفهيمها لأن كثيرا من الناس ما فهموها لنموضها ولا نبالغ إذا قلنا إن إبطال هذا المذهب أمهل من فهمه ^(١) فالفهم منه في بادىء الرأى أن أصحابه بنفون وجود ما سوى الله حتى إنهم يعتبرون قول « لا إله إلا الله » توحيد العوام ، وتوحيد الخواص عديم « لا موجود إلا الله » ولننظر كيف ينفي المتمذهبون به وجود ما سوى الله :

إن الطريق التى توصلهم إلى نفي وجود العالم قولهم بأن الله تعالى هو الوجود . فهذا أساس مذهبهم ومنه سُموا « الوجودية » ، فالوجود عديم حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته . قال صدر الدين الشيرازى فى كتابه « الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة العقلية » ص ٥٦٤ (٢) .

[١] ولهذا يرأى الفارضى مشتغلا متعمقا فى الاشتغال بإبطال المذهب الفلسفى القريب من مذهب وحدة الوجود أكثر مى مشتغلا بإبطال المذهب نفسه . وأنا واثق بأن قراء كتابى هذا لاسيما المدققين منهم سيجدون هذا الباب أعجب ما اشتمل عليه الكتاب ، أنا واثق بهذا ثم مؤمل أن يكون أيضا أكثره لفتنا لإعجابهم .

[٢] رقم الصفحة تقريبى لما أن النسخة المطبوعة للأسفار غفل عن الأرقام . وقد ظن الدكتور جواد على الذى كتب فى مجلة « الرسالة » عدد ٦٣٣ مقالة أشاد فيها بصدر الدين الشيرازى وأهمية كتابه فى فلسفة الإسلام . . أن الأسفار الأربعة بمعنى الكتب الأربعة وغلط للشرق لوجينو الذى فسرها بالسياحات الأربع . لكن الغلط هو الدكتور لا المستشرق ، يدل عليه تمام عنوان الكتاب : « الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة العقلية » والمقصود السياحة بالقل لا بالبدن . ولعل الدكتور على الرغم من إكثاره عن ترجمة هذا المؤلف ، لم يقرأ كتابه حتى ولا اسمه .

وهذه المسألة العوصاء لم تكن مسألة فى الدنيا مثلها تكلم أكثر من تكلم فيها من غير =

« فصل في أن واجب الوجود تمام الأشياء وكل الموجودات وإليه يرجع الأمور كلها . هذا من الفواض الإلهية التي يستصعب إدراكها إلا على من آتاه الله من لدنه علما وحكمة لكن البرهان قائم على أن بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه فهو كل الوجود كما أن كله الوجود » .

فإنه هو الوجود الذي يوجد في كل موجود وكل موجود موجود بوجود الله لا بوجود نفسه إذ لا وجود له وإنما الوجود لله بل الله عين الوجود . فالوجود على هذا ليس بمعنى المتصف بالوجود كما هو المتعارف لأن الوجود الذي هو الله لم يكن صفته أي الوجود ولا وجوده، وإنما معنى الموجود مظهر الوجود أي محل ظهور الله . فالأعيان الخارجية التي نعبر عنها بالموجودات باعتبار كونها مظاهر لله لا وجود لها في الخارج على أنه وجودها . ولهذا قالوا « الأعيان الثابتة في علم الله ما شئت ولا تزال رائحة الوجود » وقالوا في حديث « كان الله ولا شيء معه » : « لا سمعه على كرم الله وجهه ^(١) » قال : « الآن كما كان » فيعني الحديث أن الله تعالى كان موجودا قبل خلق العالم ولا موجود معه ويعنى تعليق على عليه أن الحال كذلك بعد خلق العالم أيضا لأن الوجود الذي أصبح به العالم موجودا ليس وجوده إذ لا وجود له وإنما الله الذي هو الوجود ظهر فيه . لكن الحديث يحدّث عما كان في الماضي فهل قول على يصحح الحديث وينتقده؟ أليس فرق بين ما كان قبل خلق العالم وما يكون بعده ؟

== فهم مفزاها وعلى الأقل من غير فهم منشأها ، فأولا لم يفهموا أن مراد القائلين بوحدة الوجود وحدة الموجود ثم لم يفهموا ماذا مرادهم من وحدة الموجود ، ولا سيما ماذا سبب تعبيرهم عن وحدة الموجود بوحدة الوجود ؟ وكل ذلك سينكشف للقارىء المجد في قراءته إن شاء الله بعد الفوس في الحج ما كتبنا في هذا الفصل .

[١] كما في رسالة «وحدة الوجود» لفريد بك الكاتب التركي . وعلى ما في «الأسفار» : لا

فإذا كان العالم لا وجود له وإنما هو مظهر لوجود الله والله هو الظاهر فيه حتى إن تشبيههم العالم بالمرآة والله بالصورة المرئية فيها لا يفيد تمام مقصودهم لأن للمرآة وجودا ولا وجود للعالم حتى ولا رايحتة ، إذا كان الأمر كذلك عندهم فالذى نراه موجودا ونسميه العالم يلزم أن يكون أحق بأن نسميه الله ، وإن معنى نفي وجود العالم كون جميع الموجودات عبارة عن الله فلا يبقى وجود غيره ليكون وجود العالم . ولذا سمي هذا المذهب بوحدة الوجود فليس فيه نفي وجود الموجودات بل توحيدها وجعلها موجودا واحدا هو الله فهذا المذهب ينتجر إلى القول باتحاد الله مع العالم . وجوابهم عن ذلك بأن الاتحاد إنما يتصور بين وجودين لا بين وجود هو الله وعدم هو العالم كما ذكره الكاتب الكبير التركي فريد بك مؤلف « وحدة الوجود » وكما نقله مؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » عن « التحفة المرسلة » لمحمد فضل الله الهندي التي شرحها عبيد الغنى النابلسي ، ليس بشيء بل الاتحاد ونعني به الاتحاد الخارجى يتنافى الوجودين فلا يصح قولهم بأن الاتحاد إنما يتصور بين وجودين .

وقد يعكسون طرفي التشبيه بالمرآة فيقولون إن الله كالمرآة والعالم كالصورة المرئية فيها كما ذكر عبد الغنى النابلسي في كتابه « الرد التين على منتقص المعارف بالله محي الدين » كلا صورتى التشبيه بالمرآة . وقال شيخهم الأكبر فى « الفصوص » فى فص حكمة نفية فى كلمة شيثية : « فهو مرآتك فى رؤيتك نفسك وأنت مرآته فى رؤيته أسماء وظهور أحكامها وليست [الصورة المرئية فى الحق وهى أنت] ^(١) سوى عينه فاختلط الأمر وأبهم فنا من جهل فى علمه فقال « المعجز عن درك الإدراك إدراك » ^(٢)

[١] الكلمات الموضوعة بين القوسين من شرح البالى .

[٢] هذا القول منسوب إلى الصديق الأكبر والشيخ الأكبر أصغر بكثير من أن يجهله واحقر : ثم قال الشيخ عن الذى علم ولم يظهر العجز : « وهذا أعلى عالم بالله وليس هذا العلم إلا خاتم الرسل وخاتم الأولياء » وقال شارح « الفصوص » : « والظاهر أن المراد بخاتم الأولياء نفسه =

ومنا من علم فلم يقل بمثل هذا القول « وصورة العكس أوفق بمذهبهم القائل بنفى وجود العالم وإثبات الوجود لله كما أن المرآة موجودة والصور المرئية فيها غير موجودة .

وعلى كل حال فلا يفرق بين الله والعالم على هذا المذهب إلا بادعاء أن أحدهما موجود والآخر معدوم فكأن العالم الذي نشاهده موجودا هو الله ولا وجود للعالم إلا في تخيلتنا حتى إننا نحن الذين نشعر بوجودنا ليس ذلك وجودنا وإنما هو وجود الله إذ لا وجود لنا لكوننا أيضا داخلين في العالم ، وحتى إن الحجر والشجر أيضا كذلك .

فاذا الفرق إذن بين هذا المذهب المعزى إلى أولياء الله العارفين وبين المذهب القريب « بانتائيزم » القائل بأن الله مجموع العالم والذي يقول عنه ناقده من الغربيين إنه نفى لوجود الله بلطف ولباقة ، ومذهب وحدة الوجود مثله في أنه يضع الله موضع العالم ثم ينفي العالم فكأنه لا شيء موجودا وراء هذا العالم المشهود فسمه إن شئت « العالم » وإن شئت « الله » وإن شئت فقل « الطبيعة » بدلا من العالم حتى يتحد هذا المذهب مع مذهب الطبيعيين أيضا . نعم إنهم يقولون بصدد التفريق بين الله وخالقه إن كل شيء فله حيثيتان وجوده المطلق وخصوصيته فهو الله من حيث إنه موجود مطلق وغير الله من حيث إنه موجود معين مسمى باسم خاص ، لكن الاتحاد حقيق والمفايزة اعتبارية كما صرحوا به ثم أنفسهم أصحاب المذهب وأنصاره لعدم وجود غير الله في شيء .

= [يعني الشيخ صاحب القصص] ومن قال المراد بخاتم الأولياء عيسى عليه السلام النازل من السماء في آخر الزمان فقط خط »

وأنا أقول إن الشيخ لا يعلم أبا بكر بله أن يعلم الله وشتان بين العالمين . وكنت قلت في كتابي الذي ألفتة قبل ثلث قرأت في مسألة الخلود بعدقل ادعاء الشيخ في « الفتوحات المكية » أن القرآن لم ينص على خلود الكفار في العذاب وإن نص على خلودهم في النار : « إن الشيخ لا يعلم نصوص القرآن ثم ذكرت قوله تعالى في سورة المائدة (ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا لبئس ما قدمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون) وقوله في سورة الزخرف (إن المجرمين في عذاب جهنم خالدون لا يفتر عنهم وهم فيه مبسوتون) .

من الأشياء وجودا خارجيا ، فكان الله منصر الوجود الوحيد في الوجود والذي فيه مما عداه فمدم . فلا موجود غير الله في زيد وعمرو وخصوصيتهم الزبديّة أو العمروية التي يفاير ان الله بها أمر اعتباري وهما يمتازان عن الله من ناحيتهم الاعتبارية ولا يمتازان عنه من ناحيتهم الحقيقية التي هي كونهما موجودين . وكذا الحجر والشجر وما دونهما حتى إن الموجود في الشيطان الرجيم هو الله بناء على قاعدتهم الأساسية من أن الله هو كل الوجود كما أن كله الوجود وليس بينه وبين الشيطان إلا التغاير الاعتباري الذي لا ينافي الاتحاد الحقيقي^(١) ، فإذن لا مانع من إجراء الحمل بينهما مواطأة لوجود ما هو شرط المنطق لصحة الحمل من اتحاد الموضوع مع المحمول في الوجود الخارجي وتغايرهما الذهني نموذ بالله من هذه اللوازم ونمتدّر إلى القاري من تمجيلنا بالفقد قبل تمام شرح المذهب ويجب البحث والتفتيش قبل كل شيء عن منشأ القول بوحدة الوجود من أول القائلين بها ، فمن أي باب من أبواب التفكير وجدت هذه النظرية البعيدة كل البعد عن العقل بحيث تمجها بداهته لكونها تؤلّه كل شيء في الوجود عال أو سافل كبير أو حقير حسن أو قبيح .. من أي باب وجدت طريقا للدخول في بفض العقول ؟ حتى تجرأ أصحابه على القول بها من غير شهور منهم في وقت من الأوقات بكونهم الله حقيقة كما لا نشعر نحن بمثله من أنفسنا والعمياء بالله ، فما هذا الخيال الباطل المتعاطف ؟ ولم يكن في الباحثين بمصر حديثا في هذه المسألة الذين كل ما يحملونه أو جله أعلامهم ولا حاجة لهم بمد هذا أن يكونوا حملة العلم أو بالأولى وليس من سوام حملة العلم في هذا الزمان ..

[١] قاله الشيخ ابن عربي :

نحن المظاهر والمعبود ظاهرنا
ولست أعبدّه إلا بصورته
وه يظهر الكون عين الكون فاعتبروا
فهو الإله الذي في طيه البشر
وقال الشاعر التركي الشيخ يازيد خليفة :

كنتى حسن خويلر شكلنده بيدايلى
جشم عاشقنه آنى دوندى تماشايلى
وتعريبه أنه يعنى الله أبدى حسنه في صور الحسات ثم عاد فتفرج عليه من عين العاشق .

لم يكن في أولئك الباحثين من مستحسني النظرية أو مستهجنها من تحرى النشأ
ليدخل في درس المسألة ردًا أو إثباتًا من هذا الباب ويكون ذلك دخولاً مأنوساً وفي
الصميم . ويكون من البساطة بل من الهزل أن يقال : عدم تعيين المكان لله تعالى
في أى ناحية من نواحي العالم ليحقق له الوجود واستقلال الوجود فيه ، أخطر ببعض
المقول أن يبحث عنه في الموجودات المألومة ثم وزعوه بين الجميع احترازاً من ترجيح
موجود على موجود . وليس التوصل إلى هذه النظرية من طريق التصوف بأقل غرابة
مما ذكر . أما كتابنا هذا فيمتاز إن شاء الله بالاهتداء إلى مفتاح تلك الأحجية التي
شفلت تصوف الإسلام باسم التوحيد الوجودى أو توحيد الخواص كما شغل النصرانية
التثليث حتى قال الشيخ محيى الدين بن عربى صاحب « الفصوص » و « الفتوحات
المكية » ما أخطأ النصارى إلا لحصرهم الألوهية فى المسيح وأمه .

اعلم أيها القارى العزيز أنى لست عدواً للصوفية ولا منكر لوجود أولياء الله
وكراماتهم وأعترف بأن علم العلماء قد لا يكتفى فى إصلاح الناس وتهذيب نفوسهم
بل وفى تهذيب العلماء أنفسهم فتحصل الحاجة إلى الطرق الصوفية لإكمال هذا النقص
بتدريب المسلمين وتميزهم على العمل بمقتضى علم العلماء من أحكام الشرع الأنور
لا لمصادمة علم العلماء ومذاهب أهل السنة فى أصول الدين وفروعه . ولست أيضاً
من الوهابيين الذين لا يحترمون عباد الله المكرمين بعد موتهم ولا أدعى الفضل على أحد
ولا أحسد أحداً على فضله ، ومع هذا كله فإنى عبد الله لا عبد أى أحد اشتهر بأنه
ولى من أولياء الله فلا أضحى بمقام ربى جل وعلا لمتزلة ذاك الولى عنيد الناس ولا
أعترف له بامتياز أن يقول فى ذات الله ما لا يقبله العقل ولا شرع الإسلام ولا بامتياز
أن يفسر كلام الله وكلام رسوله بما يشاء له هواه ويشبه التلاعب بهما أو يضاد
ما سبقنا له كأن يستخرج من قوله تعالى « ليس كمثل شيء » إثبات التمثل له تعالى
أو ما فوق التمثل كما يأتى بيانه .

وقد أخطأ الذين يظنون أن القول بوحدة الوجود حصل للقائلين بها في نتيجة المكاشفة الصحيحة أو الفييوبة العاذرة . وإنما هي فلسفة ذات دعوى وأدلة عقلية ونقلية مبسوسة في كتبهم وكتب أنصارهم وهي مشتقة من فلسفة أخرى مدونة في علم الكلام معتنى بشأنها وإن كانت كلتا الفلسفتين المشتقة والمشتق منها باطلة ولا زال بطلان الأصل خافيا على الناظرين حتى تأليف هذا الكتاب بل خافيا أيضا اشتقاق فلسفة وحدة الوجود الظاهرة البطلان من ذلك الأصل^(١) .

ولننظر كيف تحصل فكرة وحدة الوجود للسالك من الشهود وماذا ينكشف له فيه ؟ : إن قلنا يغيب العالم عن نظره ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام أعنى أنه إن كان يرى الله ولا يرى العالم فليس هذا وحدة الوجود وإنما هي رؤية الله دون العالم التى يعبر عنها بوحدة الشهود . والتى لا يرضاها القائلون بوحدة الوجود ويعتبرونها مرتبة ناقصة في مراتب التصوف ولذا ادعوا أن العالم عين الله أو على الأقل مظهره وهم لا ينفون وجود العالم ولا ينكرون المحسوسات كما صرحوا به في كتبهم وإنما ينكرون وجود العالم على أنه وجوده فيدعون أنه وجود الله ، فلزم على هذا أن يبقى العالم مرئيا للسالك في حالة شهوده أيضا وإنما يتبين له أن هذا المرئ الذى نظنه نحن غير المارفين العالم ، هو الله . لكن هذا التبين أولى بأن يكون نتيجة الفلسفة التى تمسكوا بها واستدلوا عليها كسألة علمية ، من أن يكون نتيجة شهودهم لأن اتحاد العالم مع الله مما لا تتعلق به المشاهدة . ولا يمكن مشاهدة شيئين اثنين شيئا واحدا . والمسألة بسيطة عند النظر إلى مذهبهم المبني على تلك الفلسفة فشكل موجود محل لظهور الله ومرآة لشهوده لأن أول ما يظهر في الوجود ويشاهد هو وجوده والوجود عندهم وفي نظريتهم الفلسفية هو الله ، وكل من قال بهذا القول أعنى أن الله هو الوجود فهو

[١] وخلاصة هاتين النظريتين الفلسفتين أن أصحابهما زاعمون أنهم اطلعو بعد فكرة طويلة على أن حقيقة الله هي الوجود . فهذا الزعم هو قول الصوفية الوجودية في الله مالا يقوله المجابين .

يشاهد الله في كل موجود من غير حاجة إلى أن يكون القائل من أهل المكاشفة والسلوك.

وقد جذب كثيرا من العلماء إلى مذهب وحدة الوجود قول الإمام الغزالي في «مشكاة الأنوار» : «ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانة أن ليس في الوجود إلا الله» وقد نقله المحقق الدواني في شرح العقائد العسدية .. جذبهم قوله عن ذلك المذهب بتنويه خاص يكاد سنابره يذهب بالأبصار والبصائر فلذا لم يخطر ببال أحد أن ينظر إليه بعين الناقد البصير . وأراد بالمجاز العلم الظاهر وشبهه بالحضيض أو أراد نفى وجود العالم نفيا مجازيا باعتبار وجوده كالعدم بالنسبة إلى وجود الله ، فالعارفون عنده هم الذين ترقوا من هذه المرتبة المجازية إلى ذروة الحقيقة التي هي نفى وجود العالم نفيا حقيقيا لعدم كون الوجود المرئي للعالم وجود العالم بل وجود الله وهذا هو القول بوحدة الوجود كما نبه عليه الفاضل الككنبوي صاحب التعليقات القيمة على شرح الجلال الدواني .

والسادج يظن أن العارف بالله المترقى إلى ذروة الحقيقة يغيب في نظره العالم ويظهر الله مع أن هذا هو المجاز الذي ترقوا منه وعدّه صاحب المشكاة حضيضا بل المقصود مما رآه المترقون من عدم كون شيء في الوجود غير الله اتحاد العالم مع الله عند الصوفية الوجودية وإنهم إن أنكروا القول بالاتحاد فإنما ينكرونه مبالغة في ادعاء كون العالم عين الله ومن ذلك قولهم الذي حكيمناه قريبا : إنما يتصور الاتحاد بين الوجودين لا بين وجوده هو الله وعدمه هو العالم فيرون لفظ الاتحاد غير كاف في إفادة العينية . وكما صرحوا بهذه العينية حتى إنه ليس في «الفصوص» غير تكرار هذه النعمة الفاحشة الموحشة^(١) فهذه هي ترقى العارفين إلى ذروة الحقيقة ؟ وقد عرفت وستعرف أيضا أن سبب عدم كون شيء

[١] حتى إن الكلمة المشهورة : « ليس في الإمكان أبدع مما كان » المنسوبة إلى الغزالي والذي نردها على قائلها لاستزامة أن لا يكون الله تعالى فاعلا مختارا ، قال في فص أيوب من الفصوص : « إن السبب في ذلك كون العالم على صورة الرحمن » .

في الوجود عندهم إلا الله اعتبارهم الله والوجود شيئا واحدا فأبنا كان الوجود فم وجه الله. وليس معنى ما قالوا من نفى وجود غير الله تعظيم الله بل تعظيم الوجود وتأليهه وتعميده على أن يكون حقيقة الله . فإذا كانت حقيقة الله في زعمهم عبارة عن الوجود فلا جرم ينحصر الوجود في الله أو إن شئت فقل بعم الله كل ما يعمه الوجود ويكون وجود كل موجود ، إياه فلهذا لا يبقى في الوجود غيره .

وهذا هو المراد أيضا من قولهم : « توحيد العوام لا إله إلا الله وتوحيد الخواص لا موجود إلا الله » يعنون أن الله كل الموجودات ولا موجود غيره فتوحيدهم الذي يُطرونه بأنه توحيد الخواص توحيد الموجودات مع الله بجمل الكل موجودا واحدا^(١) وهو ليس في شيء من التوحيد المأمور به في الشرع الذي هو تمييز الله عن سائر الموجودات وحصر الألوهية من بينها في الله والذي اعتبروه توحيد العوام. وترى النزالي في مشكاته^(٢) يشترك معهم في هذا الحنف العظيم كما اشترك في محاولة بيع مذهبهم الباطل القائل بوحدة الوجود بثمن غال كأنه مذهب العارفين المترقين من خضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة . ومن هذه العقلية الفاسدة تولدت فكرة اختلاف مراتب الشريعة والطريقة والحقيقة على أن تكون الشريعة أدونها والحقيقة أعلاها كما قالوا « لا إله إلا الله توحيد العوام » كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا والله تعالى يقول لخير خلقه وأخص خاصتهم : « فاعلم أنه لا إله إلا الله » ويقول : « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط » ويقول رسوله صلى الله عليه وسلم : « أفضل الذكر لا إله إلا الله وأفضل الدعاء الحمد لله » ويقول : « أفضل

[١] كما يتبين مما سنقله عن شرح المواظف .

[٢] على ما نقل عنه مؤلف « اضطلاع مذهب الماديين » استشهادا بكلامه في تأييد مذهب تصوفية الوجودية .

ما قلت أنا والنبیون من قبلی لا إله إلا « فهل الله والملائكة والنبیون وخاتمهم وأولو العلم كلهم من العوام حين كان عرفاء الغزالی من الخواص ؟ .

ثم إن فی كون مذهبهم القائل بأن لا موجود إلا الله مسمى بمذهب وحدة الوجود ، مع أن المعقول والظاهر من قول الغزالی السابق تسميته بوحدة الوجود ، لمبرة وموضع دقة لأولی الأبصار . ولا مراء فی أن الغزالی یرمی بقوله ذاك إلى هذا المذهب المعروف بهذا الإسم كما فسره به الفاضل الكاتبوی ، فلماذا إذن سموه وحدة الوجود ، دون وحدة الوجود ؟ .

والجواب أن القول بوحدة الوجود على أن يكون قولاً بتحقيقاً لا مجازياً بل ذروة الحقيقة كما نص عليه الغزالی ، قول مخالف لبداهة العقل والحس نظراً إلى اختلاف الموجودات العالیه وتمددھا تمداً واختلافاً ظاهرياً ، وقد قلنا إنهم لا ينسكرون المحسوسات . أما الوجود فيمكن القول بأنه واحد في جميع الموجودات فقالوا به وتوسلوا بوحده إلى توحيد الوجود . فإذا قالوا لا موجود إلا الله فرادهم أن الوجود الذي يوجد في كل موجود هو الله وهو واحد وهو الوجود الوحيد لأن الموجودات لا شيء فيها موجوداً سوى وجودها الذي هو الله ، فكأن كل موجود مؤلف من موجود هو الوجود وهو واحد ومعدوم وهو مختلف باختلاف الأشياء العالیه ، وبفضل كون الوجود الذي فيها موجوداً وموجوداً واحداً ، تصير تلك الأشياء موجوداً وموجوداً واحداً . أما قولهم بأن الوجود هو الله وأنه الوجود الوحيد فبقا يأتي بيان ذلك . ويكون من البساطه بل من الهزل أن يقال - كما ذكرنا من قبل أيضاً - عدم تعيين المكان لله تعالى في أى ناحية من نواحي العالم ليتحقق له الوجود واستقلال الوجود فيه ، أخطر ببعض المعقول أن يبحث عنه في الموجودات المعلومة ثم وزعوه بين الجميع احترازاً من ترجيح موجود على موجود .

ورأس الأخطاء كما نهينا عليه جعلهم الوجود حقيقة الله ، الذي لو لم يكن ما يترتب

عليه من المفاسد العظيمة القاضية على ما بين الخالق والمخلوق من الفارق لكفى ما فيه من تعيين الحقيقة لله تعالى الذى لاتعرف حقيقته والتفكير فى ذات الله الذى نُهيناه عنه .

وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول قد عرفت أن منشأ عقيدة وحدة الوجود فى اعتقادنا فكرة فلسفية مشتقة من مذهب الفلاسفة فى مسألة وجود الله التى هى مسألة خلافية بينهم وبين المتكلمين معروفة فى علم الكلام . وأصل مذهب الفلاسفة وأسامهم الأول كون ذات الله بسيطاً حقيقياً منزهاً عن أي شائبة من شوائب التركيب الذى هو رمز الحاجة التى يجب تنزيه الله عنها ، لكون التركيب محتاجاً إلى أجزائه مع كون الجزء غير الكل ومعلوم أن كل موجود سوى الله تعالى يُتصور له ماهية هو بها هو ، أى يمتاز بها عن غيره . ووجودٌ زائد على ذاته وماهيته يفترق عنها فى الذهن وإن كان مجموع الماهية والوجود شيئاً واحداً فى الخارج . لكن الله تعالى البسيط كل البساطة المنزه عن كل نوع من أنواع التركيب يلزم أن لا يكون له وجود زائد على ذاته ولو فى الذهن ، فيلزم إما أن يكون ذاتاً من غير وجود أو وجوداً من غير ذات وبعبارة أخرى ماهيةً مجردة عن الوجود أو وجوداً مجرداً عن الماهية . أما أنه كيف يمكن أن يكون الله ماهيةً مجردة عن الوجود أو وجوداً مجرداً عن الماهية فلسفياً نحن الآن بصدد مناقشتهم عليه .

فالوجوديون من الفلاسفة والصوفية اختاروا الشق الثانى على ما فهم أنصار الطائفتين وتولدت مسألة وحدة الوجود من هذا ، وعلى فهمي الخصاص يلزم أن يكون مختار الفلاسفة هو الشق الأول كما تعرفه أثناء البحث وهو أن الله ذات مجردة عن الوجود . فعند ذلك تنهار خرافة الفلسفة الوجودية من أسامها وتبقى فكرة وحدة الوجود معلقة على الهواء .

ومع ذلك فإنى أجازى على طول البحث أفكار الوجوديين المتمسكين بالشق الثانى

القائل بأن الله تعالى وجود مجرد عن الماهية وأتقبحهم في كل خطوة بخطونها مع علمي واعتقادي بأنهم ماشون في طريق مؤسس على الوهم والخيال ، ومعنى قولي هذا أني لا أجتزئ بهم أساسهم في أول حجة عليهم ولو اجتزأت به لما طال كلامي معهم . لكني ماريت أن مسألة كهذه أعني كون حقيقة الله الوجود وقد شغلت في مرحلتها الفلسفية فصلا هاما من كتب الحكمة والكلام وفي مرحلتها التصوفية استوعبت العالمين ورب العالمين ... ماريت أن تكون مسألة كهذه أطفئت بنفخة واحدة، ولهذا فاني أرجئ التكلم على الأساس إلى محل مناسب وأكتفي هنا بأن أقول : إن الفلاسفة القائلين بأن وجود الله عين ذاته - وهذا القول منهم هو مفترق الفهم إلى الشقين المذكورين - قائلون أيضا بأن صفات الله عين ذاته وهو بحث معروف في علم الكلام، وعلى هذا فعمل الله عين ذاته وقدرته عين ذاته وإرادته عين ذاته . فلو كان مقتضى قولهم الأول وهو أن وجود الله عين ذاته أن تكون حقيقة الله الوجود لزم أن يكون مقتضى قولهم الثاني أن حقيقة الله العلم والقدرة والإرادة وأن يخرج طائفة من الصوفية قائلة بأن كل علم في كل عالم وكل قدرة في كل قادر وكل إرادة في كل مريد هو الله فلزم أن يكون الله البسيط كل البساطة، علما وقدرة وإرادة ووجودا معا ويتناقض مع قول أنصار الفلاسفة الوجوديين : إن الله تعالى هو الوجود البحت المجرد من كل شيء .

ثم نقول من المعلوم للملئ بأن أصل الدين أن في وجود الموجود ثلاثة مذاهب: مذهب الشيخ أبي الحسن إمام الأشاعرة وبعض أتباعه أن وجود الموجود عين ذاته في الواجب والممكن، ومذهب الفلاسفة أنه عين ذاته في الواجب وصفة زائدة على الذات في الممكن، ومذهب جمهور المتكلمين أنه وصف زائد على الذات في الواجب والممكن إلا أن هذا الوصف الزائد على الذات غير قابل للانفكاك عن الذات في الواجب وقابل له في الممكن . فترى علماء علم الكلام لا يتكلمون في هذا المبحث عن مذهب

المتصوفة القائلين بوحدة الوجود ، معطين لهذا المذهب حقه من الرد أو القبول إلا من ندر منهم كالملازمة التفاضلية في شرح المقاصد الذي رد عليه وتشدد في الرد ما شاء ، ومع هذا لم يذكر مناسبة هذا المذهب الغريب بمذهب الفلاسفة لا هو ولا غيره . ولعل الذين أغفلوا التعرض لمذهب المتصوفة الوجودية في علم الكلام عند درس المذاهب في مسألة الوجود ، أغفلوه لعدم أهمهم بشأنه لكونه وراء طور العقل كما يفهم من السكامة القصيرة المذكورة في المواظف وشرحه وهي في غير محل تدقيق المذاهب في مبحث الوجود وسيأتي منا نقل تلك الكلمة .

والذي ألفت إليه النظر هنا استفراحي من علماء أصول الدين لاسباب التشديد في الرد على مذهب المتصوفة الوجودية كيف تافقوا مذهب الفلاسفة في وجود الله المنتهى إلى القول بأن حقيقة الله الوجود ، برحابة الصدر والمبالاة به حتى كادوا يفضلونه على مذهب جمهور المتكلمين في حين أنهم لم يبالوا بمذهب الصوفية الوجودية حتى أغفلوه أو تشددوا في الرد عليه مع أن مذهب وحدة الوجود مشتق من مذهب الفلاسفة في مسألة الوجود وأن هذا أصل ذلك ووالده الذي لا يقل عنه استحقاقا للرد والإبطال . ومهمتي التي يمتاز بمعالجتها هذا الكتاب إن شاء الله كسائر معالجاته إثبات اشتقاق القول بوحدة الوجود ذلك المذهب الظاهر البطلان من مذهب الفلاسفة الممتنى بشأنه في علم الكلام ، حتى ينجلي في الأنظار بطلان هذا المذهب الفاسق أيضا ببطلان ما ينجر إليه ويتولد منه فيبطل ما أي الأصل المشتق منه والفرع المشتق ، ثم إثبات أن الأصل فاسد في نفسه مبني على أساس فاسد حتى ينجلي فساد المذهب الباطل المبني عليه بجلاء زائد فيتأكد بطلان كل منهما ببطلان الآخر^(١) ولم أر من

[١] بل إن مذهب الفلاسفة في هذه المسألة الذي أنجذب إليه طائفة من محققي المتكلمين المتأخرين لو لم يهمني لإبطاله لإبطال مذهب وحدة الوجود بما أحسسته من شدة الاتصال بينهما لكان مهمتي =

تصدى قبل لبيان اشتقاق ذلك المذهب الصوفي من هذا المذهب الفلسفي ولا من قام
بواجب إبطال الفرع مع الأصل الذي اعتنى بشأنه المتكلمون مع عدم اعتنائهم بشأن
المذهب الصوفي . فهمتي هنا تنطوى على ابتكارين هامين في وضع المسألتين مع ابتكارات
في درسهما تكسو البحث شكلا جديدا وتحدث انقلابا كبيرا في الملمين الكلام
والتصوف ومن الله التوفيق والهداية .

وإني أرجو من القارئ عند القيام بمهمتي هذه المقدمة المستوعبة لإبطال المذهبين
الذين افتتن بأحدهما بعد الفلاسفة وأنصارهم كثير من مشاهير علماء الكلام فأصبح
بطاله رغم بطلانه أصعب من إبطال الآخر، وضأت بالآخر طائفة من الصوفية وأضأت
محسنى الظن بهم .. أرجو أن يعقبني بدقة ومن غير سامة في درس المذهبين معا
ونقدما . ولا تقل مالنا ولدرس مذهب الفلاسفة غير القائلين بوحدة الوجود في درس
مسألة وحدة الوجود ؟ لما مستعرفه من شدة التعلق بينهما فيتوقف تمام إبطال هذه
الفكرة على الاقتناع بأنها مشتقة من ذاك المذهب وأنه باطل أيضا ، ويتبين من هذا أن
مذهب وحدة الوجود غير مبني على ما يدَّعونه من الكشف الذي جملوه وراء طور
المقل واتخذوه آخر جنة لهم في مواجهة من يعترض عليهم ويتبين أيضا أنهم أصحاب
القال أكثر منهم أصحاب الحال، فترام يعيرون المتكلمين بالجدل وهم أنفسهم لا يضعون
سلاح الجدل والتمسك بأدلة المقل والنقل من أيديهم ثم لا يتقنونها ويفالطون في
استعمالها كما عرفت في أواخر الباب الأول (ص ٨ جزء ثالث) كيف غالط صاحب الفصوص
في تفسير قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » فجعل قول النحاة بأن « لو » لامتناع

== إبطاله رأسا من حيث أنه مسألة من رؤوس المسائل الكلامية أخطى فيها خطأ عظيما ولم ينتبه له
ولو بقدر ما تنبه للخطأ والفسلال الواتين في مذهب وحدة الوجود بل اعتبر الجرح لهذا المذهب
الفلسفي بين العلماء رمزا للتقدم في العلم والفهم كما اعتبر مذهب وحدة الوجود عند أصحابه رمزا لقوة
الذهنين إليه في الملم الباطن وتقدم مراتبهم في التصوف .

الثاني لامتناع الأول أداة لتحريف معنى الآية وانتهى إلى القول باستحالة هداية الجميع من الله لاستحالة مشيئتها ، على الرغم من أنه ضد منطوق الآية .

وهذه المسألة أعنى مسألة وجود الله لا زالت محل بحث واختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين فجاءت طائفة الصوفية الوجودية أصحاب فكرة وحدة الوجود فضفوا في أفواههم ما أسارت الفلاسفة ودسوا فيه السم والدمم وقدموه كإثنية جديدة مقدسة للذين ليست لهم خبرة بمادة المائدة وماخذها ، حتى إذا ذاقوا منها تحلّوا من عقولهم فأصبحو لا يميزون الخالق من المخلوق والتبست عليهم بدائنه الأمور وغرم بالله الغرور^(١) .

وبالإجمال فالمسألة مسألة حقيقة الله هل هي معلومة أم غير معلومة ؟ وقد كان ينبغي للملأء الكلام أن يذهبوا في تدقيق المسألة إلى أقصى ما استطاع لهم وينظروا إليها بالعين التي نظرتُ بها وهي في تشخيصها كإثنية مسألة حقيقة الله ، فلو كانوا تصوروها بهذه الصورة لتبهموا لوجوب وقاؤها حقها من التدقيق والتعقيب ولأخذوا حذرهم من مذهب الفلاسفة فيها فلم يكن بعض أجهلهم ليفتتنوا بسحر ذاك المذهب .

فلا يستكثر على القارىء بعد هذا الإيضاح إن أنفق شهرا من وقته في قراءة ما كتبت به بشأن هذه المسألة وعنى بها على الأقل بعض ما عانيت . فإنى كتبت في أكثر من نصف سنة^(٢) وليس الشهر بكثير إن مضى في بحث حقيقة الله ، وحاشاى أن أكون واضع حقيقة الله موضع البحث والتدقيق أو مدعى اكتشافها وإنما أنا مدحض إن شاء الله مزاعم الواضمين والمدعين ولو من غير شعور منهم .

[١] والصوفية الوجودية ولوع بتثبيت أذيال الفلاسفة في كثير من المسائل الاعتقادية كالقول

بقدم العالم وعدم كون الله فاعلا مختارا كما ستطلع عليه .

[٢] وطال ما كتبت حتى استحق أن أجعله كتابا مفردا وقد أشار به على بعض أصدقائي لكن

فضلت أن أدرجه في هذا الكتاب لتعاضد أركانه مع بعض فيزيده كل من أهميته إلى أهمية المجموع

فكان جمهور المتكلمين القائلين بزيادة الوجود على الماهية في الواجب أيضا قالوا إنا لانعلم حقيقة الله ونعلم أنه موجود، والذي يُعلم غير الذي لا يُعلم ضرورة، فيلزم أن يكون وجوده غير حقيقته ولو في التصور . والفلاسفة قالوا حقيقة الله الوجود الخاص أى الوجود المجرد عن الماهية مع عدم الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في كون الوجود المطلق مشتركا معنويا بين الوجودات. وقالت الصوفية حقيقة الله الوجود المطلق. ومن العجب أن مذهب الفلاسفة هذا مختار المحققين عن المتكلمين أيضا.. ونحن عند تدقيق هذه المذاهب نفعل مذهب الشيخ الأشعري الذي يرى في النظرة الأولى أنه أقرب إلى مذهب الفلاسفة منه إلى مذهب المتكلمين وليس الأمر كذلك ، وإنما ذهب إلى ما ذهب إليه من أن وجود كل شيء عين ذاته بناء على أنه من المنكرين للوجود الذهني ولا تغاير عنده ولا تمايز في الخارج بين الشيء ووجوده ، فهو إنما يقول بكون الوجود عين الهوية الخارجية، لا عين الماهية من حيث هي ذهنا وخارجا كما قالت الفلاسفة.. ولو قال بالوجود الذهني لقال بزيادة الوجود مثل جمهور المتكلمين . فنغفل النظر في مذهب الشيخ تفاديا من تشعب المسألة أكثر مما تشعبت ، ولا يعنيننا في موضوعنا هذا المقارنة بين مذهبه وبين مذاهب غيره.. فنجاء هذا كله نخص الخلاف القائم بين المتكلمين والفلاسفة بالاهتمام فنقول أولا :

مذهب الفلاسفة وهو كون حقيقة الله عبارة عن الوجود المجرد من الماهية في منتهى الغرابة إلى حد أنه لا يتصور ، فإذا سألنا عن هذا الوجود المجرد وقلنا وجود أى شيء هو؟ فالجواب ليس بوجود أى شيء وإنما هو وجود مجرد عما يضاف هو إليه. ولا شك أن النزاع في الوجود بمعناه المعروف المقابل لعدم أى الكون في الأعيان كما صرح به أحد كبار أنصار هذا المذهب أعنى العلامة التفتازاني في شرح المقاصد ص ٧٠ طبع الأستانة. ويؤيده كون الوجود بهذا المعنى هو المراد في قولنا عن الله إنه واجب الوجود

الذى حصل نزاع الفريقين عند تفسيره. فهو إذن كونٌ من غير كائنٌ ووجود من غير موجود أعنى أنه غير مستقل بالمفهومية إلى هذا الحد، وهذا عندي من أجل الحالات، لأن الوجود الذى هو من المقولات الثانية التى لا تكون من الموجودات - كما نص عليه الفلاسفة أنفسهم ولا سيما الوجود الخاص أعنى الوجود المجرد عن الماهية لا يتصور إلا بعد معقولٍ أول يضاف هو إليه ويكون صاحب هذا الوجود، فليس هذا الوجود وجود الله مع كونه وجوداً خاصاً، وإلا كان مضافاً إليه، بل وجودٌ هو الله وهو محال كالكون من غير كائن والوجود من غير موجود، وكونُ الله كوناً من غير كائن ليس معناه إلانق وجوده فإن وجد كون من غير كائن فهو الله عند الفلاسفة، وقد اعترف ابن رشد وهو من أذنبهم فى « الكشف عن مناهج الأدلة » ص ٥٢ بأن مالا ماهية له لذات له. وقال الإمام الغزالي فى « تهافت الفلاسفة » ص ٤٨ « وجودٌ بلا ماهية غير معقول وكما لا نقبل عدماً مرسلًا إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه، فلا نقبل وجوداً مرسلًا إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة، لا سيما إذا تبين ذات واحدة فكيف يتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له؟ فإن نفي الماهية نفى الحقيقة وإذا نفي حقيقة الموجود لم يقبل الوجود فكانهم قالوا وجودٌ ولا موجود وهو متناقض ».

نعم لو كانت حقيقة الله عبارة عن الوجود المطلق كما ذهب إليه الصوفية الوجودية أى القائلون بوحدة الوجود لكان لها بعض إمكان التصور إذ لا يكون الله حينئذ كوناً من غير كائن أو بالأصح كوناً بشرط عدم الكائن ووجوداً مشروطاً بعدم الوجود. لكن مذهب الوجود المطلق يستلزم وجود الله فى كل موجود كما أن مذهب الوجود المجرد عن الماهية يستلزم عدم كون الله أى شئ. لأن كل شئ، ماهية من الماهيات. قاله تعالى على مذهبي الطائفتين الوجوديتين الفلاسفة والصوفية دأثر بين أن لا يكون أى شئ. وبين أن يكون كل شئ، فعلى الأول لا يكون الله أى موجود لأن الوجود كائن أى صاحب الكون لا الكون من غير صاحب وعلى الثانى يكون كل موجود. ونحن الآن بصدد مناقشة

المذهب الأول الذى خفى بطلانه حتى على أجلة علمائنا ، قبل المذهب الثانى الظاهر
البطلان .

منشأ الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين

أما منشأ الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين ودافع الفلاسفة إلى هذا المذهب الغريب
فأمران اثنان الأول شدة اعتنائهم بأن يكون الله تعالى بسيط الحقيقة كل البساطة تحوزا من
الاحتياج الملازم للتركيب لأن المركب يحتاج إلى أجزائه حتى أنهم بهذا السبب نقوا عن
الله الصفات وهو بحث معروف فى علم الكلام يكون محل الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين .
فلعلهم يزعمون أنه لو لم يكن الله الوجود المجرد عن الماهية وكان له ماهية من الماهيات
لكان مع الوجود الذى لا بد منه أيضا ، مركبا من الماهية والوجود ، فاحتاجت ماهيته فى
تحققها إلى وجوده واحتاج وجوده إلى ماهيته احتياج الصفة إلى موصوفها والاحتياج
محال على الله تعالى ، فاختر أن يكون وجودا من غير ماهية مادام لا يجوز أن يكون
ماهية بلا وجود . والجواب أن الماهية والوجود شيء واحد فى الخارج لا يتميزان فلا
يتصور التركيب بينهما . ولا حاجة أحدهما إلى الآخر ويلزم أن يكون الأمر كذلك فى
الذهن أيضا ليكون تمثيله لما فى الخارج تمثيلا صحيحا . أما إمكان التمييز بينهما فى ذهن
بناء على أنه لا حجب فى التصورات فلا محذور فيه ، لأن الله بالنظر إلى إمكان هذا التمييز
يكون عبارة عن ماهيته البسيطة ولا حاجة لها فى تصورهما من حيث أنها ماهية
بسيطة إلى الوجود ولا لوجودهما من حيث أنه وجود ، إليها . فلو كانت ماهيته محتاجة
فى ذهن إلى وجوده أو وجوده محتاجا إلى ماهيته لما أمكن التمييز بينهما فى ذهن
وهو خلاف المفروض . ولك أن تقول لو كان الشيء مع وجوده مركبا لزم أن لا يكون
البسيط موجودا .

ثم من الضروري أن يكون لله ماهية يكون هو بها هو ويمتاز بها عن غيره ومن الضروري أيضا أن يكون له وجود أى كون فى الأعيان كما تقتضيه أدلة إثبات الواجب فمحاولة الاستغناء بوجود الله عن ماهيته بجعله وجودا من غير ماهية تكون محاولة الاستغناء عن الله نفسه وتجعله كما قلنا كونا من غير كائن . فكل موجود لا مندوحة من أن تكون له ماهية يمتاز بها عن غيره كما لا بد أن يكون له وجود . على أنك إذا جعلت الله وجودا من غير ماهية وقلت إنه يمتاز بوجوده الخاص أى بكونه وجودا مجردا عن الماهية يكون هذا الوجود الخاص ماهية له فلا يتسنى لك تجريده عن الماهية أى عما يكون هو به هو ، ثم يلزم لهذه الماهية التى هى عبارة عن الوجود الخاص المجرد وجود آخر بأن يقال هل يوجد وجود يقوم مقام الماهية ويستغنى عنها كما سنضع موضع البحث أنه هل يكون الوجود المجرد من الموجودات ؟ فى النتيجة يرجع الأمر إلى ما يقول المتكلمون من ماهية مخصوصة ووجود زائد عليها . وقد اعترف أنصار مذهب الفلاسفة بأن الوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان أو حصة منه لا نزاع فى زيادته كما صرح به العلامة التفتازانى فى المقاصد ص ٧٢ فإذا نزلنا ما حصل من مخالفة مذهب المتكلمين ؟ ولا فرق بين مذهبي الفريقين إلا أن المتكلمين اجتنبوا تعيين الماهية لله تعالى والفلاسفة عينوا له الماهية وهى الوجود . فقد أصبح لله على مذهب الفلاسفة ماهية هى الوجود الخاص المجرد عن الماهية ووجود زائد عليها بمعنى الكون فى الأعيان وانتهى الأمر إلى أن حقيقة الخلاف بين المذهبين إنما هى فى تعيين الحقيقة لله تعالى وعدم تعيينه كما قلنا من قبل لا فى أن الوجود زائد على الذات فى الله أو غير زائد ، لما تبين من أن الفريقين متفقان على القول بزيادة الوجود بالمعنى المعروف الذى هو الكون فى الأعيان . أما الوجود الذى هو عين ذات الله وماهيته عند الفلاسفة وغير الوجود بمعنى الكون فى الأعيان فهو ليس بمعروف ولا معترف به عند المتكلمين حتى يصح أن يتخذ محل النزاع مع الفلاسفة فى أنه زائد أو غير زائد . وأما قول الفاضل الكلينوى فى حواشيه

على شرح المقائيد المضدية وهو أيضا من أنصار مذهب الفلاسفة « لا حصّة في الله من الوجود بمعنى السكون في الأعيان » فما يتمجّب منه إذ لا معنى له إلا أن لا يكون لله وجود في الخارج تعالى الله عنه . نعم فرق بين زيادة الوجود في مذهب الفلاسفة وزيادته في مذهب المتكلمين كما ستمعرفه لكنه فرق غير مُجد للفلاسفة وأنصارهم .

والدافع الثاني إلى مذهب الفلاسفة وهو المهم أن الله واجب الوجود وهذه الميزة لله تعالى كما كانت معروفة عند المسلمين قبل مطالعة كتابنا هذا فقد تأكد وتبين بمد مطالعة كتابنا غاية التبين والتأكد أن وجوب الوجود هو الوصف الوحيد الذي يمتاز به الله عن غيره من الموجودات حتى إن إثبات وجود الله عبارة عند علمائنا عن إثبات موجود واجب الوجود فن وجب وجوده فهو الله كأنثا من كان ذلك الواجب الوجود، والذي لا يجب وجوده لا يكون الله ولهذا لم يقنعنا دليل الأخلاق الذي هو دليل الفيلسوف « كانت » لإثبات وجود الله . ثم إن وجود الله وإن كان ثابتا بالضرورة عند عقولنا ببرهان مأخوذ من وجود العالم وواجبا بهذا المعنى لكن هذا البرهان القائم على وجود الله ووجوب وجوده كما سبق تفصيله في الفصول المتقدمة لهذا الكتاب لم يكن طيما علة وجوده ووجوب وجوده في نفس الأمر وإنما هو علة لعلمنا بهما المتأخر عنهما بل المتأخر عن وجود العالم أيضا . فحاجة العالم المشهود الممكن الوجود إلى الموجد تضطرتنا إلى الاعتراف بموجود لا يحتاج وجوده إلى موجد بأن يكون واجب الوجود وهو الله ، ومع هذا فلم يكن الله موجودا ولم يجب وجوده لدفع احتياج العالم ، فاذ هو علة وجوده ووجوب وجوده في نفس الأمر ؟ أو بالأوضح ماذا يلزم أن يكون الله ليكون واجب الوجود ؟ فاختلفوا في تفسير هذه الدقيقة فقال المتكلمون طريق وجوب وجود الله أن تكون ذاته مستلزمة لوجوده ففهم أنصار الفلاسفة من هذا أن تكون ذاته علة لوجوده فاعتبروا عليه بأنه محال مستلزم لأن تكون ذاته موجودة قبل وجوده إذ المفيد للوجود يلزم أن يتقدم عليه بالوجود ، بناء على أن مرتبة الإيجاد

متأخرة عن مرتبة الوجود فما لا يوجد في نفسه لا يتصور منه الإيجاد سواء كان إيجاداً غيره أو إيجاد نفسه .

والحق أنه لأعلية هناك ولا إفادة الذات الوجود لنفسها وإن أصر عليه الفاضل الكلنوبى عند انتقاده لذهب المتكلمين ، فكما لا تمل ذاتها تعالى لا يمل وجوده وقد اعترف به لضرورة قطع تسلسل الملل الممكنة لوجود العالم فيكون البحث عن علة وجوده خلقاً ظاهراً ولا شك أن المراد من الاعتراف به الضرورى هو الاعتراف بوجوده وبوجوب وجوده وهو الذى ثبت بدليل إثبات الواجب فكيف يُبحث عن علة الوجوب للذى ثبت وجوبه بالدليل وإن كنا لاندرى كيفية وجوب وجوده على وجه لميِّ لمدم علمنا بحقيقة الله . وسيجىء منا فى مبحث حدوث العالم أنالانسلم باحتياج القديم الذى لا زال موجوداً ولم يسبق وجوده العدم ، إلى العلة الموجدة فضلاً عن احتياج الواجب .

وإن شئت قلت ليست هناك علية الذات لوجودها بل اقتضاؤها الوجود والمقتضى لا يلزم أن يكون علة موجدة ، ألا ترى أن الماهيات مقتضية للوازمها وليست فاعلة لها مثل اقتضاها الأربعة للزوجية كما حققه الفاضل السيلسكوتى فى حواشيه على شرح المواقف، وليس فى الخارج هنا إلا موجود واحد وهو الذات المتصفة بالوجود.. وزيادة الوجود التى يقولون بها إنما هى فى أذهاننا لافى الخارج كما أن الانصاف بالوجود انتزاعى لا حقيقى .

وقالت الفلاسفة طريق وجوب وجود الله أن يكون الوجود حقيقة الله وليس هناك طريق أضمن لوجوب الوجود من هذا ، فيجب الوجود له ويستحيل انفكاكه منه استحالة انفكاك الشئ من نفسه.. وقدراق اكتشاف هذا الطريق كثيراً من محقق المتكلمين المتأخرين فقالوا امتناع الانفكاك كما يكون بطريق علية الذات لوجوده يكون

أيضا بطريق عينية الذات له والثاني أبلغ لأن انفكاك الشيء عن نفسه أشد امتناعا من انفكاك المعلول عن علته فتصور الانفكاك على مذهب المتكلمين ممكن والتصوّر محال وعلى مذهب الفلاسفة التصور والتصوّر كلاهما محال .

ولم تفتح المسألة عندهذا الحد بل تولدت من مذهب الفلاسفة إشكالات يزيد تحليلها بعمق الله وتوفيقه تحميلا لا يجده طالب الاطلاع على حقيقة هذه المسألة في غير هذا الكتاب . وقد نهينا إلى مرمى الفلاسفة في مذهبهم والآن نذكر المحاذير المترتبة عليه ثم نذكر محاولات التخلص منها لأنصار هذا المذهب وما في تلك المحاولات من وجوه الضعف والسخف كل ذلك في إجمال بعد إجمال وتفصيل بعد تفصيل ولا أسأما أنا ، وفي ظني بعدم سأكمة القارى أعتمد على قول النبي صلى الله عليه وسلم : « منهومان لا يشبعان طالب الدنيا وطالب العلم » .

لا أسأما أنا من التفكير في بحث علمي وديني معا لاسيا إلهي ولا سيا إذا كان محفوقا بالزائق وكان واجبي التنبيه على المتراقين ... لا أسأما من التفكير فيه إلى حد أنه يكون جليسي في حجرة الاشتغال وضجيجي في فراش النوم .

أما الصعوبة في درس هذه المسألة ونحن ما وصلنا بعد إلى مذهب وحدة الوجود ونقاش أصحابه وأنصاره وإنما نحن الآن في درس المذهب الفلسفي القائل بأن وجود الله عين ذاته ذلك المذهب الذي اختاره طائفة من محقق المتكلمين والذي فتح عندي طريقا إلى مذهب وحدة الوجود .

... أما الصعوبة في درس هذه المسألة فإن كان فيها ما يزعج بعض القراء وينفرهم عن تعقبها ففيها ما يرغب البعض الآخر الذين يدركون أن الحصول على لذة الحل في المسائل العلمية يكون بقدر ما تنطوى عليه من الصعاب ويمانيه دارسها من الأنساب . قال المتنبي :

دعيني أنل مالا يُنال من العلي فصعب العلي في الصعب والسهل في السهل

ترديدن لقيان المعالي رخيصة ولا بد دون الشهد من إير النحل
قد علم القارئ أن المقصود الأصلي من القول بكون حقيقة الله الوجود هو التأمين
على وجوب وجوده بأبلغ وجه ولا شك في أن المراد بالوجود الذي يُطلب التسجيل
على وجوبه هو الوجود المعروف البديهي المفهوم وهو الكون في الأعيان كما أن المراد
من الوجود عند إقامة الأدلة لإثبات وجود الله هو هذا المعنى بعينه.. غير أن أدلة الإثبات
ترينا وجوب وجود الله بالطرق الإنسية (بالنون المشددة المكسورة والياء المشددة المفتوحة
نسبة إلى إنَّ ومقابلها اللمية بتشديد اللام والميم المكسورتين والياء المشددة المفتوحة
نسبة إلى لِمَ) استدلالا على وجود الله من وجود أثره الذي هو العالم من غير الإلحاح
على حقيقة الله.. وكون حقيقة الله الوجود إن صح يفتح طريقا لمعرفة وجوب وجوده
متضمنا للسبب الحقيقي في ذلك، حين كانت أدلة الإثبات لا تتجاوز أن نكون أمارات.
فيرد على مذهب الفلاسفة إشكالان عظيمان أولهما أن مذهبهم يتضمن تعيين الحقيقة
لله تعالى الذي لا تعلم حقيقته باتفاق العقلاء حتى إن الخلاف بينهم وبين المتكلمين أحق
عندي أن يعتبر خلافا في تعيين الحقيقة لله تعالى على أنها الوجود وعدم تعيينها، من أن
يعتبر خلافا في زيادة وجود الله على ذاته أو عدم زيادته كما تبين رجوع مذهبهم إلى مذهب
المتكلمين في أمر الزيادة وسبق ذكره (في ص ١٠٥). والجواب عن الإشكال بأن هذا وجود
خاص غير معلوم الحقيقة مخالف لسائر الوجودات، لا يجدي نفعا.. فنأين علموا ما لا يعلمون
حقيقته أنه وجود وأنه حقيقة الله؟ فلو قالوا عن هذا الوجود الخاص إنه وجود خاص
بذات الله لا نعرف حقيقته لكان له وجه. لكنهم قالوا عنه إنه الوجود الذي هو
ذات الله وحقيقته^(١) فنأين علموا ذلك وهم لا يعرفون حقيقة الله ولا حقيقة

[١]. حتى إنه لا يجوز عندهم بعد هذا القول أن يقولوا عنه « وجود الله » بل الوجود
الذي هو الله؛ وحتى أنه لا يجوز أن يقال عن الله واجب الوجود بل الواجب فقط اذ لا وجود له
غير ذاته أو بالأصح لا ذات له غير الوجود.

هذا الوجود الذى جعلوه حقيقته؟... وكيف حكموا بالحل المتواطىء بين هذين الجهولين . على أن لا نسلم بأن خصوصية هذا الوجود تمنعه من كونه معلوم الحقيقة كسائر الوجودات . إذ لا خصوصية له غير كونه مجرداً عن الماهية وقد يبرون عنه بالوجود المحض ، وهو أيضاً بمعنى المجرد عن الماهية.. ولو كان لهذا الوجود الذى اعتبره الفلاسفة حقيقة الله خصوصية زائدة على كونه وجوداً مقيداً بالتجرد عن الماهية وكانت تلك الخصوصية الزائدة هى التى جعلته غير معلوم الحقيقة لما أمكنهم استخراج وجوب الوجود الخاص الذى لا يملكون حقيقته من كون حقيقته الوجود . مع أنهم إنما حكموا بكون حقيقة الله الوجود لغرض استخراج وجوب الوجود منه ، فكان حتماً أن يعلموا حقيقة ذلك الوجود المفروض حقيقة الله .

ولا يظن أن الخصوصية أنت هذا الوجود من الله ومن كونه غير معلوم الحقيقة إذ لم تبق له تعالى حقيقة مجهولة بعد أن جعلوا حقيقته الوجود فيلزم أن لا يخرج الكلام هنا عن موضوع الوجود.. فإن كان الوجود معلوم الحقيقة كان الله كذلك وإلا فلا . والوجود معلوم المعنى عندهم ، حتى إن الذى راقهم وساقهم إلى جملة حقيقة الله هو ذلك المعنى المعلوم عندهم . فالله هو الوجود لا أزيد منه ولا أنقص . فإن كانت فى الوجود خصوصية من نفسه فله ذلك ولا يأتيه أى خصوصية من الله لأن الله هو ذلك الوجود المجمول حقيقته لا غير .

أما جواب بعض أنصار الصوفية الوجودية الذين يرد عليهم ما يرد على الفلاسفة من الإشكال المذكور ، بأن الوجود على إطلاقه لا يعلم كنهه ، فع كونه مغالفا لما تقرر عند العلماء من أن الوجود ينهى المفهوم متمذراً الحد من بدايته ، يرد عليه أن أصل الإشكال الموجه إلى مذهب الفلاسفة لزوم كون الله معلوم الحقيقة ، لأن من قال حقيقة الله الوجود فقد ادعى العلم بحقيقة الله وإن كان حقيقة الوجود غير معلومة كما لو فرض أن قائلاً يقول إن الله هو الكهرباء تعالى الله عن فرض الفارضين ، فهو يكون قد ادعى

العلم بحقيقة الله وإن كنا لا نعلم حقيقة الكهرباء .

وصفوة القول أن البحث عن سر كون الله واجب الوجود في نفس الأمر - كما عرفت من أنه المقصود من وضع المسألة - باكتشاف هذا السر من طريقه اللّميّ لا من طريقه الإلّميّ المعلوم لنا من أدلة إثبات الواجب ، لا شك في أنه يتوقف على العلم بحقيقة الله . ولذا قالوا أن حقيقة الله الوجود فلا يجوز لهم بعد قولهم هذا أن يمودوا ويقولوا نحن لا نعلم حقيقة الوجود ، فإن كان الوجود حقيقة الله المعلومة فذاك اعتراضنا عليهم بأن حقيقة الله لا تعلم بإجماع العقلاء ، وإن كان الوجود حقيقة الله غير المعلومة فهو تناقض ظاهر . مع أنه يلزم لأن يُعلم سر وجوب وجود الله من كون حقيقته الوجود أن يكون معنى الوجود الذي جعلوه حقيقة الله معلوما لهم . بل يجب أن يكون هذا الوجود متحد المعنى مع الوجود الذي في وجوب الوجود وإلا فلا يستخرج وجوب الوجود المعلوم من الوجود المجهول الحقيقة إذ لا يكون من حقهم أن يلاحظوا في انفكاك أحد الوجودين المختلفين في المعنى عن الآخر استحالة انفكاك الشيء من نفسه ولن يكون الوجود المجهول الحقيقة نفس الوجود المعلوم الحقيقة .

وثاني الأشكاكين وهو أعظم وطويل الذيل أن الوجود بالمعنى المعروف المطلوب عدم انفكاكه من الله ليكون واجب الوجود، وهو الكون في الأعيان، معنى مصدري غير قائم بنفسه فكيف يكون هو ذات الله القائمة بنفسها؟ والمطلوب من جمل حقيقة الله الوجود جملة واجب الوجود أي موجودا لا ينفك منه الوجود لا جملة وجودا لا ينفك منه الوجود فلا ينفع في الحصول على هذا المطلوب جمل حقيقة الله هي الوجود نفسه.. بل لا يصح كون الله نفس الوجود الذي ليس من الموجودات وإنما هو معدوم أو حال متوسط بين الموجود والمعدوم والموجود ما يتصف بالوجود لاما يكون نفس الوجود ولا يلزم اجتماع النقيضين من اتصاف الموجود بالوجود المعدوم لا في معروض الوجود فإنه موجود فقط ولاني الوجود نفسه فإنه معدوم فقط . نعم يلزم اتصاف أحد

النقيضين بالآخر بطريق الاشتقاق إذا قلنا الوجود معدوم. وليس ذلك بحال وإنما المحال اتصاف أحد النقيضين بالآخر مواطاة كأن يقال مثلا الوجود عدم^(١).

فعمد الجواب عن هذا الإشكال العظيم . يتبدى الاضطراب والتعسف في مذهب الفلاسفة والتكلف بما يحجه العقل السليم . ولا ينجيه من هذا الإشكال والاضطراب ما وقع من المساعي المبذولة في مناصرته من أشهر مشاهير علمائنا المحققين كالعلامة التفتازانى والمحقق الدوانى والفاضل السيلسكوتى والسكنوبى بل العلامة الشريف الجرجاني أيضا . فلو رأيت كلمات الأول في شرح المقاصد والثاني في كتبه المختلفة مثل شرحه للعقائد المضدية وحاشيته على التجريد والثالث في حاشيته على شرح المواقف والرابع في حاشيته على شرح الدوانى للعقائد المذكورة وشهدت تلك المساعي الجبارة المصروفة في تأويل هذا المذهب وتفضيله على مذهب المتكلمين لقضيت عجبا .

فتارة يدعون كأيدي الصوفية الوجودية أن الوجود موجود بل هو أحق بالوجودية من الموجود لأنه موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود، ويفيب عنهم أي عن أنصار مذهب الفلاسفة أن هذه الدعوى التي سنبتلها إن شاء الله إن صحت على إطلاقها فلماذا لجأوا في تاريخهم الأخرى إلى تخصيص الامتياز بالوجودية والاستقلال بالمفهومية بالوجود الخاص الذي جعلوه حقيقة الله تعالى ولم يثبتوا في التمسك بإطلاق هذه الدعوى؟ فيفهم من تمسكهم تارة بامتياز الوجود الخاص على سائر الوجودات بالمزايا المذكورة وتارة بادعاء تلك المزايا للوجود المطلق ، أن كلا منهما غير معول عليه . ثم إن هذه

[١] الحل التواطىء والحل بالاشتقاق بين الموضوع والمحمول اللذين تتكون منهما القضية الحلية ، وكذا الوصف التواطىء أو بالاشتقاق ، والمقولات الثانية والمقولات الأولى المذكورتان من قبل وانه لاجر في التصورات ، وما سيأتى من أن صحة الحل بين المحمول والموضوع مشروط باتحادهما في الخارج وتغايرهما في ذهن أي في المفهوم . . . كل ذلك من تعبيرات واصطلاحات وقواعد المنطق الذى يستهان به في مصر الحديثة تحت تعبير الصورى أو الشكلى أو التجريدى ولا يرغب فيه ، وإن شئت فقل يرى الإعراض عنه أسهل من الاشتغال به واستخدامه في ساحة العلوم والأفكار كسلاح ساحق أو كيزان ناطق .

الدعوى لوصحت على إطلاقها كان مطلق الوجود واجب الوجود ونجح مذهب الصوفية ولم ينتفع بها الفلاسفة، لكنهم من اضطراب موقفهم لا يميزون النافع من الضار .
وتارة يدعون أن مرادهم من الوجود الذى جملوه حقيقة الله هو الوجود الخاص لا الوجود بمعنى الكون فى الأعيان ولا حصة منه وذلك الوجود الخاص مختلف الحقيقة عن سائر الوجودات وإن كان مشاركا لها فى كونه معروضا لمفهوم الوجود المطلق الذى هو بمعنى الكون . فمن الجائز أن يكون أحد معروضات مفهوم الوجود بمعنى الكون ، كوننا خاصا قائما بنفسه قيوما لغيره . وهذا الجواب هو الذى اعتمد عليه العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد حتى كرره إزاء كل اعتراض ورد على مذهب الفلاسفة .
وفيه أولا أن جواز كون أحد معروضات الوجود بمعنى الكون وبمعنونه بذلك الأحد ما جملوه حقيقة الله تعالى ، كوننا خاصا قائما بنفسه قيوما لغيره ، لا يكفى فى أن يكون حقيقة الله إذ يجب أن يكون الله قائما بنفسه قيوما لغيره فعلا ولا يكفى جواز أن يكون كذلك . مع أن هذا الجواز أيضا مستبعد لذلك الأحد من معروضات الوجود مادام هو أيضا كوننا كما قاله الحبيب وإن كان كوننا خاصا ، إذ القيام بنفسه ليس من شأن الكون بل من شأن الكائن .

وثانيا لو سلمنا بكون أحد معروضات الوجود بمعنى الكون فى الأعيان وجودا خاصا ممتازا على غيره من الوجودات المعروضة بالقيام بنفسه ، كان الوجود الخاص المعروض غير الوجود المعارض الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان والذى لا يقوم بنفسه فضلا عن أن يكون قيوما لغيره ، وقد كانت الفلاسفة اعتبروا حقيقة الله نفس الوجود ليكون انفكاك الوجود منه مستحيلا استحالة انفكاك الشئ من نفسه فيتحقق له وجوب الوجود بهذه الطريقة ، غير أنه بعد جوابهم المذكور حصل هناك وجودان أحدهما وجود خاص هو حقيقة الله وليس بمعنى الكون فى الأعيان بل معروضه والثانى

عارض هذا المروض أعني الوجود بمعنى السكون في الأعيان وهو المطلوب ثبوته لله
ثبوت الشيء لنفسه ليتحقق له وجوب الوجود على أبلغ وجه ، فأصبحت حقيقة الله
وجودا والمطلوب ثبوته وجودا بالمعنيين المختلفين وأصبح أحد الوجودين معروضا
والآخر عارضا فاختلفت وحدة الوجود الذي كان يراد تثبيته وجوبه لله بحمل حقيقة
الوجود نفسه وصار الوجود الذي هو حقيقته معروض الوجود المطلوب ثبوته له لا عيته .
كما أُدعى في مبتدأ المسألة ، واقترب مذهب الفلاسفة من مذهب التكلمين في افتراق
وجود الله عن حقيقته بأن يكون أحدهما عارضا والآخر معروضا : إلا أن للفلاسفة أن
يتعزوا بعد هذا بكون العارض والمروض في مذهبهم كلاهما الوجود وإن كانا على
ممنين ، وبفضل هذا يكون الاتصال بين العارض والمروض أقوى مما كان بينهما
في مذهب التكلمين وأوضح ، حيث أن التكلمين لا يستطيعون تعيين ما يربط وجود الله
بحقيقته التي هي غير الوجود أو بالأصح التي لا يعلمونها ، فإن كانت رابطة العلية ففيه
ما سبق من المحذور وإن كان غيرها فإذا هو ؟ أما في مذهب الفلاسفة فالوجود الخاص
الذي هو حقيقة الله يستلزم الوجود الثاني المطلوب ثبوته له استلزَام الجزئي للكلّي
الذي هو عرض عام له ، وإن لم يستلزمه استلزامه لنفسه . ولم يحملوا الوجود الثاني
المطلق ذاتيا للوجود الخاص بل التزموا أن لا يكون كذلك مع كون الاتصال بين
الجزئي والكلّي الذاتي الداخل في حقيقته أشد مما بينه وبين العرض العام الخارج ،
تحرّزا عن التركيب في حقيقته تعالى واستبدلوا عليه بأن الوجود المطلق كلّي مشكّك
تندرج تحته وجودات مختلفة الحقائق ، والواقع على الأشياء بالتشكيك يكون عارضا لها
خارجا عنها لا ماهية لها أو جزء ماهية .

وإني لا أسلم لهم بأن الوجود المطلق خارج عن الوجود الخاص ما دام الوجود
الخاص وجودا والوجود المطلق يشتمل عليه ويشترك بينه وبين سائر الوجودات اشتراكا
ممنويا ، وكذلك لا أسلم أن المطلق فيما أتوا به من الأمثلة كالحرارة المطلقة بالنسبة إلى

الحرارات والنور بالنسبة إلى الأنوار المختلفة مثل نور الشمس ونور السراج، خارج عن أنواعه المقيدة بالإضافة إلى أشياء مختلفة . وإنما أسلم أن مطلق النور مثلا خارج عن الشمس والسراج والكهرباء عرض عام لها لا خارج عن أنوارها مادام كل منها نوراً وليس أقرب إلى النور من النور ولا إلى الوجود من الوجود حتى لا يكون مطلقهما داخلا في مقيدهما . وإذا كان مطلق النور خارجا عن النور الخاص فأى شيء يكون داخلا فيه ؟ وكذا الوجود المطلق بالنسبة إلى الوجود الخاص اللهم إلا أن يكون الوجود والنور والحرارة مشتركات لفظية لا يوجد بين الأشياء التي تطلق عليها جامع معنوي . أما قولهم إن التشكيك في الكلى يدل على أن ما يندرج تحته حقائق مختلفة^(١) فلا يُدبت كون الوجود المطلق خارجا عن الوجودات الخاصة ألا يرى أن الحيوان تندرج تحته حقائق مختلفة مثل الإنسان والفرس والدجاج ومع هذا فليس الحيوان عرضا عاما لها خارجا عنها .. ولأجل ما ذكرنا من الملاحظات قال العلامة الشريف الجرجاني في شرح المواقف ص ٢٠٨ جزء أول طبع الاستانة : « الماهية وأجزاؤها لا تكون مقولة بالتشكيك على أفرادها كما اشتهر فيما بينهم » وقال المحشى حسن چلبى تعليقا على قول الشارح : « كما اشتهر فيما بينهم » : « إشارة إلى ضمه على ماحقه في شرح التجريد . ويرد عليهم أيضا أن هذا الوجود الخاص الذي يدعون كونه حقيقة الله شيء غير الوجود المطلق الذي هو معلوم الحقيقة لثلاث تكون حقيقة الله الذي لا تعلم حقيقة ، معلومة . فإذا لم يكن الوجود المطلق الذي هو معلوم الحقيقة وهي الكون في الأعيان حتى عرضا عاما لهذا الوجود الخاص غير معلوم الحقيقة ، كما لا يكون ذاتيا له بل يكون أجنبيا عنه ولا يوجد بينهما مناسبة غير اسم الوجود . ومن هذا ترى الفاضل السيلكتي في حواشيه على شرح المواقف كما سيأتي نصه يقرب كل التعب في حمل الوجود المطلق على هذا الوجود الخاص حملا متواطئا . وخلاصة اعتراضنا هذا أن قولهم في هذا

[١] الكلى إن استوت أفرادها في كالأشخاص بالنسبة إلى أفرادها فتواطىء وإن كان بعض أفرادها أولى به من البعض كالبيض في التلج والعاج أو أقدم من البعض كالوجود في الواجب والممكن فشكك.

الوجود الخاص أنه لا تعلم حقيقته يقتضى كون الوجود المطلق مشتركاً لفظياً بينه وبين غيره من الوجودات لامتنوا، وذلك فضلاً عن كونه خلافاً لما صرحوا به بجعل الوجودين الخاص والمطلق أجنياً بعضه عن بعض بله استلزام الخاص للمطلق أو استحالة انفكاكه عنه استحالة انفكاكه من نفسه .

وثالثاً وهو أعظم وأهم إنى لا أسلم ما سلمت لهم به عند الاعتراض الثانى من دعوى امتياز الوجود الخاص الذى لجأوا إليه وجملوه حقيقة الله ، بالقيام بنفسه والقيومية لغيره فأقول من أين هذا الامتياز له من بين سائر الوجودات ؟ فإن كان ذلك مقتضى كونه وجوداً ففيه ما أوردته على جوابهم الأول من لزوم أن يكون كل وجود فى كل موجود كذلك وهو مذهب وحدة الوجود الذى لا يرضاه الفلاسفة وجلى أنصار مذهبهم ، وإن كان ذلك مقتضى هذا الوجود الخاص الممتاز بكونه حقيقة الله ففيه دور ومصادرة على المطلوب ، لأنهم جعلوا حقيقة الله الوجود ليكون انفكاك الوجود منه مستحيلاً استحالة انفكاك الشئ من نفسه فيحصل له وجوب الوجود، ومعنى هذا أن الله واجب الوجود لكونه الوجود نفسه لا أن الوجود المجمع حقيقة الله موجود وواجب الوجود لكونه الله نفسه . فإذا كان مذهب المينية: أى كون وجود الله عين ذاته بعد ابتدائه بالدعوى الأولى القائلة بأن الله واجب الوجود لكونه الوجود نفسه ، ينتهى إلى الدعوى الثانية القائلة بأن الوجود الخاص الذى جملوه حقيقة الله موجود وواجب الوجود لكونه الله نفسه، كان هذا مصادرة قائمة بأن الله واجب الوجود لكونه الله . وهذا الاعتراض الذى ألهمنيه الله تعالى حسبه قاصداً لظهور الفلاسفة وأنصارهم القائلين بأن حقيقة الله الوجود وهو منشأ كون الله واجب الوجود .

ويدعون تارة ثالثة فى الجواب عن الأشكال الثانى أن مرادهم من الوجود الذى جملوه حقيقة الله ليس المعنى المصدري أى السكون فى الأعيان بل الوجود بمعنى مبدأ

الآثار الخارجية . وهذا هو الجواب الذى مشى عليه المحقق السيلسكوتى والفاضل الكلنبوى . وفيه ما فى الجواب السابق من التكلف والتعسف بل أكثر ، حيث أبعدوا الوجود عن معناه المعروف فى اللغة والاصطلاح وابتدعوا معنى آخر له يعم الوجود بالمعنى المعروف المصدرى الفائم بغيره لكونه مبدأ الآثار الخارجية فى الممكنات ويمع ذات الله المحضة لكونها مبدأ الآثار الخارجية من غير حاجة إلى انصافها بصفة الوجود . والغرض من ابتداعه تصحيح إطلاق الوجود على الله بصرفه عن معناه المصدرى ، فللوجود بالمعنى المبتدع أى بمعنى مبدأ الآثار الخارجية فردان أحدهما الله تعالى وهو قائم بنفسه والآخر الوجود المعروف أى الكون فى الأعيان لأنه أيضا مبدأ الآثار الخارجية فى الممكنات ، وقد صرحوا بهذين الفردين .

فبرد عليهم أن الوجود الذى هو الله تعالى والذى هو بمعنى مبدأ الآثار كيف يجوز أن يعم غيره . ويصدق عليه أيضا ؟ فإذا ليس الوجود الذى هو بمعنى مبدأ الآثار هو الله وإنما هو الحقيقة النوعية الشاملة له ولغيره وهو خلاف ما فرضوه من أن حقيقة الله الوجود بمعنى مبدأ الآثار . وإذا كان الله فرداً من الوجود بهذا المعنى وهو حقيقة نوعية له فقيه ما يفرون من اندراجة تعالى مع غيره تحت حقيقة نوعية لاستلزامه التركيب . فإذا كان الوجود بمعنى مبدأ الآثار يصدق على الله وعلى غيره فبماذا يمتاز مبدأ الآثار الذى هو الله عن غيره ؟ ثم إن ما به الامتياز يكون طبعا غير ما فيه الاشتراك فيلزم التركيب .

ويرد عليهم أيضا أنه إن كان مرادهم من الوجود الذى جملوه حقيقة الله مبدأ الآثار الخارجية فليقولوا إن حقيقة الله هى مبدأ الآثار بدلا من أن يقولوا أولا إن حقيقة الوجود ثم يفسروا الوجود بمبدأ الآثار ، لسنهم ما فعلوا ذلك لأن كون الله مبدأ الآثار

الخارجية لا يضمن له وجوب الوجود، ألا يرى أن وجود الممكنات يصدق عليه أنه مبدأ الآثار الخارجية، وحسبك أن لمبدأ الآثار فردين على ما قالوا وإن أحدهما وجود الممكنات وهو ليس بوجود واجب لعدم كونه حقيقتها . فهم يقولون أولا إن حقيقة الله الوجود ليكون وجوده واجبا لا ينفك منه عدم انفكاك الشيء من نفسه، ثم لما اعترض عليهم بأن الوجود غير موجود أو على الأقل غير قائم بنفسه فكيف يكون ذات الله وحقيقته؟ عادوا فقالوا إن المراد من الوجود مبدأ الآثار الخارجية إخفاء لكون الوجود مما لا يستقل بالمفهومية ولا يقوم بنفسه فلا يستأهل لأن يكون ذات الله وحقيقته . وعند ذلك يقال لهم إن تفسير الوجود المحمول ذات الله وحقيقته بمبدأ الآثار الخارجية لا يضمن له القيام بنفسه كما لا يضمن ذلك لوجود الممكنات كونه مبدأ الآثار فالله يكون واجب الوجود لكونه عين الوجود لا ينفك منه الوجود عدم انفكاك الشيء من نفسه والممكنات مهما وجدت لا تكون واجبة الوجود لعدم كون وجودها عين ذواتها بل زائدا عليها، هذا ما نفهمه أما أن وجود الله يقوم بنفسه لكونه مبدأ الآثار ووجود الممكنات لا يقوم بنفسه مع كونه أيضا بمبدأ الآثار فهذا ما لا نفهمه . فهل الوجود الذي عهدنا به أنه لا يقوم بنفسه أخرجه تفسيره بمبدأ الآثار عن كونه وجودا؟ ولا يقال إن وجود الله الذي هو عين ذاته لا يقاس بوجود الممكن الذي ليس عين ذاته، لأنه تراجع عن الاستمداد من تفسير الوجود بمبدأ الآثار إلى الاستمداد من كون الوجود في الله عين ذاته وهو لا زال محل النزاع بيننا . فقد كنا اعترضنا على القائلين به لأفتين إلى أن الوجود لا يكون عين ذات الله لكونه معنى مصدريا غير قائم بنفسه، وكان الخصوم التجأوا في دفع اعتراضنا عليهم إلى تفسير الوجود بمبدأ الآثار فرجوعهم لإتمام الدفع إلى أول المسألة المنازع فيها أعنى كون الوجود في الله عين الذات يكون مصادرة على المطلوب وهذه مصادرة ثنائية لهم التجأوا إليها .

ومما يجب أن يلفت إليه أنه لم يخطر ببال أحد من متكلمي التأخرين الناصرين

لمذهب الفلاسفة في مسألة وجود الله أن ينعم النظر ويستقصى في هذا الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية، غير تنبيه الفاضل الكلثوبى إلى أن الوجود بهذا المعنى أعم من الوجود بالمعنى المعروف قال : « ولفظ الوجود حقيقة في معنى الكون في الأعيان ومجاز في معنى المبدأ من باب ذكر الخاص وإرادة العام لأن كل وجود بمعنى الكون مبدأ الآثار الخارجية بدون العكس لجواز أن ترتب الآثار على الذات الصرفة من غير أن يتصف بفرد من أفراد الكون في الواقع » .

أقول ويفهم من آخر كلامه أن حقيقة الله عبارة عن الذات البهتة من غير انصاف بصفة الوجود^(١) مع أن المعلوم من مذهب الفلاسفة إلى هنا بالنظر إلى أقوال مناصريه الوجوديين أن الله تعالى وجود مجرد عن الماهية أى عن الذات وأن ذاته عبارة عن الوجود لأن ذاته مجردة عن كل شئ حتى عن الوجود. ويؤيد هذا المفهوم الجديد قول الفاضل المذكور بعد صفحة من قوله المنقول آنفا : « وذلك المبدأ هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البدهي المفسر بالكون، وذكر ما يدل على المعنى المصدرى وإرادة مبدأ انتزاعه شائع فيما بينهم كما في قولهم صفات الله عين ذاته إذ المراد أن الآثار التي ترتب على صفة العلم فينا مثلا ترتب في الواجب على الذات لا على صفة زائدة عليه هي العلم كما فينا ، فكذا مرادهم هنا أن الآثار التي ترتب على صفة الوجود فينا ترتب في الواجب على الذات لا على صفة الوجود الزائدة على الذات كما فينا » .

فالسؤال على هذا تؤول إلى مذهبه المعروف في صفات الله وهو أنها عين ذاته أى ليست له صفة من صفات الكمال زائدة على ذاته كالمعلم والقدرة والإرادة والحياة وإنما ترتب آثار هذه الصفات على ذاته البهتة. فكما لا علم له ولا قدرة ولا إرادة ولا حياة ،

[١] ولا يجوز أن يكون مرادهم من الذات البهتة الوجود البهتة لأنهم رجعوا من الوجود لعدم قيامه بنفسه إلى تفسيره بمبدأ الآثار، وهذه الذات البهتة تفسير مبدأ الآثار فلا يجوز رجوعهم ثانيا إلى الوجود .

ليس له وجود لأنها أيضا من الصفات التي ينفونها عنه، والآثار التي تترتب على وجوده - لو كان له ذلك - تترتب على ذاته المحضة . فظهر أن مبدأ الآثار في الله ذاته البهتة من غير ملاحظة أي شيء معها حتى ولا وجود الذات . وهذا كلام مقبول إلى حد ما ومطابق لمذهبهم في صفات الله . بيد أنهم وأنصارهم قد أحدثوا عند تفسير وجوب الوجود لله تعالى دعوى خطيرة منادية بأن حقيقة الله هي الوجود البهت بدل قول الفلاسفة في مسألة الصفات إنه ذات بهتة ، حتى أثارت دعواهم هذه مناقشة بميدة المدى في أنه هل يمكن أن يكون الله وجودا فهل هو وجود بهت مجرد عن الماهية والذات غير ذات الوجود ومحضة أم ذات مجردة عن الوجود؟ وإذا كان ذاتا مجردة عن الوجود فكيف يصح لهم تفسير وجوب وجوده بأن حقيقته الوجود ، بل كيف يصح له أن يكون واجب الوجود؟ وكيف تترتب الآثار التي تترتب على وجود الشيء ، على ذاته من غير وجوده وكيف ينتزع الوجود من الذات البهتة المجردة حتى عن الوجود^(١) فأنت ترى كيف دوروا المسألة مسألة وجود الله ووجوب وجوده فقالوا أولا إن الله هو الوجود وهو حقيقته حتى حقيقته المجردة عن الماهية والذات وإنما ذاته الوجود ولا ذات له غيره واستخرجوا وجوب وجود الله أي عدم انفكاك الوجود منه من كونه نفس الوجود ثم رأوا أو أروا عدم صحة أن يكون الوجود الذي لا يقوم بنفسه ذات الله فحاولوا أن يجعلوه قائما بنفسه فقالوا إن المراد من الوجود المجهول حقيقة الله مبدأ الآثار، ولم يكف ذلك في جملة قائما بنفسه بناء على أن وجود المكفات يكون مبدأ

[١] وأما تفصيل الذات التي ينتزع منها الوجود، بالذات الموجودة كما يفهم من كلام هذا الفاضل أيضا تبعا للمحقق الدواني ، ففيه منافاة صريحة لاعتبار الذات بهتة مجردة من كل شيء ومن صفة الوجود أيضا ، بل لا يمكن أن تنفد هذه الذات بالذات الموجودة ولا أن يقال عنها إنها موجودة . فعمل التقديرين في مذهب الفلاسفة الذي يجعل الله وجودا مجردا عن الذات أو ذاتا مجردة عن الوجود لا يكون الله موجودا

للآثار من غير أن يكون قائما بنفسه فاحتاجوا إلى جعل مبدأ الآثار الذي أصبح أخيرا حقيقة الله بعد أن فسروا به الوجود الذي جعلوه حقيقة الله ، ذات الله البهجة المجردة حتى عن الوجود فانقلبت حقيقة الله من الوجود غير القائم بنفسه إلى الذات القائمة بنفسها وقطعت صلة هذه الحقيقة الثانية بالوجود الذي كان هو حقيقته فقليل إنه الذات البهجة من غير أن تتصف بصفة الوجود ، حتى إن الفاضل الكلنوي أجاب بفضل هذا الانقلاب فيما جُمِل حقيقة الله عن الاعتراض المبني على أن الوجود بديهى يستلزم كونه حقيقة الله أن تكون حقيقته أيضا بديهية معلومة . وحاصل الجواب أن الوجود محمول على معنى مبدأ الآثار وهو في الله تعالى الذات البهجة المهمة مجردة عن كل شئ حتى اتصافها بالوجود ، فابتدأ الأمر بالوجود المجرد عن الذات والماهية وانتهى من مضايقة الاعتراضات ، إلى الذات المجردة عن الوجود وأضحت مسألة استخراج وجوب وجود الله من كونه عين الوجود ، نسيا منسيا ، فلا وجود هناك حتى يكون وجوبه . وهذا غاية في التراجع والتقلب .

والمعجب أن من يسمع قول الوجوديين إن الوجود المحمول حقيقة الله بمعنى مبدأ الآثار وقولهم إن للوجود بمعنى مبدأ الآثار فردين ذات الله ووجود الممكنات في الأول يكون الوجود بمعنى مبدأ الآثار موجودا قائما بنفسه وإن لم يكن كذلك في الثاني .. أن من يسمع القولين المذكورين يظن من اللازم الضروري أن يكون الله وجودا فلهذا يُسمى لتصحيح الحل بين الله والوجود ويظن أيضا أن هناك وجودا بمعنى مبدأ الآثار إن لم يكن ذلك معنى حقيقيا له فهو معناه المجازى والاصطلاحى وقد صرح بكل ذلك أنصار مذهب الفلاسفة من المتكلمين .

مع أنه يجب على طالب الحق الذى كشفنا عنه غطاءه بعون الله وتوفيقه فبصره اليوم حديد، أن يعلم أنه ليس هناك وجود بمعنى مبدأ الآثار لالفة ولا اصطلاحا ولا حقيقة ولا مجازا ولا للوجود بهذا المعنى فردان أحدهما ذات الله والآخر وجود الممكنات !

نعم، إن وجود الممكنات يكون مبدأ الآثار الصادرة عنها لكن لا على أن مبدأ الآثار المذكورة مدلول لفظ الوجود ونعم إن ذات الله تكون مبدأ الآثار الصادرة منه عند الفلاسفة لكن لا على أن ذات الله عبارة عن الوجود وأن هذا الوجود بمعنى مبدأ الآثار، خصيصا لا محل لإدخال لفظ الوجود ولا معناه الحقيقي أو المجازي في البين عند ملاحظة كون ذات الله على مذهب الفلاسفة مبدأ الآثار، لأنهم لما جعلوا ذات الله مبدأ الآثار جعلوها لتكون بمحضها معنية عن الوجود غير محتاجة إلى الانصاف به وقد نقلنا من قبل عن الفاضل الكليني أن الآثار المترتبة على وجودنا تترتب في مذهب الفلاسفة على ذات الله ومعناه أن ذاته المحضة كافية في صدور الآثار منها ولا حاجة لها إلى انصافها بصفة الوجود كما نحتاج نحن، وليس معناه أن الوجود المنق عن الله لاستغنائها عنه هو ذات الله لأن هذا رجوع إلى ما نقى عنه وإلى أكثر مما نقى عنه حيث يحمل الوجود المنقى عنه صفة، ذاتا له .

فأصدق القول في هذا المقام أن كون حقيقة الله تعالى الوجود عند الفلاسفة ثم ابتداء مذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود عليه لكون حقيقة الله عندهم الوجود المطلق ثم افتراق مذهب الفلاسفة عن مذهب الصوفية بأن نجعل حقيقة الله الوجود المجرد عن الماهية... كل ذلك الذي يحمل حقيقة الله ملتبسة بحقيقة الوجود حديث خرافة مبنية عليها خرافات تملأ السماوات والأرض . فأمامنا ، بناء على وجوب تنزيه الله عند الفلاسفة عن جميع شوائب التركيب وجعله بسيطا من كل وجه ، قولان متباينان كون الله وجودا من غير ذات أي ماهية أو ذاتا من غير وجود، فيجب أن يكون أحدهما مذهب الفلاسفة الحقيقي وتكون نسبة الآخر إليهم باطلا . وقولهم وجود الله عين ذاته يحتمل كلا من الشقين، وإن كان أنصار الفلاسفة اختاروا القول الأول وهو أن الله وجود مجرد عن الماهية وحملوا كون وجود الله عين ذاته عليه، لأنهم وجدوا فيه

سر كون الله واجب الوجود لكننا أبطلنا ذلك القول وانطواءه على سر كون الله واجب الوجود، باعتراضات قاضية لا قبل لهم بدفعها حتى تحولوا في إحدى مرحلة من مراحل الدفع إلى القول الثاني الذي كانوا تركوه واختاروا ضده ، وهم لا يشعرون. لأنهم كانوا اكتشفوا سر وجوب الله في كون الوجود ذات الله وحقيقته فإذا قيل لهم كيف يكون الوجود الذي هو غير موجود في الخارج أو على الأقل غير قائم بنفسه ذات الله أو كيف يكون الوجود المعلوم الحقيقة ذات الله التي لا تعلم حقيقته ؟ أجابوا عن كلا الاعتراضين بحمل الوجود المعلوم حقيقة الله على معنى مبدأ الآثار ثم أوضخوا هذا التفسير بمثل ما فُسر به قول الفلاسفة المعروف في صفات الله تعالى بأنها غير موجودة وأنها عين ذاته ومعناه أن مبدأ الانكشاف للشيء لنا مثلاً إن كان صفة العلم التي نحن متصفون بها ، فمبدأ الانكشاف لله تعالى ذاته المحضة من غير اتصافها بصفة العلم . فهم ينفون الصفات الكمالية مثل العلم والإرادة والقدرة عن الله ويُثبتون نتائجها لذاته المحضة فهو عالم بذاته مرید بذاته قادر بذاته لا بصفات زائدة على ذاته . وهكذا حال الوجود الذي هو فينا مبدأ الآثار يكون الله مستغنياً عنه بذاته أي ذات الله لا ذات الوجود، فيكون مبدأ الآثار في الله ذاته المحضة المجردة عن كل شيء وعن الوجود أيضاً ، ولكون هذه الذات المحضة مجهولة الحقيقة يندفع عنهم الاعتراض بعدم جواز أن يكون الله معلوم الحقيقة مع كون الوجود معلوماً ، كما اندفع الاعتراض بأن الوجود غير قائم بنفسه لكونه هنا بمعنى مبدأ الآثار المنطبق على ذاته تعالى القائمة بنفسها .

فقد تخلّوا عن الوجود المعلوم حقيقة الله بتفسيره أي الوجود بمبدأ الآثار، لكونهم بهذا التفسير عادوا إلى ذات الله المحضة المجردة عن الوجود على منوال قولهم في صفات الله بأنها عين ذاته ومعناه أنه لا صفات له وإنما هو ذات محضة فينفون الصفات ويثبتون الذات المحضة لأنهم ينفون الذات ويثبتون الصفات . وكذلك قولهم وجود الله عين

ذاته يكون معناه نفي الوجود وإثبات الذات المحضة لا نفي الذات والماهية وإثبات الوجود المحض كما توهمه الوجوديون فليس لله عند الفلاسفة صفة علم ولا أنه عين العلم بل هو مستغن عن العلم لكونه عالماً بذاته لا بالعلم^(١) وليس له أيضاً إرادة ولا قدرة ولا وجود وهو مستغن بذاته المحضة عن كل ذلك .. فكما أن صفة العلم تكون مبدأ لانكشاف الأشياء للزجل العالم فذات الله مبدأ الانكشاف من غير حاجة إلى صفة العلم ، وكما أن صفة الإرادة تكون مبدأ التخصيص والترجيح في الإنسان فذات الله المحضة مبدأ الترجيح من غير حاجة إلى صفة الإرادة ، وكما أن صفة القدرة تكون مبدأ الاختيار في الإنسان وبفضل تلك الصفة يفعل إن شاء ولا يفعل إن لم يشأ فذات الله هي هذا المبدأ من غير حاجة إلى صفة القدرة ، وكما أن صفة الوجود مبدأ الآثار الخارجية في الموجودات فذات الله المحضة هي هذا المبدأ من غير حاجة إلى الوجود ، فليس لله علم ولا إرادة ولا قدرة ولا وجود عندهم ولا إن كلا منها بمحضه عين ذاته على معنى أنه يصح حمله عليها مواطأة ، وإن قال أنصار مذهب الفلاسفة من المتكلمين مثل المحقق الدواني والفاضل الكليني أنها أي الذات المحضة من حيث أنها مبدأ الانكشاف علم ومن حيث أنها مبدأ التخصيص والترجيح إرادة ومن حيث أنها مبدأ الاختيار قدرة ومن حيث أنها مبدأ الآثار الخارجية وجود. لأن هذا القول يكون غفلة وابتعاداً عن المقصود الذي هو تجريد الذات عن كل شيء وإيقاظها على بساطتها الخالصة وإيهامها ، ورجوعاً عن الذات البسيطة المهمة إلى الصفات المعينة وإنكاراً لما يراد إثباته فكان مبدأ الانكشاف لا يكون إلا العلم ومبدأ الترجيح والتخصيص لا يكون إلا الإرادة ومبدأ الآثار الخارجية

[١] وأما أنه كيف يتصور عالم بلا علم ومعناه أنه إن كان عالماً فليس بمجرد عن العلم وإن كان مجرداً عن العلم فليس بعالم ، أو كيف يتصور موجود بلا وجود ، فلست نحن بصدد مناقشة الفلاسفة على أصل منيهم في نفي الصفات وترتيب نتائجها على الذات المحضة وإنما نحن بصدد إبطال الفلسفة الوجودية والتصوف الوجودي .

لا يكون إلا الوجود في حين أن المقصود الاستغناء عن كل هذه الصفات المعينة بالذات البسيطة المبهمه فلا يقال بمد هذا عن تلك الذات المبهمه المستغنية عن العلم إنها علم والمستغنية عن الإرادة إنها إرادة والمستغنية عن الوجود إنها وجود ، لأن كل ذلك منفي عنه أى عن الله مضمحل في ذاته البسيطة غير معلومة الحقيقة المنفية عن الكل ، لترتب آثاره عليها . وباضمحلال الوجود مع غيره في ذاته التي هي بمحضها مبدأ الآثار ، يضمحل المذهب الوجودى بكلا نوعيه الفلسفى والصوفى وتضمحل معه تلك الخرافات التي وصل نوعها الفلسفى إلى حد ادعاء أن الله وجود وليس بموجود وأن الوجود موجود بذاته والموجود موجود بالوجود كما ستعرف كل ذلك وأنت عارف بما وصلت إليه خرافة الوجود الصوفية وستعرف بعض ما لم تسكن تعرفه منها .

ومن العجب أنه على الرغم من عدم الفرق بين الوجود وبين العلم والإرادة والقدرة وسائر الصفات في نفياها عن ذات الله المحضة وفي عدم صحة القول عندنا بناء على هذا النفى ، بأنها علم أو قدرة أو إرادة أو وجود ، بل وفي عدم صحة القول عندهم بكل ذلك على السواء ... على الرغم من ذلك ، امتاز الوجود بكونه إله الوجوديين من الفلاسفة والصوفية وبيناء الملالي والقصور من الخرافة عليه فلم يقل أحد من المنتمين إلى الفلاسفة بأن حقيقة الله مثلا العلم المجرد عن ذات العالم كما قالوا إنها الوجود المجرد عن الماهية ولم يقل أحد من الصوفية إنها العلم المطلق كما قالوا إنها الوجود المطلق .

لحقيقة مذهب الفلاسفة أن الله ذات مجردة عن الوجود لا وجود مجرد عن الذات والماهية كما أنه ذات مجردة عن العلم والقدرة والإرادة ، فهو ذات مجردة عن جميع هذه الأمور قائمة بمحضها بكل ما تقوم به هذه الأمور المنتفية عنها ، وكما أن النتائج المترتبة على العلم والقدرة والإراد في غير الله تترتب على ذات الله المجردة عنها فالنتيجة المترتبة على الوجود في غيره تترتب على ذاته المحضة المجردة عن الوجود . نعم ، إن ما يترتب على الممكنات

من الآثار والأفعال يترتب على وجوداتها فوجودها مبدأ الآثار الخارجية لآذواتها كما كان الحال في الله تعالى، فهل يخوّل لأحد حق أن يقول بأن الله هو الوجود كون الوجود في غير الله مبدأ الآثار الخارجية حين كان مبدأ الآثار في الله ذاته لا وجوده ؟ إن هذا إلا تحريف عظيم في مذهب الفلاسفة باسم مذهب الفلاسفة وانحراف عظيم عن مقصودهم، فإما أن يكون أنصار مذهب الفلاسفة لا يعرفون مذهبهم أو لا يعرفه الفلاسفة أنفسهم لأنهم جردوا ذات الله عن الوجود لتكون بنفسها مبدأ الآثار الخارجية من غير حاجة إلى اتصافها بالوجود كما كان الحال في الممكنات، فجعل الوجود بمد هذا ذات الله ليكون مبدأ الآثار الصادرة عن الله ضلالاً بعيد عن الطريق.. فإذا كان الله مبدأ الآثار بفضل كون الوجود عين ذاته وكان المبدأ هو ذاك الوجود فأين يبقى اعتناؤهم بتجريد ذات الله عن كل شيء وعن الوجود لاستغناء ذاته المحضة عنه، فكيف يكون ما يستغنى الله عنه ذات الله ؟ غاية ما هناك أن ذاته المجردة عن الوجود تشبه الوجود في كون كل منهما مبدأ الآثار الخارجية كما أنها تشبه العلم في كون كل منهما مبدأ الانكشاف، لكن هذا لا يصحح إطلاق اسم العلم ولا إطلاق اسم الوجود عليه وخصيصاً لا يصحح أن يجرى عليه أوسع أحكام الوجود مع أن في هذا الإطلاق المبني على التشبيه إيهام الرجوع عن دعوائهم القائلة بأن الله مبدأ الآثار الخارجية بذاته لا بوجوده ومنطوق هذه الدعوى أن ذات الله تكون مبدأ الآثار الخارجية لكونها ذات الله لا لكون ذاته الوجود وإلا فاقول بأن ذات الله عبارة عن الوجود لتكون مبدأ الآثار الخارجية يناقض تفريقهم بين الله والممكنات بأن مبدأ الآثار الخارجية في الممكنات وجوداتها وفي الله ذاته المحضة ويجعل مبدأ الآثار في الله وفي الممكنات كليهما الوجود وإن كان موقف الوجود في الله غير موقفه في الممكنات .

فقد انجلي أن دعوى كون حقيقة الله الوجود عند الفلاسفة دعوى في غاية السقوط والبهمة عن الصحة ويلزم أن يسقط منها بناء كون الله واجب الوجود على كونه نفس

الوجود وكون انفكاك الوجود عنه مستحيلا استحالة انفكاك الشيء عن نفسه، اللهم إلا أن لا يسلم إمكان ما ادعاه الفلاسفة من كون ذات الله المحضة مبدأ الانكشاف مثلا من غير علم ومبدأ الآثار الخارجية من غير وجود أو بعبارة أوضح عالما بلا علم وموجودا من غير وجود قائما بمهمة العلم ومهمة الوجود، فيجمل الذات المحضة قيامها بمهمة الوجود كأنها الوجود ويكون انفكاك الوجود منها كأنفكاك الشيء عن نفسه.. حقيقة الأمر إذن في مذهب الفلاسفة أن ذات الله المجردة عن الوجود شبه الوجود في تأدية مؤداه وشبه العلم في تأدية مؤداه وشبه الإرادة وشبه القدرة في تأدية مؤداهما لا الوجود بعينه ولا العلم بعينه ولا الإرادة بعينها ولا القدرة وليس كمثل شيء.. فهل يكفي كون ذات الله شبه الوجود من بين مشابهاها في أن يُحكم عليها بأنها عين الوجود من غير موجود أى من غير ماهية كما هو مذهب الفلاسفة الوجودية أو عين الوجود في كل موجود كما هو مذهب الصوفية الوجودية .

لعلنا كشفنا إلى هنا بعون الله وتوفيقه الغطاء عن بطلان الفلسفة الوجودية التي هي أساس مسألة وحدة الوجود وقد وقع هذا الكشف عن بطلان الأساس قبل الشروع في إبطال المؤسس . فقد ظهر بهذا القدر من البيان أن فكرة وحدة الوجود تولدت من غلط فهم لمذهب الفلاسفة ، ولم يكن الغالطون في الفهم هم الصوفية الوجودية فحسب بل أنصار مذهب الفلاسفة في مسألة وجود الله من المتكلمين أيضا . فقد كان مذهب الفلاسفة في نفي صفات الله وإثبات الذات المحضة المهمة ، جملة مجردا عن العلم والقدرة والإرادة وعن الوجود أيضا ولذا جعلوا الآثار الخارجية مترتبة على هذه الذات المحضة المهمة لاعلى وجوده لكونه مجرد بتمحضه عن الوجود كما تجرد عن العلم وغيره . وكان الواجب أن يفهم قول الفلاسفة بأن وجود الله عين ذاته فهما موافقا لقولهم في صفات الله أيضا بأنها عين ذاته أعنى بنى الصفات وإثبات الذات مع ترتب نتائج الصفات على نفس الذات فيكون إذن معنى قولهم وجود الله عين ذاته إثبات الذات

المحضنة المهمة ونفى الوجود مع ترتب نتيجة الوجود وهي كونه مبدأ الآثار الخارجية، على الذات نفسها . ولا يجوز أن يكون معنى ذلك القول أن ذات الله عبارة عن الوجود ولا ذات له غيره فهو وجود مجرد عن الماهية ، لأن ذلك يناق بقاء الذات على أيهاهما وينافي قولهم بأن مبدأ الآثار الخارجية في الممكنات وجودها وفي الله ذاته البهجة لا وجوده . لكن المخطئين في فهم قول الفلاسفة « وجود الله عين ذاته » الجامعين ذات الله عبارة عن الوجود والذين زين لهم هذا الخطأ أنه إذا كانت ذات الله الوجود استحالة انفكاك الوجود منه استحالة انفكاك الشيء من نفسه فينكشف به سر كون الله واجب الوجود، والوجود المكرر ذكره في إنشاء هذه الكلمات بمعناه المعروف... هؤلاء المخطئون، بعد أن أفتت أنظارهم إلى عدم صحة أن يكون الوجود ذات الله لكونه غير موجود في الخارج أو على الأقل غير قائم بنفسه ولكونه يوجد في كل موجود كافي مذهب وحدة الوجود؛ صرفوا الوجود الذي جماعوه حقيقة الله عن معناه المعروف الموجود في كل موجود فقيدهوا بالتجرد عن الماهية كيلا يصدق على وجودات الممكنات.. ولم تنجع هذه الحيلة في جعل الوجود قائما بنفسه فأخرجوه عن معنى الوجود بالبرة وجماعوه مساويا أو مرادفا لذات الله في الإيهام والتعويض ولم يكن أي لزوم لإبقاء اسم الوجود بعد أن أخلوه عن معناه وجماعوه لا يدل على معنى قط غير ما دلت عليه الذات المحضنة المهمة المجردة عن كل شيء. وعن الوجود ، إلا للتهيم من المخطئين إلى خطأ آخر كما ستعرفه ، مع أن إيهام الذات وتجردها عن الوجود ولو بالمعنى المعروف يأتي أن تسمى بالوجود وإن كان اسم الوجود أيضا مبهما معروفا عن معناه المعروف ؛ لكنهم تخيلوا الذات المهمة باسم الوجود المبهم ، وبناء على هذا الخيال تقرر الوجود على أنه حقيقة الله عند المخطئين في فهم مذهب الفلاسفة .

وليس لهذا الوجود معناه المعروف حتى يكون اتصاله بالله اتصال الشيء بنفسه

ضامناً لله وجوب الوجود ولا أى مناسبة للفظه أن يطلق على ذات الله فهو أجنبى من الله بلفظه ومعناه .. أما قول أنصار مذهب الفلاسفة المحرفين عن حقيقته والفاقرين فى التأويلات البعيدة لجعل الوجود حقيقة الله : « إن هذا الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية » فهو تشويش على تشويش للأمر لأن الوجود ليس له معنى يعبر عنه بمبدأ الآثار وإنما معناه الكون فى الأعيان . نعم يكون الوجود مبدأ الآثار فى الممكنات لاعلى أنه معنى الوجود أما مبدأ الآثار فى الله تعالى فهو ذاته المحضة عند الفلاسفة لا وجوده فلا وجه إذن لإطلاق الوجود على الله لا بمعنى الكون فى الأعيان لأن الله مجرد عنه عندهم ولا بمعنى مبدأ الآثار لأن كون الوجود مبدأ الآثار إنما هو فى الممكنات لافى الله ، مع أن مبدأ الآثار ليس معنى الوجود حتى فى الممكنات . وأما إطلاق الوجود على ذات الله بمناسبة اشتراكهما فى البداية للآثار حيث يكون ذات الله المحضة مبدأ لآثاره وأفعاله كما أن الوجود مبدأ الآثار فى الممكنات ، فذات الله المجردة عن كل شئ وعن الوجود تشبه وجود الممكنات فيطلق عليها الوجود ، فلا عمل له . أما أولاً فلأن الوجود الذى يكون مبدأ الآثار فى الممكنات فهو بمعناه المعروف أى الكون فى الأعيان لا بمعنى مبدأ الآثار وليس للوجود معنى كهذا ، فيلزم أن يكون الوجود المطلق على ذات الله بهذه المناسبة ، فى معناه المعروف أيضاً وهو خلاف المفروض حيث قالوا إن هذا الوجود بمعنى مبدأ الآثار . وأما ثانياً فلأن إطلاق الوجود على الله فى صدد الكشف عن حقيقته والحكم بأن الوجود عين ذاته ليكون انفكاك الوجود عن الله مستحيلًا كاستحالة انفكاك الشئ عن نفسه ، يتناقض كل التناقض مع القول بأن هذا الإطلاق مبنى على التشبيه .

فيجب إذا كان الوجود عين ذات الله كما ادعوا ، على معنى أن ذاته الوجود

ولا ذات له غيره ، أن يكون إطلاق الوجود على ذات الله إطلاقاً حقيقياً لا مبنياً على التشبيه . فهذا الوجود إن كان بمعناه المعروف المصدرى غير القائم بنفسه فلا يصح حمله مواطاة على ذات الله القائمة بنفسها ولو صح كان وجود الممكنات ملتبسة بذات الله كما في مذهب وحدة الوجود . وإن كان بمعنى مبدأ الآثار ليصح حمله مواطاة على الله الذى هو مبدأ الآثار عندهم بذاته لا بوجوده صح حمله أيضاً على وجود الممكنات الذى هو مبدأ الآثار أيضاً والذى هو بمعناه المعروف كما صرح به الفاضل الكلينوى من أن الوجود بمعنى مبدأ الآثار أعم من الوجود بمعنى الكون وأن لهذا الوجود بمعنى المبدأ فردين ذات الله ووجود الممكنات . فلزم إذن التباس وجود الممكنات بذات الله لصدق الوجود بمعنى المبدأ على كل منهما وهو من جملة المحاذير التى كان أصحاب الفلسفة الوجودية غير المعترفين بمذهب وحدة الوجود هموا لأجلها من الوجود بمعنى الكون إلى الوجود بمعنى مبدأ الآثار . فست الحاجة أيضاً إلى تقييد الوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى جملوه حقيقة الله ، بالتجرد عن الماهية ليمتاز عن وجود الممكنات ، فصارت حقيقة الله وجوداً مجرداً عن الماهية لكون الوجود نفسه ماهيةً له وذاتاً ، فى حين أن حقيقة الله بالنظر إلى حقيقة مذهب الفلاسفة النافين لصفات الله المعترفين بالذات المحضة المجردة عن كل شئ وعن الوجود ، يلزم أن تكون ماهية مجردة عن الوجود . فانظر كيف انقلبت الماهية المجردة عن الوجود فى نظرة فلسفية ، إلى وجود مجرد عن الماهية فى نظرة ثانية فلسفية . ويمكننا جمع النظرتين على مذاق الوجوديين فى قولنا وجود مجرد عن الوجود على أن يكون الوجود الثانى بمعناه المعروف أى الكون فى الأعيان والوجود الأول بمعنى مبدأ الآثار . وأما على مذاق أنا فهذا الوجود بالمعنى المبتدع دخيل محض فى مذهب الفلاسفة أدخلوه إرهاباً وتشويشاً للحقيقة واستبقاء لصلة الذات المحضة بالوجود المعروف على الرغم من نفيه عنها وقطع صلتها به وإن كان الوجود بهذا المعنى

المحتاج والذي لايراد به أكثر مما يراد بالذات المحضة المجردة من كل شيء ومن الوجود،
لاصلة له بالوجود المعروف غير اللفظ .

اعتذر إلى القارئ من أنى كلما أردت الانتهاء من عدد تحبظات المتقين لمذهب
الفلاسفة من المتكلمين في مسألة وجود الله أعود فأغوص فيها - وقلمًا يخلو تكرار
غوصي من الكشف عن تحبظ جديد لهم - حرصاً على تفهيم هذه المسألة المرتبكة
أشد الارتباك وأعجبه ولم أر المتكلمين المخطئين فيها الغير المنتهين لخطأهم وقد ذكرت
أسماء بعضهم من قبل ، أخطأوا في أى مسألة غيرها قدر ما أخطأوا فيها .

ولما كان اختلاق الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية من أعظم ما تمسك به أصحاب
الخرافة الوجودية من محقق المتكلمين الذين اختاروا وبالأأسف مذهب الفلاسفة في
مسألة وجود الله القائل بأن وجود الله عين ذاته ، ولم يستكثروا كل تكلف في الدفاع
عنه - لم أستكثر أنا الآخر أى وقفة للتعلم في تزييف ما اختلقوه من الوجود بمعنى
مبدأ الآثار ، متوقفاً من اقراء المثبتين الطامعين بأبصارهم إلى شواهد الحقيقة ، أن لا
يستكثروا هذه الوقفات ، قللت مستمرا في نقاش المختلفين مهما كانوا من أعظم العلماء
المحققين الذين أكبرهم ويكبر في عيني أن أناقشهم :

كانت النتيجة الطبيعية للخرافة القائلة بأن حقيقة الله الوجود ، أن يكون الله
موجودا في كل موجود وهو مذهب وحدة الوجود . وكان الكاشفون الأولون في
زعمهم عن حقيقة الله على أنها الوجود استخرجوا هذه الخرافة من قول الفلاسفة بأن
وجود الله عين ذاته ، استخرجوها وحذبوها لما وجدوها مسفرة عن سر كون الله
واجب الوجود . والوجود طبعاً بمعناه المعروف . لكنهم صادفوا فيما سلكوه من
هذا الطريق الوعر عراقل أوقفهم في حيص بيص حتى انتهى بهم الدوران بين ملاحق
التأويل إلى القول - تحت ستار لفظ الوجود المحرف عن موضعه - بالذات المحضة المجردة

عن الوجود على الرغم من أن مذهبهم المختار كان عكس ذلك أى الوجود المجرد عن الماهية . فقد ضاع المطلوب الأعلى من اختلاق خرافة الوجود وهو الحصول على مفتاح سر كون الله واجب الوجود بتوحيد حقيقة الله مع حقيقة الوجود، لأن ترتب تلك الغاية على هذا التوحيد متوقف على بقاء الوجود المجمول حقيقة الله فى معناه المعروف أى السكون فى الأعيان فكان الوجود بهذا المعنى يستحيل انفكاكه عن الله بفضل كونه عين ذاته ، استحالة انفكاك الشيء عن نفسه . أما الوجود المختلق بمعنى مبدأ الآثار المجرد عن الماهية ثم المنتقل منه إلى ذات الله المحضة المجردة عن كل شيء وعن الوجود بالمعنى المعروف المطلوب ثبوته لله ثبوت الشيء لنفسه، فهو بعيد كل البعد عن استلزام هذا المطلوب . فإن كانت ذات الله المحضة المجردة من كل شيء ومن الوجود تستلزم ثبوت الوجود لها ثبوت الشيء لنفسه يستلزمه كون الله وجودا بمعنى مبدأ الآثار -وهيئات ذلك- وإنما يستلزمه كون الله وجودا بمعنى السكون فى الأعيان الذى هو المراد من الوجود فى تعبير واجب الوجود، فقد ضاع ذلك المطلوب الأعلى من تفسير وجوب وجوده تعالى بكون حقيقة الله هى الوجود ... ضاع هذا المطلوب بسبب كون الوجود الذى جملوه حقيقة الله غير الوجود المطلوب ثبوته له ثبوت الشيء لنفسه ونذهب قول المحقق الدوائى الذى هو من أحسن أنصار الفلسفة الوجودية محاولا لإثبات لزوم اتحاد حقيقة الله مع حقيقة الوجود ليكون وجوده غير محتاج إلى العلة ويكون واجب الوجود، أدراج الرياح . وهذا نص قول الدوائى نقله عنه الفاضل الكلينوى :

« إن كل ما يباير الشيء بالماهية فثبوته له يحتاج إلى علة تجعله ثابتا له فكل موجود بوجود زائد عليه كالممكنات فلا بد له من علة تجعل الوجود الزائد ثابتا له . وتلك العلة فى الممكنات غيرها ، ولا تكون فى الواجب غيره . ولا ذاته لأن مفيد الوجود موجود فى مرتبة الإفادة بداهة فلو كانت ذاته مفيدة لوجوده الزائد عليه يلزم تقدمه على ذاته بالوجود » .

هذا هو البرهان الذي ذكره الفاضل الكليني في حواشيه على شرح العقائد المضدية عازيا إلى شارحها المحقق الدواني وناقلا عن بعض كتبه ومتممدا عليه . ويفهم من كلام الفاضل أن عماد مذهب الفلاسفة ومن تبعهم من محقق التكاملين القائل بكون حقيقة الله تعالى الوجود هو هذا البرهان الدال على أن الله تعالى لا سبيل للقول بوجوب وجوده إلا من طريق الاعتراف بكونه نفس الوجود . فإذا كانت حقيقة الله عبارة عن الوجود استحالة انفكاك الوجود عنه . استحالة انفكاك الشيء عن نفسه واستحالة مع هذا أن يكون وجوده غير ذاته ، إذ لو كان غيرها كان زائدا عليها كما ذهب إليه جمهور التكاملين فاحتاج إلى علة تجعل الوجود الزائد ثابتا له ، فإن كانت العلة غير ذاته كان الله محتاجا في وجوده إلى غيره وكان ممكن الوجود لا واجبه ، وإن كانت العلة ذاته لزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده أى لزم أن تكون ذاته موجودة قبل أن تكون ، ووجوده كما اعترض بذلك أنصار مذهب الفلاسفة من التكاملين المحققين على جمهور القائلين بأن السبب في وجوب وجود الله أن ذاته علة لوجوده فكان انفكاك الوجود عنه محالاً كانفكاك المألوم عن علته . وقد سبق مني تقرير هذا الاعتراض مع الاعتراف بقوته وصعوبة الجواب عليه .

وإني منع اختيار مذهب الجمهور على مذهب القائلين بأن وجود الله عين ذاته والمنتقلين منه إلى كون حقيقة الله الوجود ، كفاً مني عن تعيين الحقيقة لله الذي ليس كمثل شيء ... أ كف أيضاً عن اتباع الجمهور في تعليل وجوب وجود الله بأن ذاته علة لوجوده ، ثم أقول جواباً عن البرهان الذي أقام المحقق الدواني عليه مذهب الوجوديين القائلين بأن الله تعالى يجب ليكون واجب الوجود أن تكون ذاته عبارة عن الوجود : إنا نعرف وجوب وجود الله من حاجة العالم غير واجب الوجود إلى موجود واجب الوجود يكون علة لوجود العالم وينقطع به تسلسل العال الممكنة .. نعرف هذا من غير معرفة لذات ذلك الموجود الواجب ومن غير تعيينها على أنها الوجود نفسه . أما قولكم بأنه إذا لم يكن

وجود هذا الوجود الواجب عين ذاته بل غيرها زائدا عليها احتاج إلى علة تجعل الوجود الزائد ثابتا لها ثم لا يمكن أن تكون العلة غير الذات ولا عيناها .. إلى آخر البرهان المذكور ! فليس بشئ كسؤال الطفل الساذج في كلام اسپنسر الذى سبق منا نقله في هذا الكتاب : «فن أوجد الله؟» لأن علة الاحتياج إلى العلة الموجدة إما حدوث المحتاج وإما إمكانه على اختلاف المذهبين ، لكن الوجود الذى قلنا باحتياج العالم إلى وجوده لزم أن يكون قديما واجب الوجود ليقطع تسلسل الملل الممكنة فأصبح من الغيب أن يبحث صاحب البرهان عن علة وجود هذا الوجود الأزلى مهما كان زائدا عليه بأن يكون غير ذاته ولا محل لأن يتصور الحدوث أو الإمكان لموجود واجب الوجود حتى يحتاج وجوده إلى علة .

قد سبق منا أن الله على حقيقة مذهب الفلاسفة ذات محضة غير معلومة الحقيقة مجردة عن كل صفة وعن صفة الوجود التى يحتاج إلى الانصاف بها كل موجود غير الله ليرتب عليه الآثار الخارجية . أما الله تعالى فذاته مغنيته عن الانصاف بأى صفة وعن صفة الوجود لكون الآثار المترتبة على وجود غيره ترتب على ذاته المحضة ، والوجود المنقضى عن الله والثابت لغيره ، كلاً بمناه المعروف ، ولا معنى له عندنا غير هذا المعنى . وأما الوجود بمعنى مبدأ الآثار فهو مختلف الوجوديين الذين جعلوا حقيقة الله الوجود ، اختلقوه وتوهموا له فردين ذات الله ووجود غيره لكون كل منهما مبدأ الآثار مع أنه لا وجود فى أى شئ منهما بهذا المعنى أما الله فالوجود منقضى عنه فى مذهب الفلاسفة ، ومبدأ الآثار ذاته المحضة لا وجوده وأما ما سوى الله فالوجود الذى يتصف هو به ويكون مبدأ الآثار فيه ، بمناه المعروف لا بمعنى مبدأ الآثار وإن صح أن يقال عنه إنه مبدأ الآثار لا على أنه معنى لفظ الوجود بل على أنه صفة له . فمبدأ الآثار فى ما سوى الله وجوده بالمعنى المعروف أى الكون فى الأعيان ومبدأ الآثار فى الله تعالى ذاته المحضة ، ولاداعى لاختراع وجود بمعنى مبدأ الآثار لا فى ذات الله ولا فى

ماسواه ، حتى إنا لو قلنا بإطلاق الوجود على الله الذى هو مبدأ الآثار بذاته المحضة لا بوجوده ، تشبيها لذاته بالوجود الذى يكون مبدأ الآثار فى ماسواه، كان هذا الوجود بمعناه المعروف كما كان فى الوجود المشبه به .

الحاصل أن الذى قالوا عنه إن له فردين ليس هو الوجود بمعنى مبدأ الآثار كما زعموا بل مبدأ الآثار نفسه أحدها ذات الله المحضة والآخر وجود ماسواه.. وهذا الوجود بمعناه المعروف، ولا وجود بمعنى مبدأ الآثار فى شئ من الفردين . لكن الوجوديين فى حاجة ملحة إلى إيجاد صلة بين ذات الله المحضة والوجود على الرغم من كون الوجود منفيا فى مذهب الفلاسفة عن هذه الذات المحضة وقد سبق أن ادعوا كون الصلة بينهما بدرجة اتحاد ذات الله مع الوجود وكان حق الدعوى بالنظر إلى دافعهم إليها أن يريدوا بالوجود معناه المعروف.. فلما وجدوا موانع من حمله على معناه رجعوا عنه إلى الوجود بمعنى مبدأ الآثار وقد علمت منا أن الرجوع إليه رجوع إلى ذات الله المحضة المهمة المجردة من كل شئ ومن الوجود. وبهذا سقطت دعوى اتحاد الله مع الوجود ، فهم الآن فى حاجة إلى إيجاد صلة جديدة بين الوجود وبين هذه الذات المحضة المجردة عن الوجود ولو كانت دون الاتحاد، للزوم كون الله موجودا قبل أن يكون واجب الوجود.. فاختلقوا تسمية الذات المحضة وجودا بمعنى مبدأ الآثار .

فانظر كيف تنازلوا عن دعواهم الكبيرة دعوى اتحاد حقيقة الله بحقيقة الوجود ليتضمن هذا الاتحاد سرًّا كون الله واجب الوجود مستحيلا انفكاك الوجود عنه استحالة انفكاك الشئ عن نفسه، والوجود طبعيا بمعناه الحقيقى المعروف... تنازلوا عنها إلى تسمية ذات الله وجودا غير الوجود الحقيقى ليتوسلوا باسم الوجود هذا إلى إيجاد صلة بين ذات الله وبين الوجود الحقيقى . ومع أنا لا نسلم لهم بهذه التسمية التى ما أنزل الله بها من سلطان ، فلو سلمنا بقى بعد ذلك ما عانوا من الصعوبة فى الحصول على هذه الصلة المفقعة .

ولقد رأى العجب من تمب الفاضل السيلكوتى وهو أحذق الفضلاء فى حل
المعضلات العلمية ، من رآه يجتهد فى استنباط الوجود بالمعنى المعروف المطلوب ثبوته لله
من الوجود بالمعنى المبتدع الذى اضطروا إلى حمل الوجود عليه بمد أن جلوه حقيقة الله ..
قد كان هذا التغير فى معنى الوجود حال دون غرض الوجوديين من حمل حقيقة الله
الوجود كما يبتناه ، وهذا الفاضل يجتهد فى إزالة تأثير التغير دون مرامهم ، بجعل الوجود
بالمعنى المبتدع مقتضيا للوجود بالمعنى المطلوب لا اقتضاء العلة لملولها لئلا يرد عليهم
ما أوردوا على المتكلمين بل اقتضاء الجزئى لسكليه ومعنى بالكلى العرض العام ، فيكون
الوجود المطلوب لازم ماهيته تعالى إن لم يكن عين ماهيته . وأنت تعلم أن هذا رجوع
إلى قول المتكلمين الذى رددنا عليه المذكورة فيه إلى الاقتضاء أو بالأصح ردها هذا
الفاضل نفسه ونحن نقلنا عنه فيما سبق^(١) مع أنا لا نسلم بالاقتضاء على قول الوجوديين
حين سلمنا به على قول المتكلمين الساكتين عن تعيين الماهية لله تعالى . ولننقل هنا
كلام السيلكوتى بنصه :

قال فى شرح المواقف مجيباً عن اعتراض المتكلمين على الفلاسفة القائلين بأن وجود
الله عين ذاته ، بأن الوجوب إضافة تقتضى الطرفين أحدهما الماهية والآخر الوجود لأنه
عبارة عن اقتضاء الماهية الوجود فيكون وجوده زائداً على ماهيته ، فقال شارح
المواقف مجيباً عن هذا الاعتراض : « إن فسر الوجوب الذاتى بالاستغناء عن الغير
كان أمراً سلبياً غير محتاج إلى تحقق شيئين فى الواجب وإن فسر باقتضاء الذات للوجود
فنقول وجوده الخاص الذى هو ماهيته يقتضى بذاته عارضه الذى هو الوجود المطلق »
وقال السيلكوتى تعليقا على قول الشارح « يقتضى بذاته الخ » وتوضيحا له :

[١] والفاضل السيلكوتى أكثر أنصار المذهب الفلسفى اعتدالا لأنه يدافع عن مذهب
المتكلمين أيضا .

« ليس المراد اقتضاء الموصوف للصفة بل اقتضاء الفرد لصدق الكلى عليه مواطاة
يعنى أنه إذا لاحظ العقل ذلك الوجود الخاص وتنبه لشاركته بوجود الممكن في ترتب
الآثار عليهما انتزع عنه الوجود المطلق وحكم باقتضائه إياه فالوجوب من المقولات
الثانية ، ثم إذا كان ذلك الوجود مستقلا في اقتضاء صدق المطلق عليه كان قائما بنفسه
فكان موجودا بنفسه فاقنضاؤه بالاستقلال لكونه وجودا يقتضى كونه بذاته موجودا
أى يقتضى اتصافه بالوجود اتصافا انتزاعيا لا حقيقيا وإلا لا يكون موجودا بنفسه
فاقنضاؤه بالاستقلال للوجود مواطاة يستلزم اقتضاءه بذاته للوجود اشتقاقا » .

وأنا أقول قبل الكلام على تعليق الفاضل السيلى كوتى تأييدا لشارح المواقف أعنى
السيد الشريف الجرجانى الذى هو من محقق المتكلمين الذين اختاروا مذهب الفلاسفة
في مسألة وجود الله: قد علمت أن الله تعالى في مذهب الفلاسفة وطائفة من محقق المتكلمين
ذات بسيطة غير معلومة الحقيقة يترتب عليها كل ما يترتب على الصفات الكمالية من غير
اتصافها لبساطتها فالله تعالى غنى بذاته عن الصفات الكمالية وهى منتفية عن هذه الذات
الفنية. ومن تلك الصفات الكمالية المنتفية عنها صفة الوجود فيلزم على هذا أن لا يصح
ولا يمكن تعريف وتحديد هذه الذات البسيطة المهمة بأى حقيقة معينة ، ولذا ورد
عليهم الاعتراض المذكور في المواقف القائل كيف يتصور من هذه الذات البسيطة
المجهولة الحقيقة المجردة من كل صفة أن يكون واجب الوجود إذا فسرنا الوجوب باقتضاء
الذات الوجود مع أنه ليس في الله غير الذات المحضة لا وجود ولا اقتضاء ذاته له .
فإن كان الله موجودا عندهم فهو موجود بذاته من غير وجود كما أنه عالم بدون علم ،
فنحن لا نجد في الله على مذهب الفلاسفة وجودا واحدا حين يذكر شارح المواقف
العلامة الشريف الجرجانى ومحبيه الفاضل السيلى كوتى وجودين أحدهما مقتضى والآخر
مقتضى .

هذا ما يقتضيه مذهب الفلاسفة الحقيق^ة وعليه يجب تطبيق قولهم وجود الله عين

دائه أى يستغنى بذاته عن وجوده وليس معناه أن ذاته وماهيته الوجود كما زعم الوجوديون وإلا يناقض تصریحهم بأنّها ذات مجهولة الحقيقة.. وهذا كما أن معنى قولهم علمه عين ذاته أن ذاته مغنيته عن العلم لأن ذاته وماهيته العلم وإلا يناقض تصریحهم بأنّها ذات مجهولة الحقيقة. ويناقضه أيضا كون ذاته الوجود كما أن كون ذاته الوجود يناقضه كون ذاته العلم وكونها أيها معا يناقض بساطتها. نعم تكون مغنية عن الكل إقياما بما يقوم به الكل. إلا أنه يبقى بمد كل ذلك سؤال كيف تكون هذه الذات البسيطة المجردة عن كل شئ وعن الوجود واجبة الوجود؟ هذا سؤال المتكلمين على الفلاسفة وأنصارهم، ونحن نزيد تقدما فى السؤال فنقول كيف تكون موجودة من غير وجود قبل أن تكون واجبة الوجود؟ وكيف يجد الوجوديون الجاعلون حقيقة الله الوجود والناسيون هذا الجمل إلى الفلاسفة، صلة هذه الذات البسيطة المجهولة الحقيقة المستغنية فى كونها موجودة عن الوجود، بالوجود. ثم نقول لعلهم فكروا فيما يكون موجودا بذاته من غير وجود أى من غير اتصاف بالوجود، فوجدوه الوجود نفسه لأنه موجود عندهم بذاته من غير أن يكون له الوجود مرة ثانية وكل موجود غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته ومثله بالشمس المضيئة والضوء المضيء فقالوا الضوء مضيء بذاته والشمس مضيئة بالضوء وسيجىء بحث هذا منا.

فن هنا علموا فى زعمهم حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته على أنها الوجود ثم فرقوا بين هذا الوجود الذى هو حقيقة الله وبين وجود سائر الموجودات بتجرد الأول عن الماهية لكونه نفسه ماهية لله تقوم بذاتها والموجودات الأخرى قائمة بماهيات أخرى.. وهذه النقطة هى مفترق مذهب الوجوديين من الفلاسفة والمتكلمين عن مذهب الوجودية الصوفية أعنى وحدة الوجود. فالطائفة الأولى تجمع عن القول باتحاد حقيقة الله مع وجود كل موجود بمد القول باتحادها مع حقيقة الوجود، لظهور بطلانه

والطائفة الثانية لا تحجم عنه . والحق عندى كما قلت من قبل أيضا أن المصير الطبيعى للفلسفة الوجودية هو وحدة الوجود إذ لا وجه بعد تأليه الوجود لأن يفرق بين وجود ووجود بمجرد المقارنة للماهية وعدم المقارنة فيُعتبر الوجود المجرد إلهًا دون الوجود المقارن.. غاية هذا الفرق أن يكون الوجود المجرد إلهًا مجردا والوجود المقارن إلهًا مقارنا. ولا يقال إن الوجود المجرد الذى هو الله قائم بنفسه دون الوجود المقارن للماهية لأنه قائم بالماهية لأننا نقول إن كان من شأن الوجود أن يقوم بنفسه بالظفر إلى ذاته فلا مانع من أن يكون سائر الوجودات أيضا قائمة بنفسها ما دامت هى وجودات أيضا وتكون الماهيات التى تقارن هذه الوجودات قائمة بها دون أن تكون الوجودات قائمة بالماهيات.. وقد قالت الصوفية الوجودية بهذا القول . ولا يُتمسك فى الفرق أيضا بعدم جواز قياس الوجود الذى هو الله بالوجودات الأخرى لأن الوجود الذى هو الله إن قام بنفسه يجب أن يكون ذلك لكونه وجودا وكون الوجود قائما بنفسه وموجودا بذاته حتى يصح استحقاق الوجود لأن يعتبر حقيقة الله ، ولا يجوز أن يكون قيامه بنفسه مستمدا من كونه حقيقة الله لأن هذا مصادرة فى دعوى كون الوجود حقيقة الله ، التى يدعيها الوجوديون ولا نسلم به نحن^(١) .

هذا تحقيق ما يقتضى العقل أن يتصوره فى مذهب الفلاسفة وهو متردد بين الذات المهمة المجردة عن الوجود وبين الوجود المجرد عن الذات والماهية فإن أمكن التأليف بين الذات المجردة عن الوجود وبين الوجود المجرد عن الذات بالطريق

[١] ليس مقصودنا إبطال مذهب الفلاسفة الوجودية وترجيح مذهب الصوفية لأن هذا يناقئ مقصودنا الأول من وضع هذا الباب الثانى وإنما مرادنا من القول بأن السير الطبيعى لمذهب الفلاسفة فى هذه المسألة أن ينتهى إلى وحدة الوجود رغم اجتناهم عنها لظهور بطلانها ، إبطال مذهبهم الذى خفى بطلانه على كثير من العلماء المحققين بلزوم انسياقه إلى المذهب الوجودى الصوفى الطاهر البطلان .

الذى ذكرنا فلا يمكن التأليف بين الذات المهمة والوجود المعين ، وكان مرمام فيما
اختلقوه من الوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى له فردان ذات الله المحضة المهمة ووجود
الممكنات والذى لا نراه نحن إلا اختلافا لاسيا في الفرد الذى هو ذات الله المهمة ، تأليف
هذين غير المؤتلفين . قلنا ونقول: لا نراه إلا اختلافا لأن الذى قالوا عنه إن له فردين
ليس هو الوجود بمعنى مبدأ الآثار بل مبدأ الآثار نفسه أحدهما ذات الله المحضة المهمة
والآخر وجود ما سواه وهذا الوجود بمعناه المعروف ولا وجود بمعنى مبدأ الآثار في
شئ من الفردين لاسيا في الفرد الذى هو ذات الله المهمة إذ لا سبيل فيها إلى تسميتها
بالوجود بأى معنى كان لاسيا بعد التنصيص عنه بأنها ذات مهمة وبجردة عن الوجود .
نعم ، الفرد الآخر وجود لكن لا يلزم من كون أحد الفردين مبدأ الآثار وجوداً كون
الفرد الآخر كذلك وألا ينقلب الفردان فردا واحدا . مع أن الفرد الذى هو الوجود
ليس بمعنى مبدأ الآثار بل بمعناه المعروف . فإن جازت تسمية الفرد الذى لم يكن وجوداً
بأنه الوجود تشبيهاً له بالفرد الآخر لزم أن يكون هذا الوجود بمعناه المعروف كما كان
في الفرد المشبه به ، لا بمعنى مبدأ الآثار .

أريد أن أثبت في ذهن القارىء أنه لا يجوز تعيين الحقيقة لذات الله التى لا تعلم
حقيقتها في أى مذهب من مذاهب العقلاء وأن تسميتها باسم من أسماء الحقائق المعلومة
كالوجود على أى معنى كان شر بدعة فلسفية أضيفت إلى أسماء الله الحسنى وانتهت
بطبيعتها إلى شر بدعة اعتقادية تنطوى على أوسع أنواع الشرك باسم وحدة الوجود ...
بعد تثبيت هذه الحقيقة في ذهن القارىء نعود إلى قول الفاضل السيلكتوى وهو ترجم
عن خرافة الوجود ويشكك في الدقاع عنها أى تكاف وقد قلنا من قبل أننا نحار
الوجوديين في كل خطوة تخطونها في تفسير المذهب الوجودى ولا نجتزئ بإبطال
أساسه . أما طول البحث وملل الباحث فلا نبالي بعد علمنا بأننا تكافح أكبر غلظة في

أكبر موضوع . وإذا كانت حقيقة مذهب الفلاسفة أن الله الذى هو بذاته مبدأ الآثار الخارجية عبارة عن ذات بجملة مبهمه الحقيقة مجردة عن كل شئ وعن الوجود كما سبق تفصيله ، فلا غرو إن لاقوا صعوبة فى إثبات الوجود لهذه الذات المحضة المبهمه بله إثبات كونها عين الوجود .

وحاصل ما قاله الفاضل السيلكوتى الذى هو آية فى الف والف والدوران ، إن كان له حاصل أنك قد عرفت أن الله وجودا هو عين ذاته وهو بمعنى مبدأ الآثار وللممكنات وجودا ليس عين ذواتها وهو بمعنى الكون فى الأعيان ومع هذا يصدق على الوجود بهذا المعنى أيضا أنه مبدأ الآثار . فالوجود الذى هو عين ذات الله يشارك وجود الممكن فى ترتيب الآثار عليه والوجود بمعنى المبدأ أعم من الوجود بمعنى الكون فى الأعيان . وقد عرفت أيضا أنهم جعلوا ذات الله عبارة عن الوجود بمعنى مبدأ الآثار ولم يحملوها عبارة عن الوجود بمعنى الكون فى الأعيان لصحة حمل الأول على الله مواطأة فيقال إن الله وجود بمعنى مبدأ الآثار وعدم صحة حمل الثانى عليه مواطأة فلا يقال إن الله وجود بمعنى الكون لعدم قيامه بنفسه ولا يقال أيضا إنه موجود بهذا المعنى لكون الوجود بهذا المعنى خارجا عن حقيقة البسيطة . إلا أن من اللازم أن يكون الله موجودا أى كائنا فى الأعيان وهو المطلوب من دليل إثبات وجود الله ، ومن اللازم أيضا أن يكون واجب الوجود بالمعنى نفسه وهو المطلوب من جمل حقيقة الوجود ، أى أن المطلوب استخراج وجوب وجوده من كونه عين الوجود وإن لم يمكن جملة وجودا بالمعنى المطلوب أى الكون فى الأعيان^(١) لكنهم توسلوا إليه بالوجود بمعنى آخر

[١] أما الأول فظاهر وأما الثانى فيشهد به الشق الثانى من جواب شارح المواقف عن الاعتراض الموجه إلى مذهب الفلاسفة أعنى قوله « وإن فسر أى الوجوب باقتضاء الذات للوجود فنقول وجوده الخاص الذى هو ماهيته يقتضى بذاته عارضه الذى هو الوجود المطلق » فهو صريح فى أن الوجود المقتضى بالكسر غير الوجود المقتضى بالفتح الذى هو المطلوب . وهذا الشق هو الملتزم الراجع على الشق الأول الذى لا يكون أساسا لأسطورة الوجود التى يتضمنها مذهب الفلاسفة .

قريب من الأول وأرادوا أن يكون الوجود بالمعنى المطلوب لازم الوجود الذى هو حقيقة تعالى ومقتضاه ، لا لزوم العلول لعلته والصفة لوصفها كما فى مذهب المتكلمين بل لزوم السكلى لجزئيه فقال السيلسكوتى فى تصوير هذا اللزوم وهذا الاقتضاء إن الوجود الذى هو حقيقة تعالى والذى هو بمعنى مبدأ الآثار يشارك وجود الممكن الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان فى ترتب الآثار عليهما . فن هذه المشاركة يفهم أن الوجود بمعنى المبدأ يستلزم الوجود بمعنى الكون ويستتبعه لا كاستلزام العلة لمعلولها بل استلزام الفرد لأكليه فيكون الوجود بمعنى الكون مطلقا عرضا عاما للوجود بمعنى المبدأ ونوعا للأكون الخاصة بالممكنات فيكون الله الذى هو الوجود بمعنى المبدأ مقتضيا للوجود بمعنى الكون وبهذا الاقتضاء يكون الله الذى هو الوجود بمعنى المبدأ وجودا بمعنى الكون أيضا . ثم إن الوجود بمعنى المبدأ مستقل فى اقتضاء الوجود بمعنى الكون وباستقلاله فى اقتضائه لذلك يتحقق وجوب الوجود لله تعالى بعد تحقق الوجود له ، ولم يتحقق وجوب الوجود الممكن وإن كان له أيضا وجود بمعنى مبدأ الآثار متحدا هذا الوجود فيه مع الوجود بمعنى الكون الخاص فى الأعيان حتى إنه بهذا الاتحاد كان اقتضاؤه للوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان أشد ، إلا أن وجود الممكن لما لم يستقل فى نفسه لاحتياجه إلى موصوف وفاعل موجد لم يستقل أيضا فى اقتضائه فلم يتحقق له وجوب الوجود وخصيصا وجوب الوجود بالذات . ثم لما كان الوجود بمعنى المبدأ فى الواجب مستقلا فى اقتضاء الوجود المطلوب الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان كان قائما بنفسه على الرغم من أن الوجود لا يقوم بنفسه لأن هذا الوجود بمعنى المبدأ الذى هو حقيقة الله تعالى يقتضى ذلك الوجود بمعنى الكون غير معلل بعلة ولا محتاجا إلى موصوف وإذا كان قائما بنفسه كان موجودا بنفسه فاقضاؤه بالاستقلال لكونه وجودا بالمعنى المطلوب اقتضى كونه بذاته موجودا أى اقتضى اتصافه بالوجود

المطلق انصافا انتراعيا لا حقيقيا وإلا لا يكون موجودا بنفسه بل موجودا بالوجود كسائر الموجودات . فصار الوجود بمعنى مبدأ الآثار الذي هو حقيقة الله تعالى وجودا بمعنى الـكون في الأعيان ووجودا واجبا بهذا المعنى وموجودا واجبا .

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلام السيلسكوتى . وأنا أقول انظر ما يكابدون من المشقة في بيان وجود الله ووجوب وجوده بعد أن جعلوا ماهية الله تعالى الوجود بملاحظة أن أقصر طريق لإثبات الوجود لله وأمنعها عن انفكاكه منه أن يجعل الله عبارة عن الوجود نفسه كما قال الجلال الدواني بطل المناصرة والمظاهرة لهذا المذهب الفلسفى العجيب وقدوة الكذبوى فيها وقد نقلناه عنه فيما سبق : « أن كل ما يـاير الشئ بالماهية فتبوت له يحتاج إلى حلة » فلماذا إذن لقوا العناء العياء في إثبات الوجود للوجود وتشبيه الماء بالماء ؟ ولماذا غيروا معنى الوجود حتى تغيرت ماهيته فتمسّر عليهم إثبات اللزوم بين الماهيتين ونقضوا ما بنوا في توحيد ماهية الله بماهية الوجود ؟ فقد كان أساس هذه الأسطورة أن يجعل انفكاك الوجود من واجب الوجود انفكاك الشئ من نفسه ثم رأينا انقلاب هذه الدعوى في النتيجة إلى انفكاك الشئ من عرضه العام .

ومن الغلط الواضح أن يكون الله المستغنى عن الوجود في مذهب الفلاسفة لكون الآثار الترتبة على وجود غيره مترتبة على ذاته المحضة ، وجودا بمعنى مبدأ الآثار فالله هو مبدأ الآثار عندهم بذاته ولا معنى لتسميته وجودا بمعنى مبدأ الآثار . ثم من العجب احتياج هذه الذات المحضة المستغنية عن الوجود إلى إثبات كونها وجودا بواسطة مشاركتها لوجود الممكنات في ترتب الآثار على كل منهما . فهل الله الذى هو الذات المحضة المستغنية عن الوجود يكتسب الوجود من مشاركته لوجود الممكن المحتاج إلى الوجود ؟ فهو إذن أحوج من المحتاج .

ثم انظر ما لقوا من العناء الثانى في تحويل الوجود إلى الموجود فيدعون أن

الوجود الذى هو الله موجود فى حين أن وجود الممكنات ليس كذلك ، مع أنهم احتاجوا فى الانتقال من الوجود الواجب الذى هو بمعنى مبدأ الآثار إلى الوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان ، إلى ملاحظة مشاركته لوجود الممكن الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان فى ترتيب الآثار عليه أيضا . ومع أنى لا أسلم للفاضل السيلكوتى بعد كل المعنا الذى كايده أن هذه المشاركة بين الوجود الواجب الذى هو بمعنى مبدأ الآثار فقط وبين وجود الممكن الذى هو بمعنى المبدأ ومعنى الكون فى الأعيان معا ، تضمن للوجود الواجب استلزامه للوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان ، لأنك قد عرفت من تصريح السكنبوى أن الوجود بمعنى المبدأ أعم من الوجود بمعنى الكون فى الأعيان ، ووجود الأعم فى الواجب لا يستلزم وجود الأخص فيه ولا وجود ما هو كلى لهذا الأخص . وإنما الاستلزام يكون من جانب الأخص للأعم فلا يصح حديث كون الوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان عرضا عاما لازما للوجود بمعنى المبدأ الذى هو حقيقة الله .. أما استلزام وجود الممكن لذلك . فإنما نشأ من اجتماع الوجود بالمعنيين فيه . وقد صرح السكنبوى أيضا بأن لا حصة للواجب من الوجود بمعنى الكون فى الأعيان وهو ما تقتضيه استعانة الفاضل السيلكوتى فى إثبات الوجود المطلق بهذا المعنى للواجب من مشاركة الوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى هو حقيقته تعالى لوجود الممكن فى ترتيب الآثار عليه أيضا ، وليس فى هذه الاستعانة عون له كما قلنا لأن الكلى للأخص لا يلزم أن يكون عرضا عاما لجميع أفراد الأعم .. وتوضيحه أن الوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى هو أعم من الوجود بمعنى الكون فى الأعيان ، له فردان كما قالوا أحدهما الله تعالى وليس هو بمعنى الكون فى الأعيان ، والفرد الآخر وجود الممكن الخاص الذى اجتمع فيه المعنيان معنى مبدأ الآثار ومعنى الكون فى الأعيان ، وهذا الفرد الثانى يندرج مع سائر الوجودات الخاصة للممكنات تحت كلى ثان هو

الوجود بمعنى الكون المطلق في الأعيان ولكن لا يلزم من اندراج الفرد الثاني تحت كلّي ثان أن يدرج الفرد الأول أيضا تحت هذا الكلّي ولو بأن يكون عرضا عاما له. فإذا كان أحد الاثنين من زيد وعمرو اللذين هما فردان الإنسان الكلّي مندرجا تحت كلّي آخر مثل الزنجي ولغرضه عمرأ ، فهل يلزم من مشاركة زيد له في الإنسانية أن يكون هو أيضا زنجيا وهذا ظاهر لا مرية فيه .

وإنى كما لا أسلم للفاضل السيلكوتى بكون الوجود بمعنى المبدأ في الواجب مقتضيا للوجود بمعنى الكون المطلق في الأعيان، لا أسلم له خصيصا باستقلال الوجود الواجب بمعنى المبدأ في ذلك الاقتضاء الذى توسل به إلى إثبات كون الوجود الذى هو الله قائما بنفسه وموجودا واجب الوجوب، وإنما يسلم باستقلاله في اقتضاء الوجود بمعنى الكون بعد ثبوت كون الوجود بمعنى المبدأ الذى هو الله، قائما بنفسه وموجودا واجب الوجود^(١) فيكون استفادة في صدد إثبات هذه الأمور للوجود الذى هو الله، إلى استقلال اقتضائه إياها مصادرة على المطلوب. وجد غريب أن يكون الوجود بمعنى المبدأ في الله قائما بنفسه وموجودا واجب الوجود ولا يكون الوجود بالمعنى نفسه في الممكن قائما بنفسه وموجودا واجب الوجود . فإن كان منشأ هذا الفرق أن هذا الوجود في الله غير محتاج إلى علة فاعلة ولا إلى موصوف ، بخلاف وجود الممكن المحتاج إليهما ، فهم القائلون بهذا القول

[١] لا يقال مبدأ الآثار في الله تعالى ذاته الحضة ولا شك في قيامها بنفسها لأننى أقول مبدأ الآثار في الله تعالى ذاته الحضة لا على أن ذاته الوجود وهو معنى مبدأ الآثار، بل على أنه ذات محضة لا تعلم حقيقتها مجردة عن كل شئ وعن الوجود وهو مذهب الفلاسفة الحقيقى كما عرفت من قبل.. وعرفت أيضا أن خرافة الوجود منهارة من أساسها، لكننا نحن مشغولون الآن بجسارة تلك الخرافة وقدما على فرض أنها مبنية على أساس وقد نبهنا إليه أيضا .

الفارضون فرضاً^(١) ويحيى واحد فيفرض أن وجود الممكن أو بالأصح مايسمونه ممكناً قائم بنفسه وموجود واجب الوجود ، وليس بمحتاج إلى موصوف ولا إلى فاعل موجود ، لأن كون الوجود قائماً بنفسه وموجوداً واجب الوجود يلزم أن يكون مقتضى ماهية الوجود ولهذا جملوه حقيقة الله تعالى لا أن الوجود قائم بنفسه وموجود واجب الوجود لسكونه حقيقة الله ، بل الله موجود وواجب الوجود لسكون ماهيته الوجود . فأينما كان الوجود يلزم أن يكون موجوداً قائماً بنفسه واجب الوجود ، ولهذا ذهب الصوفية الوجودية إلى أن كل وجود في كل موجود واجب الوجود ولاوجود ولا موجود غيره ، وكان معهم الحق بعد أن كانت حقيقة الله الوجود .. أعنى أن منطق المذهب القائل بتعيين حقيقة الله على أنها الوجود يقتضى القول بهذا أيضاً وإن كان القول الأول والثاني باطلين معاً ، إلا أن الصوفية الوجودية مشوا على منطق الباطل الأول والفلاسفة الذين هم مخترعو ذلك الباطل لم يمشوا على منطقهم إلى آخره فأفسدوا المنطق بما أنهم جعلوا لباطلهم حداً وقفوا عنده ، وكذلك الذين اتبعوهم - وبالأأسف - من محقق المتكلمين .

وكان أيضاً من حق مذهب الفلاسفة في هذه المسألة أن يستغنوا به عن الاستدلال على وجود الله بأدلته العقلية المعروفة إن كانوا موقنين بصحة مذهبهم هذا الممين لله

[١] لا يقال عدم احتياج وجود الله إلى علة فاعلة ثابت بأدلة إثبات الواجب لأننا نقول قد أثبتنا فيما سبق إلى أن أدلة إثبات الواجب كلها أدلة إنية تكون علة لوجوب وجوده عندنا وفي علمنا ، لاعلة لوجوب وجوده في نفس الأمر . أما وجوب وجوده في نفس الأمر فعدم بئانه على علة أقرب إلى العقل من بئانه على علة فرضية مثل كون حقيقة الوجود كما فعلت الفلاسفة وأنصارهم من المتكلمين .. فإذا حاولوا تقليل وجوب وجوده في نفس الأمر بهذا الطريق القرضي واحتاجوا عند ذلك إلى الاستعانة من وجوب وجوده بأدلته الإينية كان دوراً . وكذا امتياز وجود الله بعدم احتياجه إلى موصوف ، لقيامه بنفسه حتى على تقدير ثبوت كون الله واجب الوجود غير محتاج إلى العلة ، مما لم يثبت بعد ونحن بصدد منازعة الفلاسفة في أمره ، فالاستناد في أثناء هذا النزاع إلى ذلك الامتياز مصادرة أخرى .

الحقيقة الضامنة له الوجودَ ووجوبَ الوجود كما استغنت الصوفية الوجودية القافية على آثارهم في أساس المذهب . وزيادة على ذلك فإن دليلهم هذا لو اعتصموا به كان دليلا لميا أفضل من الأدلة السابقة الذكر كلها لكونها أدلة إنية . لكنهم مع ذلك لو اعتصموا به كانوا يتنبهون على المصادرة التي يتضمنها، إما من تلقاء أنفسهم عند نظرهم فيه نظرة المستدل في دليله وإما بتنبيه ممن يناقشهم عليه .

وأيما ما كان الحال أعنى سواء نُظر إليه كدليل لى لإثبات الواجب أو تحليل لكيفية وجوب الوجود، فهو لا يجاوز أن يكون مناورة كلامية يُستغرب الاقتناع به من أفاضل العلماء المحققين كاللوانى والسيلكوتى والكانبوى فهم يسمون الله وجودا بالمعنى الذى ابتدعوه وهو مبدأ الآثار ثم يشتقون منه الوجود بالمعنى المعروف أى الكون فى الأعيان ويدَّعون عدم انفكاك الثانى من الأول ويستنبطون منه وجوب وجوده وقد فعل العلامة التفتازانى قبلهم مثل فعلهم فى أسلوب آخر أبسط من أسلوبهم . وكل هذا يشبه ما اخترعه بعض فلاسفة القرون الوسطى الإلهيين من الاستدلال على وجود الله من مفهوم « الله » وهذا الدليل المسمى بالدليل اللمى والدليل الوجودى تقبله الفيلسوف « ديكارت » وقرره هكذا : « إن الله تعالى حائر لجميع الكمالات فيلزم أن يكون موجودا لأن الوجود كمال » وانتقده « كانت » وكان « سنت أنسله م » مخترع هذا الدليل قرره قبل « ديكارت » هكذا « إن الله تعالى موجود فى الذهن على أنه لا يتصور من هو أكبر منه ، فهذا الموجود الذهنى يلزم أن يكون موجودا فى الخارج أيضا وإلا لزم إمكان تصور من هو أكبر منه، وهو الذى لا يتصور أكبر منه ويكون موجودا فى الخارج، وقد كنا فرضنا أنه لا يتصور أكبر منه فهذا خلف » وكان الراهب « غونيلون » ألف فى نقد هذا الاستدلال رسالة لم يردها عليه مخترع الدليل بجواب شاف . وانتقده أيضا « سن طوماس » و « غاساندى » والحق أن ذلك الاستدلال لم يكن سوى مغالطة كما قال ناقد الأول : « لو تخيلت فى ذهنى

جزيرة بديعة لا يتصور أبدع منها وأحسن فهل يلزم وجود هذه الجزيرة في الخارج بمجرد أن كلها المفروض يقتضى ذلك .

والمعجب أن صديق الدكتور عثمان أمين أستاذ الفلسفة بجامعة فؤاد في كتابه ديكارت ، والأستاذ الكبير محمود المقاد في كتابه « الله » ، وقما مع الواقمين في غلط الفهم فأصرا في ادعاء كون هذا الدليل على وجود الله أقوى وأدق أدلة ديكارت في هذا الموضوع ولم يكفّهما عن اقتفاء آثار المتخذهين به تنبيهات التنبيهين لعدم صحته . وقد سبق منا تحليل منشأ الغلط في الانجذاب بهذا الدليل التاريخي الفاسد (ص ٢٢٤-٢٢٨ الجزء الثاني) تحليلا منطقيا أرجو أن لا ينخدع به أحد بعده . وكأن الذين يستنبطون الدليل على وجود الله من اتصافه بجميع الكمالات التي من جملتها وفي طليعتها أن يكون موجودا ، يقولون ويمتدّ بهم الأستاذان : الله موجود لأنه متصف بجميع الكمالات والمتصف بجميع الكمالات موجود بالضرورة فالله موجود بالضرورة . وفي هذا القول أربع جهل أولاها دعوى وأخراها النتيجة والثانية والثالثة صفري وكبرى يتألف منهما القياس المنطقي الذي متى كان صادقا بكلا جزئيه لزمه صدق النتيجة أيضا . لكن صفري هذا القياس وهي أن الله تعالى متصف بجميع صفات الكمال قضية موجبة يتوقف صدقها على وجود موضوعها الذي هو الله مع أن كون الله موجودا أول المسألة وعين الدعوى التي نحن بصدد إثباتها بهذا الدليل المؤلف من الصفري والكبرى وتوقف صدق الدليل في أي جزء من جزئيه على صدق الدعوى يكون مصادرة ودورا باطلا .

مذهب الصوفية الوجودية

وهنا فرغنا من الكلام على مذهب الفلاسفة الذى أرجو أن يكون قد تبين القارى أنه أساس مذهب الصوفية الوجودية أعنى مذهب وحدة الوجود والآن نفود إلى نفس المذهب الصوفى . وكان آخر مقالنا عن مذهب الفلاسفة القائلين بأن حقيقة الله الوجود أنه إن صح هذا الحكم بتعيين الوجود ماهية لله تعالى يلزم أن يكون كل وجود فى كل موجود عبارة عن الله كما تقول الصوفية إن كل موجود موجود بوجود الله لا بوجود نفسه فالوجود الذى نشاهده فى الموجودات ليس وجودها بل وجود الله أو بالأصح الوجود الذى هو الله . وليس معنى هذا نفي وجود العالم المحسوس وتكذيب حواسنا الشاهدة بوجوده وإنما معناه أن المحسوس والمشهود هو الله فى صورة العالم^(١) أى أن خطأ الناس الغافلين ليس فى ظن غير الموجود موجودا بل فى معرفة حقيقة هذه الموجودات ، فيلزم على قول الصوفية الوجودية الاتحادية أن يكون كل موجود نراه ونزعمه غيره هو الله نفسه .

فأين الأستاذ فرح أنطون منشى^٢ مجلة « الجامعة » الذى ناظر الشيخ محمد عبده وادعى أن العقل لا يقبل وجود الله لكونه غير منظور؟ والحال أن كل موجود ومشهود فى العالم هو الله فى مذهب وحدة الوجود، وهذا إشراك بالله ليس وراءه إشراك أوسع نطاقا منه ، ولا توجد عقيدة فى الدنيا أشد مخالفة لشرعة الإسلام وعقيدة التوحيد من هذه الفكرة . إلا أن شدة بُمدها عن الإسلام بل عن الدين مطلقا جعل الناظرين فيه بعيدين أيضا عن التفكير فى مخالفتها للدين . وأصل المسألة أن الذين أسسوا هذا

[١] وقد مثلوه بقولهم :

وما السكون فى التثال إلا كثلجة وأنت لها الماء الذى هو تابع

المذهب ملهمين من مذهب الفلاسفة المار الذكر آمنوا بقدر إيمانهم بالله أن حقيقة الله الوجود المطلق ولم يبالوا بما يترتب عليه من الفاسد المتنافية مع العقل والنقل بمد أن أصبح كون حقيقة الله الوجود المطلق عقيدة راسخة في قلوبهم غير قابلة للتزلزل . فتلك العقيدة حقيقة أولية عندهم يُنظر إلى كل شيء بمنظارها وتذاب نصوص الكتاب والسنة في بوتقتها . وزيادة على هذا فإن إدعاء هواة تلك العقيدة أن كمال التوحيد فيها مع كون التوحيد وإياها على طرفي تقيض ، خيّل لحسنى الظن بأصحاب هذا المذهب أنهم يظلمون الله حق التعميم بتزويل وجود ما سواه منزلة المدم ، ففي مذهبهم كمال التوجه إلى الله وكال الإعراض عما سواه ففيه الفناء في الله وفيه كمال الدين .. كلا أيها المؤمنون بالله وبدينه .. إنهم لا يشكرون وجود العالم ولا يشكرون وجود ما تشهد الحواس بوجوده ولا يشعرون الله موجودا وحيدا مفترقا عن العالم وغيره من الموجودات مفترقا عن الله ، معذوبا .. وإنما ينظرون إلى وجود هذه الموجودات كلها على أنه وجود الله ^(١) فهذا هو محل الدقة في مذهبهم ومحل اختلافه عن مذهب المسلمين : أما تنزيل وجود ما سوى الله بالنسبة إلى وجوده منزلة المدم فهو مذهبنا نحن المسلمين وجميع من يقدر الله وجود الله حق قدره من أهل الأديان والمقول ، والوجوديون يعميون مذهب التنزيل هذا مدعين أنه مذهب المجاز كما قال الغزالي وقد سبق نقله « ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة الخ » ويمجبن في تنزيل وجود العالم منزلة المدم بالنسبة إلى وجود الله قول « سن طوماس » من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين : « إن الله مع كونه متمازا عن مخلوقاته فهو مع العالم لا يكون مجموعهما أكبر من الله وحده » .

[١] قال الكاتب الكبير التركي الصوفي فريد بك في كتابه المسمى « وحدة الوجود » :

« إن أصحاب هذا المذهب لا يقولون بعدم وجود شيء من الممكنات وإنما يقولون بأن وجود أي ممكن موجود ، ليس وجود نفسه بل وجود موجود غيره ظاهر فيه » ص ٢٠٦ .

ومما يدخل في مذهبن أن من رأى الكائنات فكأنما رأى الله من حيث دلالة وجودها على وجوده دلالة ظاهرة، فنحن لا ننكر هذا وإنما ننكر أن تكون صلة العالم بالله فوق صلة الدليل بمدلوله والمخلوق بخالقه فيكون وجوده عين وجوده .

وهناك مذهب يشبه مذهب وحدة الوجود وليس به وهو مقبول عندنا، وربما خلط أحد المذهبين بالآخر من يظن بالصوفية الوجودية خيرا مع أن هذا الأخير جدير بأن يسمى وحدة الشهود لا وحدة الوجود وقد اختاره العلامة التفتازاني في « المقاصد » وهو أن الوجود كثير كالوجود إلا أن السالك إذا انتهى إلى بعض المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ، لكن الوجودية الثلاثة الذين أسسوا مذهبهم على أساس مذهب الفلاسفة القائلين بأن حقيقة الله الوجود كما عرفت تفصيله ، لا يرضون بهذا المذهب المقول . قال الفاضل بهاء الدين العاملي في رسالته التي خصصها لتحقيق مذهب الوجودية وتأبيده .

« فإن قلت فما بال طائفة من الصوفية أنكروا هذا التوحيد (يعني توحيد الوجود والوجود) وقالوا بغلبة المشهود على الشاهد واستتار وجود الشاهد بنور الشهود مثل استتار الكواكب بضياء الشمس واختفاء صورة الحديد المحماة وكونها في صورتها النارية الغالبة عليها ، أقول : الطائفة الأولى يردون هذا القول بما يردون به قول أهل الظاهر ويقولون هذا ذوق من لم يصل إلى درجة الفناء التام ولم يتموا سلوكهم فبقوا قاصرين ولم يطلخوا على الحقيقة إذ لم يجدوا ناصرين ولم يتساءلوا عن النبأ العظيم ولم يعلموا أن فوق كل ذي علم عليم ولم يشعروا أن فيما ذهبوا إليه رائحة الحلول كما يدل عليه تمثيلهم بالحديدة المحماة فإن التجلي قبل أن يفنى التمين فناء تاما ويمحى الرسم محوا كاملا يرى الشاهد وجوده وأنانيته باقيا والمشهود قد استولى على وجوده بعض الاستيلاء مع بقاء الإثنينية بين الشاهد والمشهود. فهذا لا يخلو عن الحلول » ثم قال : « وأما إذا

كل التجلي فنيت الأنانية فناء تاما ثم بقيت بقاء الشهود إذ يرى نفسه في طور آخر ويمجد ذاته وجدانا صريحا ساريا في السكل ومحيطا بالسكل بل يجدها عين السكل . فهناك لا يغيب عن حسه ونفسه حتى يكون الاختفاء اختفاء الكواكب . وما ذاقه الطائفة الثانية فقد ذاقته الفرقة الأولى في مبادئ أحوالهم ثم بلغوا التوحيد بعد مجاهدات شاقة ومشاهدات غريبة . فالاعتماد على مشاهداتهم ووجدانهم لآلى زعم هؤلاء وحسبانهم « ثم قال : « وفي التوحيد قال ابن الفارض :

وفي الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتى بذاتى إذ تحلت تجلت
وما زلت إياها وإياى لم تزل ولا فرق بل ذاتى لذاتى أحبت
متى حلت عن قولى أناهى أو أقل وحاشا هواها أنها فى حلت
وليس معى فى الملك شئ سوى والى مية لم تخطر على الألفية »

وربما نقرأ فى كتب من لا يعرفون من أنصار المذهب الوجودى بمخالفته للإسلام أن الممكنات قائمة بوجود الله غير قائمة بوجود أنفسها^(١) وليس مرادهم من هذا استناد وجود الممكنات إلى وجود الله بمعنى أنه أولا وجود الله وإرادته لوجود الممكنات ما كانت موجودة فى لحظة عين ، لأن هذا أيضا مذهبنا لا مذهبهم وإنما معناه أن وجودها وجوده ولا وجود لها غير وجوده فالوجود فى كل شئ وجود الله لا وجود ذلك الشئ نفسه^(٢) وهذا مقتضى كون حقيقة الله تعالى الوجود عند الفلاسفة والصوفية

[١] يفهم من هذا أن الوجود لا يقوم بالماهية بل بالماهية تقوم به عند الصوفية ومن يجمع فى نفسه مذهبى الصوفية والفلاسفة معا كصدر الدين الشيرازى صاحب « الأسفار الأربعة » على عكس ما هو معروف عند المتكلمين والفلاسفة وسنزيد فى توضيح الأمر .

[٢] وليس معنى وجود الله فى كل موجود بدلا من وجود ذلك الموجود إلا أنه الله فى الحقيقة ، ولا أقل من أنهما متحدان فى الوجود فكل شئ من حيث أنه موجود هو الله وإن لم يكن الله من حيث أنه ذلك الشئ بناء على أن ذلك الشئ لا وجود له على أنه وجوده .

الوجودية وإن كانت الفلاسفة أحجموا عن القول بهذا المقتضى وثبتت الصوفية في القول به.. فوجود الله عندهم يستوعب كل الوجودات ولا يترك لغيره وجودا ولا رائحة. ومقتضى هذا المذهب أيضا أن الوجود في كل شيء هو الله كما قال « متره أفسكار » من فلاسفة القرون الوسطى الباطنيين الاتحاديين : « ان الظاهر أن لا يشرب إن لم يجد فيما يشربه علامة من الله » .

وهم يسمون مذهبهم الوجودى مذهب التوحيد لسكونهم يردون جميع الوجودات إلى موجود واحد. ولكننا إذا نظرنا من ناحية أخرى ففيه تمديد لذلك الموجود الواحد وتوسيعه إلى جميع ماسواه، وتوحيد الله التوحيد الشرعى والفلسفى وتمظيمه إنما يكون بتمييزه أولا في ذاته ووجوده عما سواه لا في جملة متحدا مع كل شيء ومندجا فيه أو جعل كل شيء متحدا معه ومندجا فيه ، ولا يكون إكبار الله واعتباره فوق كل شيء اعتبار وجود كل شيء وجوده، فإذا هذا الإنديس في معنى التوحيد وإقامة الاتحاد مقامه . والمقصود من توحيده اعتقاد أنه وحيد في ألوهيته ووجوب وجوده لا يشاركه فيهما شيء من خلقه. فالقول باختلاط وجوده مع وجود كل شيء وإفناء أحد الوجودين في الآخر أيما كان الفانى منهما يخالف مغزى التوحيد طبعاً وكيف يمتاز الإله من المألوه والخالق من المخلوق في مذهبهم ؟ ولذا قالوا « العبد رب والرب عبد ياليت شمى من الكاف ؟ » وكان الوثنى يشرك بالله غيره فجاءت الصوفية الوجودية فجعلت كل شيء مما جملة الوثنيون شريكه وما لم يحملوه ، عينه. ولا شك أن عقيدة العينية هذه أشد من عقيدة الإشراك بطلانا وطمعانا ، فأولا أنهم يجعلون ما جعلوه شريكا عينه وثانيا أن المشركين يشركون بالله أشياء معدودة وهؤلاء الوجوديون يجعلون كل شيء عينه الذى هو فوق الشريك، فقول بهاء الدين العاملى فى رسالته الخاصة بوحدة الوجود :

« إذا كان الواجب تعالى واحدا شخصيا جزئيا لكان مهابنا لجميع الوجودات

ويكون كل من الموجودات موجودا بوجود أصيل مستقل فيلزم اشتراكهم في الوجود
الواجب وذلك يناق كمال التوحيد ويلزم أن يكون الواجب تعالى في أضيق المراتب
إذ التمين المانع عن تصور الشركة أضيق المراتب وذلك يناق كونه واسما كما وصف
نفسه بالوسمة بقوله « واسع عليم » .

فن من فنون الجنون كمال من يفر من المطر إلى منزل الصاعقة. انظر عقولهم القصيرة
حيث لا يجيزون وجود الموجودات بإيجاد الله تعالى احترازا عن كونها شركاء لله
في الوجود فيعتبرونها عين الله. ومن قال لهم إن وجود الحادث الموجود بإيجاد الله يكون
واجبا ومن أين يدرون أن الوجود لا يكون إلا واجبا لولا زعمهم أن الوجود هو الله
تقليدا للفلاسفة ؟ ثم انظر هؤلاء الذين يمدون القول بوجود غير الله إشراكا كيف
يناقضون أنفسهم فلا يجيبهم تعين الله وتفردة المانع عن تصور الشركة لكونه أضيق
المراتب، على الرغم من أن أضيق المراتب هذا هو الوحدةانية المطلوبة. فلا يجيبهم التوحيد
إذن بحجة أنه يجعل الله في أضيق المراتب ويرضيهم تصور الشركة ونوسيع ذات الله
إلى أن يملوه كل شيء. !. والله تعالى واسع بعلمه وقدرته كما قال « واسع عليم » .. فإذا
لم يكن الله موجودا متمينا غير وجوده المنبسط على الأشياء المالمية المحسوسة فلأن
تكون هذه الأشياء موجودة ولا يكون لله وجود غير وجود تلك الأشياء ، أقرب
إلى القول من أن يكون الله موجودا في صورة تلك الأشياء ولا يكون لتلك الأشياء
وجود غير وجود الله

فيجب على من يريد العلم بحقيقة مذهب الصوفية الوجودية أن يعلم أنهم لا يرضون
بكون مذهبهم عبارة عن أن يغيب ما سوى الله في نظرهم من ساحة الوجود ويبقى
وجه ربك مشهودا وهذا هو الذى نسميه وحدة الشهود والذى يمدونه مرتبة ناقصة.
وليس مذهبهم أيضا نفي وجود العالم بتاتا على معنى إنكار هذه المحسوسات وقد صرحوا

بنفى هذا الإنكار عن أنفسهم . ثم إن العالم دليل على وجود الله فإعدامه يتناقض مع وجود الله، وإنه أى العالم واجب بالغير . فهو كما أنه يجب عدمه لم ولم يوجد الله، يجب وجوده إذا كان الله موجوداً ودل وجوده على وجوده . فتمين أن يكون مذهبهم اتحاد العالم مع الله فالذى نراه من الموجودات فوجودها وجود الله فى صورة الأشياء إذ لا وجود لغير الله وهذا معنى عدم وجود العالم عندهم .. وكثيرا ما يعمرون عنه بهذه الكلمة الفارسية : « همه اوست » ولكون مرادهم من دعوى وحدة الوجود توحيداً جميع الموجودات مع الله لا نفى وجود الموجودات والاعتراف بوجود الله وحده ، صرح صاحب الفصوص بأن النصارى إنما أخطأوا لحصرهم الألوهية فى المسيح ابن مريم كما سيجى نقله .

قد علم مما سبق ما يترتب على القول بأن ماهية الله الوجود من لزوم أن يكون كل وجود فى كل موجود هو الله وإن أبى الفلاسفة وأنصارهم من القائلين بذلك القول أن يعترفوا بلازمه المرتب عليه متقهقرين إلى تأويلات وتفسيرات بعيدة فى تحمل لفظ الوجود ، واجترأت الصوفية على القول بلازمه أيضا . فعندئذ قد يزعم زاعم أن يكون كل موجود فى العالم على مذهبهم متضمنا لجزء من الله الذى هو الوجود ويكون الله كل هذه الموجودات المجموع . وربما يجد تأييدا لهذا الزعم فى ظاهر القول المفعول عن « الأسفار » من قبل : « إن الله كل الوجود كما أن كله الوجود » وإليه يميل مذهب الاتحاديين الغربيين « بانتائيزم » لكن الظاهر عند فحص أقوال الصوفية الوجودية المدودين من المسلمين ودرسها أنهم يعتبرون الله مطلقا وكلها لا كلا والموجودات أشبه بأن تكون أفراد الكلى منها بأن تكون أجزاء الكل ، ومعناه أن كل موجود مستقل فى أن يكون الله الوحيد لا فى الألوهية فقط بل فى الوجودية أيضا ، وهنا دقة المسألة وغموضها فكل موجود هو الله ومع هذا فالله واحد لا يتعدد، وليس هذا مثل أقانيم المسيحية الثلاثة حيث إن الله ثلاثة وواحد معا وإن كان بين المسألتين تشابه زائد لأن

إله الصوفية الوجودية ليس واحدا ومتعددا معا وليس للوجود الكلى الذى هو الله أفراد مختلفة الحقائق متعددة بعدد الموجودات بل ليس هناك موجودات وإنما كلها ذات واحدة وموجود واحد ظهر فى صور مختلفة وظن موجودات متعددة . فيرد عليهم الإشكال فى وجود الكلى زيادة على الإشكال فى وجود الوجود والوجود ليس بموجود مستقل فرداً بله أن يكون موجودا كليا إذ الكلى لا وجود له فى الخارج وإنما الموجود أفراده الجزئية . فالفلاسفة القائلون بأن حقيقة الله الوجود المتفقون فى هذا القول مع الصوفية الوجودية يفترون عنهم فى القول بكلمة هذا الوجود افترا تاما لسببين أولهما أن الله تعالى إذا كان كليا لا يمنع تصور اشتراكه بين كثيرين وهو مقام للتوحيد الذى ادعوا بلوغ الغاية فيه ^(١) وثانيهما أنه لا وجود للكلى فى الخارج غير وجود أفراده مع أنه ليس لله أفراد فيلزم أن لا يكون الله الذى هو الوجود الكلى موجودا كما أن الإنسان الكلى الذى يمكن فرض صدقه على كثيرين لا يوجد فى الخارج وإنما يوجد أفراده الجزئية المتميزة مثل زيد وعمرو وغيرهما . لكن القائلين بوحدة الوجود يمكنهم أن يردوا ويدعوا وجود الكلى فى الخارج دون وجود أفراده فكان الوجود فى الخارج مثلا هو الحقيقة الإنسانية الواحدة بالوحدة النوعية والكثرة العارضة لها من أفرادها المتكررة بالتعيينات المختلفة لا اعتداد بها بناء على أن تلك التعيينات التى هى مدار تكون الأشخاص الجزئية غير موجودة فى الخارج على ما حقق فى محله ، فيلزم عدم وجود الأشخاص الجزئية أيضا . فالوجود هو الكلى والجزئيات أمور اعتبارية غير موجودة

[١] ولا يقاس هذا بما يقوله المنصفون من أن واجب الوجود كلى لإمكان فرض اشتراكه بين كثيرين بالنظر إلى مفهومه المجرد عن ملاحظة دليل الوحدة، لأن القول بكلمة واجب الوجود ليس قولاً بكلمة الله الذى هو الفرد الوحيد لواجب الوجود الكلى وإنما هو قول ناشئ من عدم إمكان تصور الله الذى لا تعلم حقيقته إلا بوجه كلى .

مبنيةً على أمور اعتبارية. غير موجودة عكس ما يعرفه أهل المعقول من الفلاسفة والتكلمين .

واعتبارهم الله كلياً معروف فيما بينهم حتى إنهم لجأوا من هذا إلى ادعاء وجود الكل الطبيعي في الخارج ومع هذا فالله الذي هو الوجود المطلق الكل واحد بالوحدة الكلية والشخصية مما عدهم كما يقتضيه أيضاً وجوده في الخارج . أما الاعتراض عليه بأن الشيء العيني لا يقع على أشياء متعددة فإنه إن كان في كل واحد من تلك الأشياء لم يكن شيئاً بعينه بل أشياء ، وإن كان في الكل من حيث هو كل والكل من هذه الحيثية شيء واحد لم يقع على أشياء متعددة بل على مجموعها مع أن المفروض كونه كلياً لا كلا ، فقد أجيب عنه بأن معنى تحقق الحقيقة الكلية في أفرادها تحققها تارة متصفة بهذا التبعين وأخرى بذلك التبعين ، وهذا لا يقتضى عدم كونها شيئاً بعينه بل أشياء كما لا يقتضى تحول الشخص الواحد في أحوال مختلفة بل متباينة كونه أشخاصاً . وقد نقل الفاضل الجامى هذا الجواب في « الدرة الفاخرة » عن العلامة شمس الدين الفنارى كبير علماء الدولة العثمانية في شرحه « لمفتاح الغيب » وقال الكليني بمد أن نقل عن أثير الدين الأبهري انتهاء المسألة إلى إمكان تصور الوحدة الكلية الشخصية أو عدم إمكانه : « إنه لا ينفذ عقله في إمكان التأليف بين الكلية والوحدة الشخصية ولو نفذ لقال بوحدة الوجود » وعدم إمكان هذا التأليف هو الذى أنسى البهاء العاملى كون الله واحداً شخصياً أو بالأولى وجوب كونه كذلك فى أى مذهب من المذاهب الإسلامية فقال كما نقلنا عنه من قبل قولاً تخطيط فيه تخطيطاً ظاهراً . وفى الغرب اليوم نضال بين مذهبى الإله الشخص والإله غير الشخص والثانى راج فى فلسفة الألمان فى العصر التاسع عشر الميلادى ولم يدع أحد فى الغرب التأليف بينهما إلى الآن ، فى حين أن دعوى التأليف قديمة فى الصوفية . ونعم ما قال « من دويران » :

« إن للعلم قطبين أحدهما « أنا » الشخصى الذى يُذهب دائماً منه والآخر « الله » الشخصى يوصل دائماً إليه » .

هذا ، ويمكن عندى تجريد دعوى وحدة الوجود عن القول بكلية الله وبه يخلص مذهبهم عن الجمع بين الضدين إن سلّمت دعوى كون جميع الموجودات موجوداً واحداً ظهر فى صور مختلفة كما قيل :

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عددت المرايا تعدداً

وكما مثله الفنارى فى جوابه السابق يتحول الشخص الواحد فى أحوال مختلفة بل متباينة . إلا أن الشخص الواحد يتحول فى أحوال مختلفة فى أزمنة وهنا يتحول الوجود الواحد فى أحوال مختلفة من غير اختلاف الزمان . فبعد أن سلّم لهم بعدم تعدد أفراد الوجود الواحد بتعدد صوره ومظاهره ، لا أدرى لماذا يحتاجون إلى القول بكلية هذا الوجود من غير وجود أفراد له . فبعد أن سلم كونى أنا وكونك أنت شخصاً واحداً وكذا هذا الشيخ مع ذلك الصبي بل هذا الرجل مع هذه المرأة والزوج مع زوجته والوالد مع ولده^(١) . والكافر مع المؤمن والمتحرك مع الساكن والضاحك مع الباكي والصديق مع الصديق والعدو مع العدو والقاتل مع المقتول والفاعل مع المفعول والسميد مع الشقى والمنعم فى الجنة مع المعبذ فى جهنم وصاحب عقلية مع منكورها وهذه النملة مع ذاك القيل وهذه الخردلة مع ذاك الجبل والبحر مع البر والحلو مع المر والطاهر مع النجس والأرض مع الشمس كلها موجوداً واحداً ظهر فى صور مختلفة بل متباينة وهو الله ، تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ؛ فبعد أن سلم كل ذلك مما يخالف بداهة العقل وجوّز ظهور شخص واحد فى زمان واحد فى أمكنة مختلفة مشتغلاً

[١] ادعى صاحب « الفعصر » فى فئس إندريس أن سيدنا آدم لما نكح حواء مانكح إلا نفسه وأن سيدنا إبراهيم ما ذبح إلا نفسه فظهر بصورة كبش من ظهر فى عالم الرؤيا بصورة إنسان .

في كل منها بغير ما اشتغل به في الآخر على ما ادعى الجأى وقوعه فيما يروى عن قضيب
البان الموصلى ، لم تبق الحاجة إلى القول بالكلية وتأليفها مع الشخصية ، وإنما يبقى
الإشكال في تأليف دعوى كون الأشخاص المتعددة في مشاهدة الحواس شخصا واحدا
من حيث العين والحقيقة ، ببداهة العقل لأنها ترجع إلى رفع امتياز الجزئى الحقيقى
بامتناع تصور اشتراكه بين كثيرين ، وإنما يحصل امتناع تصور الشركة هنا بالصورة
التي ذكرها الجأى حيث قال :

« لا يخفى على من تتبع معارفهم المثبتة في كتبهم أن ما يحكى من مكشفاتهم
ومشاهداتهم لا يدل إلا على إثبات ذات مطلقة محيطية بالمراتب العقلية والعينية منبسطة
على الموجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين آخر من
التعينات الإلهية والخالقية فلا مانع من أن يُثَبَّت لها تعين يجامع التعينات كلها ولا ينافى
شيئا منها ويكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهنا ولا خارجا إذا تصوره العقل بهذا
التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلى بين جزئياته لا عن تحوله
وظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علما وعينا وغيبا وشهادة بحسب
النسب المختلفة والاعتبارات المتغيرة » .

أقول : لكن معنى هذا أن تلك الذات تتعين بأن لا تتعين ، تعينا يمتنع معه فرض
اشتراكها بين كثيرين كما قيل :

قوم يكون أصح ميثاق لهم أن لا يكون لديهم ميثاق

وقال العاملى في رسالة « الوحدة الوجودية » إنهم لا يفكرون التعدد فكيف
يشكرون المحسوس الظاهر الذى لا يتمكن من إنكاره الأطفال والجانين بل يشكرون
تعدد الوجود والوجود ويقولون لا موجود إلا الوجود الواحد ومع ذلك يتعدد بتعدد
التعينات والظهورات تعددا حقيقيا واقعا في نفس الأمر لكن ذلك التعدد لا يوجب

تعددا في ذات الوجود كما أن تعدد أفراد الإنسان لا يوجب تعددا في حقيقة الإنسان».

وقال أيضا : « يقولون لا ننكر التعدد بل نقول هو أمر واحد موجود ظهر في صور مختلفة متكررة بانضمام اعتبارات غير موجودة كما أنكم تقولون بتكثر ماهية الإنسان في صور أفراد مختلفة متعددة بانضمام تعينات اعتبارية غير موجودة » .

أقول : قياس قولهم بتكثر الموجود الواحد بتعينات متعددة وظهورات في صور مختلفة على قولنا بتكثر ماهية الإنسان وهي واحدة، في صور أفراد متعددة بانضمام تعينات اعتبارية غير موجودة إليهما؛ قياس مع الفارق لأننا لا نقول بوجود ماهية الإنسان الكلية في الخارج مستقلة عن وجود أفرادها فليس هناك تكثر الموجود الواحد وهم يقولون بأن الوجود المطلق موجود واحد يتكرر في تعينات وظهورات مختلفة ، ففي قولهم الكلي موجود وهو الوجود المطلق والحزئيات غير موجودة وفي قولنا الأمر بالمعكس ، وفي الحقيقة أن الواحد والكثير إن لم يكونا غيرين يجب أن يكون أحدهما غير موجود ليندرج في الآخر فالواحد لا يكون كثيرا من دون أن يكون الثاني غير الأول فتنتقض الوحدة أو يكون أحدهما غير موجود والموجودان لابد أن يكونا غيرين . فنحن نقول للتأليف بين كثرة أفراد الإنسان وبين وحدة الماهية الكلية الإنسانية : إن الكثير موجود في الخارج والواحد الكلي غير موجود في غير الأذهان وإنما وجوده بوجود أفرادها . وهم يقولون للتأليف بين وحدة الوجود المطلق الذي هو الله وكثرة الموجودات المحسوسة : إن الواحد موجود والكثير غير موجود وإنما ذلك الواحد ظهر في تعينات متعددة وصور مختلفة . لكن بداهة الحس التي لا يستطيعون إنكارها تشهد بما قلنا ولأنشهد بما قالوا . فأفراد الإنسان كثيرة وموجودة بشهادة الحس وليست هذه الأفراد الكثيرة كما قالوا موجودا واحدا ظهر في صور موجودات ، أعني أن الحس لا يشهد بهذا . واعترفهم « بتعدد حقيقي واحد في نفس الأمر » أيضا يناقض قولهم بكون الكثرة

اعتبارية غير موجودة ، فهل يصح أن يُجرى الحمل المتواطئ بين الواحد الموجود والكثير غير الموجود في قولهم عن الواحد والكثير فيقالَ الله زيد وعمرو وشمس وقر وسمك وطير وجبل ونهر ، كما يُجرى بين الكثير الموجود والواحد غير الموجود في قولنا عن الماهية السكلية وجزئياتها بأن يقال زيد إنسان وعمرو إنسان وهذا الحيوان فرض والنيل نهر والقاهرة مدينة .. فإن لم تكن الكثرة موجودة في الخارج ولم تكن غير الموجود الواحد إلا بالاعتبار لزم أن يجوز القول بأن الله زيد وعمرو وغيرهما كما جاز القول بأن زيدا إنسان وعمرا إنسان الخ .

ويجدر بنا التنبيه هنا على أن فكرة وحدة الوجود لم تحصل في معتقدها بالكشف والتجلى كما يزعمه الزاعمون ، ألا يرى أن أصحابها وأنصارهم يسمون لإدخالها في دائرة المقولات والنظريات فيُقتنمون بها مع أنفسهم من يُقتنمون ، حتى إذا عجزوا في آخر مرحلة النقاش يتحولون عن موقفهم العلمى ويقولون هذا أمر وراء طور العقل قفل لهم: والنقل أيضا .

بقى أنه يحتمل أن يستخرج من قولهم في القياس المار الذكر بين مذهبهم في مناسبة المحسوسات بالله ومذهبنا في مناسبة الأفراد الجزئية بالماهية السكلية ، استبعاد حصول الموجودات الخارجية التي نحن قائلون بها من المدومين وهما الماهية السكلية والتعينات الجزئية لأن كلا منهما غير موجود في الخارج عندنا أما عندهم فالتعينات غير موجودة فقط ولهذا لم تحصل الكثرة من انضمامها إلى الوحدة السكلية الموجودة . وأنا أقول هل من اللازم أن يخلق الله الموجودات من الموجود ؟ فحسبنا أن يكون الموجد موجودا . وهكذا يخلق الله كل شيء من العدم بل هكذا يكون الخلق والإيجاد الذى هو من الأفعال الخاصة بالله تعالى وإن كانت عقول الوجوديين الذين ليس في مذهبهم الخلق كما يأتي بيانه ، تستبعد ذلك .

نعود إلى النقل عن رسالة « الوحدة الوجودية » للعاملى : « فإن قيل يلزم انصاف الوجود الحق بالإمكان والحدوث وسائر صفات النقص إذ الإمكان والحدوث وسائر الصفات المحدثة المنقصة الموصوف بها الأفراد الموجودة للإنسان والحيوان والنبات والجماد كلها صفات الوجود الحق على ما قلتموه . يقولون لا نشك أن الوجود الواحد بالذات الكامل بالصفات لا يمكن أن يتصف بالحدوث والإمكان وصفات النقص مع كونه واجباً بالذات وكاملاً بالصفات وإنما تلك الصفات للتعينات والظهورات لا للتعين والظاهر » .

وأنا أقول : من أغرب الغرائب أن لا يتعلق من صفات النقص التى فى التعين والظهور شيء بالتعين والظاهر مع كون التعين والظهور نفسيهما صفتين للتعين والظاهر^(١) .

ثم قال العاملى : « ويؤيدون قولهم هذا بتجلى الله تعالى لومى على نبينا وعليه الصلاة والسلام بصورة ناز محدودة حالة فى شجر أخضر وبما أخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم من تحوله سبحانه من صورة إلى صورة وتجليه لعباده فى صور مختلفة كما ورد عنه عليه الصلاة والسلام من حديث التحول فإنه يدل على تجليه سبحانه وتعالى بصورة وهيأة محسوسة يجب تنزيه الله تعالى بالشرع والعقل عنها^(٢) وكذا قوله عليه

[١] وتقل صاحب « العلم الشامخ » ص ٤٥٧ عن فتوحات ابن عربى أنه ينبى إلى البارى تعالى جميع ما ينسب إلى المخلوقات بما يعده العرف نقصاً وأن أهل الاستدلال ينكرونه لأنهم محجوبون . وقال أيضاً قلا عنه ٢٥٦ أنه لا تمدد للإنسيا ولهذا يصح نسبة الجهل إلى الله تعالى بأحد الاعتبارين .

[٢] فى هذه الجملة اعتراف صريح بأن مذهب الصوفية الوجودية وما ياتلله من مذهب المشبهة والحجسة مخالف للشرع والعقل ولا أدرى ماذا يبق لهم بعد الشرع والعقل ؟ ويشبه هذا الاعتراف من مؤلف الرسالة وهو العالم المشهور بهاء الدين العاملى ، اعترافه بقوله فى أوائل رسالته بعد أن أطرى الصوفية الوجودية : « إلا أنى لا أجترئ أن أحكم بما حكموا ولا أبرم أمراً بما أبرموا حذراً على دنى الذى هو عصمة أمرى وأعز على من سمعى وبصرى » والعجب أن المؤلف يمدح مذهب قوم بعد القول بأقوالهم خطراً على دينه وأظنه وقع فيما يحذرده وهو لا يشعر .

الصلاة والسلام « رأيت ربى على صورة شاب أمرد فوضع كفه بين كتفى فوجدت برده بين يدي » فإذا جاز تجليه سبحانه وتعالى في صورة شخصية فما المانع من أن يكون سائر الصور الأرضية والسماوية صور تجلياته وشئون ظهوراته .

أقول : كما أن المتجلى لسيدنا موسى في صورة نار على شجرة هو الله عند الصوفية الوجودية فالتجلى له (بافتح) أعنى موسى هو الله أيضا عندهم في صورة موسى ! حتى إن الشجرة التي ظهرت عليها النار التي هي الله، هي الله أيضا قبل ظهور النار عليها وبمده . وكذا كل نار وكل شجرة^(١) وكما أن المرئى لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هو الله في صورة شاب أمرد فالرائى نفسه أيضا هو الله في صورة محمد . فإذا إذن حاجة الله الذى هو على صورة موسى في أن يتجلى لنفسه على صورة نار في شجرة ؟ وماذا حاجة الله الذى هو على صورة محمد في أن يتجلى لنفسه على صورة شاب أمرد ؟ ثم ماذا حاجة سيدنا محمد في أن يحدث عن رؤية ربه في صورة شاب أمرد كأمر خارق للمادة مع أن كل من يراه في كل يوم من الشبان والكهول والشيوخ وغيرهم هو الله في صور مختلفة، حتى نفس الرأى أيضا .

ولم تكن النار التي رآها موسى هي الله تعالى ولا ممثلة له ألا يرى أن القرآن يقول : « فلما رآها [أى موسى النار] نودى ياموسى إني أنا ربك .. » ولا يقول « فلما رآها نادى ياموسى إني أنا ربك » .

ولصديقنا العلامة الشيخ زاهد في تعليقاته القيمة على « السيف الصquil » ص ٩٦ - ٩٨ كلام طويل في حماد بن سلمة راوى حديث « ان محمدا رأى ربه في صورة شاب أمرد .. » عن قتادة عن عكرمة . وفي لفظ : « جمعد أمرد عليه حلة خضراء »

[١] وأصل السكل خرافة الوجود الراسخة في أذهانهم الفائلة بأن الله هو الوجود فسكل ما في الوجود إذن فهو الله وقد عرفت مما أسلفنا الأصل الفلسفى لهذه الخرافة .

وخلصته انه لا يوثق به . وفي ص ١٣٥ « قال أبو بكر ابن العربي في العواصم والقواصم » فيمن يحمل حديث^(١) « .. فيأتيهم في صورة ثم يأتيهم في صورة أخرى » على التبدل والانتقال والتحول : « إنه ليس من أهل القبلة بل حكم بخروجه أصلا وفرعا من الملة وحمل الصورة على ظاهرها فضيحة ليس فوقها فضيحة » . وفيه ص ٩٨ « وقد توسع الفخر بن المعلم القرشي في رد ما يروى عن عكرمة في هذا الصدد ثم قال « فمأذ الله أن يرى ربه على صورة أصلا فكيف على صورة قد ذكر مثلها عن المسيح الدجال » .

ثم قال العامل : « فإن قلت إن الصور التي تجلى الله تعالى فيها صور حسنة فكيف يقاس عليها الصور التي بخلافها في الحسن والنورانية مثل الأشياء النجسة والمقذرة ؟ يقولون في الجواب إن نجاسة الأشياء وتقذرها ليست وصفا ثابتا لها في أنفسها فإن كل طبيعة متميزة لها ملائمة بالنسبة إلى البعض ومنافرة بالنسبة إلى البعض الآخر وذلك من آثار ما به الاشتراك وما به الاختلاف الواقع من التعيين فأيهما غلب ظهر حكمه من الملائمة والمنافرة والنجاسة الواقعة في بعض الأشياء إنما هي بالنسبة إلى ما يقابلها لا بالنسبة إلى الإطلاق والمطلق ، فهي وما يقابلها مما سمي نظافة على السوية بالنسبة إلى المطلق » .

فهو لا يسلم بقبح القبايح إلا نسبيا وكأنه يقول النجاسة التي يكرهها الإنسان يحجبها الجمelan أما الحق تعالى الذي هو الوجود المطلق العام للإنسان والجمelan وغيرها فالنجاسة والنظافة سيان عنده وبالنسبة إليه ، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا . ثم قال « فالأحكام الكونية كلها من الألم والتلذذ والسعادة والشقاء والحسن والقبح وأحكام التعمينات لا يلزم منها نقص ولا شين للحقيقة الكلية إذ ليس الشين

[١] يريد به حديث المحشر المذكور في صحيح مسلم .

والنقص إلا كون ذلك الشيء في معرض الإمكان والحدوث والوجود الحق الواجب في ذاته الكامل في صفاته السابق موجوديته على جميع حالاته ممتنع أن يحوم النقص حول عظمة ذاته ، فكل ما ظهر في الكون من الكمال فهو من لوازم الجلال والجمال وما طرأ من النقص والزوال فهو من أحكام التعين والتنزل والإزال كما قال تعالى « ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك » .

أقول لكن من ذا أنا الذي من نفسى ما أصابنى من مصيبة ؟ فهل من موجود غير الوجود الحق الواجب عند الصوفية الوجودية ؟ وماذا هى التعينات التى ترجع إليها القبائح والنقائص والتى تكون فى معرض الإمكان والحدوث ؟ فإن كانت تلك التعينات من حالات الوجود الحق تعالى وتنزلاته كما يفهم من قول المؤلف : « والوجود الحق الواجب في ذاته الكامل في صفاته السابق موجوديته على جميع حالاته » ومن قوله « وما طرأ من النقص والزوال فهو من أحكام التعين والتنزل » لزم أن يمود الفصح والنقص والزوال التى فى تلك التعينات ، إليه سبحانه وتعالى عما يصفون وإن كانت من حالات غيره لزم خلاف المفروض من عدم وجود شيء غير الوجود الحق .

ثم قال « فإن قيل فن الثاب والمعاقب والمنعم والمعذب في الدار الآخرة إذا كان الوجود واحداً ؟ أجيب بأن في الدنيا غنياً وفقيراً وعزيراً وذليلاً ومالِكاً ومملوكاً فكذلك في الدار الآخرة » .

أقول : وهذا الجواب ليس بجواب لأن المفهوم منه كما أن في الدنيا أغنياء وفقراء وسعداء وأشقياء وأذلة مع أنه لا موجود غير الوجود الحق تعالى فيكون هو الغنى والفقر والسعيد والشقى والعزير والذليل تعالى الله عما يقول الظالمون جهلة الوجوديين الذين يحسبون أنفسهم عرفاء ؛ فكما أنه في الدنيا كذلك فليكن في الآخرة مثاب ومعاقب ومنعم ومعذب وكلهم موجود واحد هو الوجود الحق . وهكذا يكون الضلال .

وقال العلامة الشريف الجرجاني في شرح الواقف عند قول المصنف في بيان أن الوجود مشترك دون الماهية : « لأن حقائق الوجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من أن الكل ذات واحدة تتمدد بتمدد الأوصاف لا غير فالتقييدون بطور العقل يمدونه مكابرة لا يلتفت إليها » .

وقال الفاضل السيلكوتي في تعليقاته عليه : « قائله أهل المكاشفة من الصوفية والحكماء وهو أن كل الموجودات ذات واحدة وهي الوجود البحت المتشخص بالإطلاق عما سواه حتى عن الإطلاق أيضا ومقابلته العدم الصرف لا يتميز فيه ولا وصف له فالتميز مختص بالوجود وهو متمدد بحسب الأوصاف الاعتبارية النفس الأمرية الوجوبية والإمكانية وله بكل اعتبار حكم عقلي وشرعي وحسي لا يمكن إجراؤه عليه باعتبار آخر والذات البحت منزّه عن كلها والأحكام كما تختلف بحسب الاختلاف بالحقيقة تختلف بحسب اختلاف الاعتبار إذا كان مطابقاً لنفس الأمر . هذا هو الكلام المجمل وتفصيله يقتضي بسطا لا يليق بهذا الموضع » .

أقول : الملاوة في قوله « المتشخص بالإطلاق عما سواه حتى عن الإطلاق أيضا » مبالغة في الإطلاق قد تفسده بدلا من أن تؤكد فكأنهم رأوا في الإطلاق أيضا نوعا من التقييد وهو التقييد بالإطلاق فزادوا هذه الملاوة لإزالته . فمندثذ يحتاج الكلام إلى علاوة أخرى بأن يقال حتى عن الإطلاق عن الإطلاق أيضا وهم جرا ، اللهم إلا أن يراد بالإطلاق الأول معناه المفسر بشرط لا شيء أي بشرط عدم التعيين ، ويراد بالملاوة نفي هذا المعنى الذي هو نوع من التقييد إذ لو أريد ذلك من الوجود المطلق لخرج عنه وجود الموجودات المتعينة فلا يكون الوجود واحدا .

وفي قول السيلكوتي هذا مافى قول الجامى من أن الإطلاق بمعناه الأعم لا يكون مشخصا حتى يقال إنه المتشخص بالإطلاق ، وكأنه يجب عن هذا بقوله « ومقابلته

العدم العرف « فتشخصه بإطلاقه يميزه عن المدومات لا عن الموجودات فتأمل .

فإن الله تعالى على بيان السيل-كوتى المجلد لمذهب وحدة الوجود كل موجود فى كل صورة وكل مظهر وهو موجود واحد فى الحقيقة إلا أنه يعتبر متعدداً بتعدد الصور والمظاهر وبأخذ أسماء على حسب كل صورة فيقال زيد وعمرو وحجر وشجر وغير ذلك ويمامل ماملة خاصة باسمه وإن كان الشكل موجوداً واحداً وكانت الصور المختلفة أموراً اعتبارية لا وجود لها لأن الوجود كله الله . فلزيد وعمرو وهذا الشجر وذاك الحجر وغير ذلك من الأشياء ناحيتها الحقيقية الوجودية وناحيتها الاعتبارية المدومة الآنية من صورها المتعينة ، فهى زيد وعمرو وشجر وحجر بهذه الناحية الثانية والله من ناحيتها الأولى الحقيقية ، إلا أن الأحكام تجرى عليها نظراً إلى ناحيتها الاعتبارية .

فيرد عليه أنه ليس من المقول تغلب الناحية الاعتبارية على الناحية الحقيقية فى ترتيب الأحكام عليها إلا بحسب الظاهر المخالف للحقيقة فن هو الحاكم فى هذه الاعتبارات وتغليبها على الحقيقة ؟ فإن كنا نحن المعتبرين فقد تبين فى مذهب وحدة الوجود أننا غالطون حيث نزعنا موجودين ونزعم الله موجوداً آخر ولا عبرة بزعم الغالط واعتباره . وإن كان المعتبر هو الله فغير . مقول جداً ، وهو القائل : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لآعين » أن يصور نفسه فى صورة زيد الصالح وعمرو الطالح فيجمل نفسه الذى فى صورة عمرو يقتل نفسه الذى فى صورة زيد ثم ينصف لنفسه الذى فى صورة المظلوم من نفسه الذى فى صورة الظالم فيعذب فى الدنيا والآخرة وبثب الأول على الرغم من أن المثيب والمثاب والمذنب والمذنب كله هو نفسه . وإن يتخلص أصحاب هذا المذهب من تبعاته بأن يقولوا « لا حلول ولا اتحاد لأنهما يتصوران بين اثنين ولا وجود غير الله فى أى موجود أما التثنيان أى الصور والمظاهر فهى أمور مدومة اعتبارية » فيقال لهم وكيف غلبت إذن تلك الأمور المختلفة المدومة فجعل لها حظ الاعتبار

وحقه دون الحقيقة الوجودية في ترتب الأحكام المتغايرة على الأشياء ، حتى قيل هذا حسن وذاك قبيح وهذا حلال وذاك حرام ؟ .

فكون الأحكام الجارية على الموجودات تابعة لتعييناتها الخاصة أكبر دليل على أن كل موجود ممكن يصير موجودا بتعيينه مختلفا وجوده الحادث عن وجود الله وعن وجود غيره من الممكنات، وليس الوجود الذي فيه وجود الله بناء على أن الوجود هو الله ولا وجود ولا موجود غيره كما يقضى به مذهب وحدة الوجود. ولا خلق ولا إيجاد في هذا المذهب والله الذي هو خالق كل شئ ليس بخالق شيئا لأن الخلق قلب المدوم موجودا وتكوينه بعد أن لم يكن، مع أنه لا موجود عندهم غير الله ولا إمكان لغيره أن يكون موجودا، لأن معنى كونه موجودا كونه الله وليس الذي نظنه مخلوقات الله إلا الله في صور مختلفة وبعبارة أخرى ظهور الوجود المطلق في تعييناته المختلفة .

وهناك خرافة أخرى للصوفية الوجودية اخترعها رئيسهم الشيخ محي الدين ابن عربي ورأى فيه حل مشكلة الجبر والقدر وأعجب هذا الحل بعض العلماء مثل إبراهيم الكوراني والصدر الشيرازي والبهاء العاملي والمفسر الآلوسي ومن المعاصرين العالم الكبير مترجم « مطالب ومذاهب » للفيلسوف الفرنسي « بول ژان » إلى اللغة التركية . وتفصيلها ان الميل إلى الخير والشر مقتضى الاستعدادات المختلفة لأفراد الإنسان والماهيات غير مجعولة أي غير مخلوقة . فالله تعالى لم يخلق ولم يعين ماهية زيد وعمره وإنما ماهية كل أحد تتعين وتمتاز بنفسها والله تعالى يفيض عليها الوجود ، ولذا اشتهر في كتب الحكمة قولهم « ما جعل الله الشمس مشمشا ولكن جعله موجودا » وبالقياص عليه فليس الله جاعل زيد زيدا ولا جاعل عمرو عمرا أي خالق ماهيتهما وإنما جاعلهما موجودين وهو معنى كونه خالقهما . وإذا كان تعلق خلق الله بوجود الماهيات لا بخصوصياتها فلا تأثير لله تعالى في كون الماهيات مصدراً للخير والشر

بحسب استعداداتها الذاتية . نعم ، إن أفعال الإنسان خيرها وشرها حاصلة بخلق الله وإرادته . إلا أن خلقه وإرادته تابعان بمقتضى سنة الله لإرادات العباد الجزئية وإراداتهم الجزئية تابعة للاستعدادات التي في ماهياتهم . وقد كنت قلت أنا في « تحت سلطان القدر » إن إراداتهم الجزئية تتبع الدواعي والمرجحات التي يخلقها الله تعالى في قلوبهم . فعلى نظرية الشيخ محي الدين لا تكون الدواعي ملهمة لهم من الله بل تأتي من الاستعدادات الذاتية لماهياتهم غير المجعولة أو يأتي منها اختلافهم في اتباع الدواعي وتخلص أفعال البشر بهذه الصورة من أن تقع تحت جبر الله وتأثيره ويكون الأساس في معاملاتهم بالإثابة أو المعاقبة على حسب أعمالهم ، استحقاقاتهم الذاتية فلا يحتمل أن يظلمهم الله تعالى !

وقد أبطلت هذه الخرافة في كتابي المذكور آنفا بوجوه لا يتحمل المقام نقلها وأسلفت شيئا منها في هذا الكتاب أيضا وإنما ذكرت تلك المسألة هنا لتعلقها بمحدث اختلاف الأحكام بحسب الاعتبار المختلفة في حين أن الوجود والوجود واحد بالذات والحقيقة عندهم . وعندنا أن اختلاف الأحكام مبني على اختلاف الموجودات .

وأوردُ عليهم هنا أن قولهم « الماهيات غير مجعولة وإنما المجمول وجودها » ينافي دعوائهم الكبرى القائلة بوحدة الوجود فالوجود عندهم واحد وهو الله وليس للوجود أفراد مجعولة . وينافي قولهم أيضا بأن الأعيان الثابتة - التي هي عبارة عن الماهيات - ما سمت رائحة الوجود ولن تزال كذلك ، فليس للماهيات نصيب من وجودها اسكونها موجودة بالوجود الذي هو الله الظاهر فيها وهي نفسها معدومة أزلا وأبدا . فالهم يثبتون للمعدوم استعدادا يترتب عليه خير الدنيا والآخرة وشرها ؟ حتى إن صاحب « الأسفار » يرى في إسناد الشر إلى الماهيات غير المجعولة واستعداداتها الذاتية وقايةً للحق تعالى عن النقائص . فهل الماهيات معدومة واستعداداتها موجودة ؟ نعم إن صاحب « الأسفار »

بتمزى بكون الماهيات ثابتة في علم الله وإن لم تكن موجودة ولا قابلة للجعل والإيجاد لكن لا يمكن أن تثبت في علم الله ماهيات لا يكون لها ثبوت في الخارج أبداً لأن معنى هذا تخلف العلم عن المعلوم أو بالأوضح مخالفة علم الله للواقع التي يجب تنزيهه تعالى عنها. وفضلاً عن هذا فإن ثبوت الماهيات التي لا علاقة لها بجعل الله ، في علم الله بنفسها يناقض أصلهم الذي ذكره صاحب « الفصوص » في الفص الأول من إثبات تجليين لله تعالى التجلي الأقدس الموجب لحصول الأعيان أي الماهيات واستعداداتها في الحضرة العلمية، والتجلي المقدس الموجب لظهور ما تقتضيه تلك الأعيان من الاستعداد، في الخارج. وربما يعبرون عنهما بالفيض الأقدس والفيض المقدس فبالأول تحصل الأعيان أي الماهيات وتثبت وبالتالي تظهر في الخارج مع لوازمها وتوابعها وما يحصل بالأول فقير بمجول وما يحصل بالثاني فجمول .

فعلى هذا يكون ذات الله تعالى مصدر الماهيات أيضاً المعبر عنها بالأعيان الثابتة لحصولها في علم الله بالتجلي الأقدس فهي إذن في حكم الجمول أو أشد اتصالاً بالله من الجمول . والتفريق بين ما يحصل بالتجلي الأول وبين ما يحصل بالتجلي الثاني باعتبار كون الله مؤثراً في الثاني دون الأول تحكم إذ الحاصل بأي تجل كان يكون أثره إن لم يكن مجبولة . وبهذا ينهار استقلال الإنسان في فعل الخير والشر الآتين من استعداده خارجين من سلطة الله، وتعود معضلة الجبر التي ادعوا حلها بهذه الطريق ، غير محلولة . نعود إلى ما كفا فيه، فقد ظهر من تصريح الشريف العلامة في شرح المواقف أن مذهب وحدة الوجود مذهب وراء طور العقل معدود عند اتقيدين بطوره من المكابرة التي لا يلتفت إليها لكونه مخالفاً لما ثبتت عندهم بالضرورة من أن الموجودات حقائق مختلفة لا موجود واحد . وليس معنى كون أي مذهب من المذاهب وراء طور العقل إلا مصادمته ببدهة العقل الذي هو مدار كوننا مخاطمين ومكلفين بالعقائد، لأن العقل

لا يصل إليه ويقف دونه مع الاعتراف بإمكانه، لأن اعتراف العقل بإمكان الشيء يكون اعترافاً منه بدخوله في طوره فيناقض القول بكونه وراء طور العقل . ومن هذا نعد ما قاله صدرالدين الشيرازي الذي يعظم الصوفية الوجودية والفلاسفة اليونانية ويقدمهما، في آخر المرحلة السادسة من « الأسفار » ١٩١ :

« ولما كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلكه وبمدغوره يشبهه على الأذهان ويختلط عند القول ، ولذا طعنوا في كلام هؤلاء الأكابر بأنه يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح ويبطل به علم الحكمة خصوصاً في المفارقات الذي يثبت فيه تعدد المقول والنفوس والصور والأجرام وأنحاء وجوداتها المتخالفات الماهيات، وما أشد في السخافة قول من اعتذر من قبلهم إن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل كما أن أحكام الوهم باطلة عند طور العقل ولم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره في جبهة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنة . نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها المقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن إدراك المقول لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار ، لا أن شيئاً من المطالب الحققة مما يقدر فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم ، وقد صرح بعض المحققين منهم بأن العقل حاكم كيف والأمور الجبلية واللوازم الطبيعية من غير تعمل وتصرف خارجي مع عدم عائق ومانع عرضي لا تكون باطلة قطعاً ولا ممطل في الموجودات الطبيعية الصادرة من محض فيض الحق دون الصناعات والتعليميات الحاصلة من تصرف الخيلة وشيطنة الواهمة وجبهة العقل الذي هو كلمة من كلمات الله تعالى لا تبدل لها مما يحكم بتعدد الموجودات بحسب فطرتها الأصلية . »

نعمه مع قوله بمده بمدة صفحات :

« ولما كان طور التوحيد الخاص الذي هو خواص أهل الله ، أمراً وراء طور

المقول الفكرية قبل أن يكتحل بنور الهداية الربانية يصعب عليهم التعبير بما يوافق مقروعات أسماح أرباب النظر والفكر الرسمي .. » .

تلمنا وتراجعا وتناقضا. ومثله قول الإمام الغزالي المنقول في « الأسفار » بين القولين السابقين :

« اعلم أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته ، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل . ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وما لا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب » .

ثم نقل صاحب « الأسفار » عن عين القضاة الهمداني ما قاله في « الزبدة » :
« اعلم أن العقل ميزان صحيح وأحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها وهو حاكم عادل لا يتصور منه جور » .

ثم قال صاحب « الأسفار » : « فالحق أن من له قدم راسخ في التصور والفرقان لا ينفى وجود الممكنات رأسا » .

وقال العالم الكبير المعاصر مترجم « مطالب ومذاهب » اپول ژانه إلى اللغة التركية في مقدمته القيمة التي صدر بها ترجمته ، وقد ساق كلامه في انتقاد النصرانية ، ونحن نطبقه بعد تحبيذه بتمام معنى الكلمة ، على مذهب الصوفية الوجودية على الرغم من جنوح صاحب الكلام لهذا المذهب :

« موقف العقل إزاء الكشفيات الدينية موقفه بعينه إزاء الكشفيات التجريبية . فكما أن أي تجربة في العالم لم تثبت المحال العقلي فالكشفيات الدينية أيضا لا تدخل في حدود المحال العقلي وقصور العقل إنما يكون في ساحة الممكنات لا الممتعات ، فهو الميار الوحيد لمدم الوقوع في الالتباس بين الساحتين . وهو أي العقل مع اعترافه بمدم الوصول إلى أقصى مراتب السكال لجميع العلوم - ورجاؤه في بلوغ حقائق من الكشفيات

المستقبل لا تطوف منا على بال - غير قائل في زمان من الأزمنة بالرجوع عن حكمه القطعى المتعلق بقانون التوافق والتغاير . فالعالم غير الله في حكم العقل كما نمبر عنه بما سوى الله . وليست الموجودات موجودا واحدا ، والاثنان وما فوقهما لا تكون واحدا .

وقال الفاضل الكاينوى في حواشيه على شرح الجلال الدوائى للمقائد المضدية عند مانقل الشارح قول الفزالى : « ترقى المارقون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالشاهدة الميانية أن ليس فى الوجود إلا الله » : « الفرق بينه وبين مذهب السوفسطائية أن المتصوفة إنما ينكرون وجود الممكنات باعتبار قياسه إلى ذواتها ، لا باعتبار قياسه إلى الواجب تعالى ضرورة أنهم لا يقولون ليس هناك شئ موجود وإنما يقولون إن وجود ذلك الممكن الموجود ليس فى نفسه بل هو وجود موجود آخر ظهر فيه ، والسوفسطائى ينكره بكل اعتبار » .

ونحن نقول معناه ان السوفسطائى ينكر وجود العالم المحسوس بالمرّة والصوفية الوجودية لا ينكرون وجود هذه المحسوسات وإنما ينكرون كون وجود هذه المحسوسات وجودها نفسها ويدعون أنه وجود الله . وخلاصة مذهبهم أن العالم موجود باعتبار أنه الله وممدوم باعتبار أنه العالم . والسبب الأصلى فى ذلك كما قلنا من أول البحث أن الوجود . هو الله . فالفرقان السوفسطائية والصوفية الوجودية متفقان فى نقي وجود العالم لأنه إذا كان وجوده وجود موجود آخر ظهر فيه ولم يكن وجوده نفسه ، فليس معناه إلا أن العالم غير موجود . ولا أدرى أى المذهبين أشد بطلانا نقي وجود العالم أم نقي كون وجوده وجوده وادعاء أنه وجود الله ففيه تأليه العالم ، وأصل الفساد فى تأليه الوجود . فليس تأليه العالم لكونه عالما بل لكونه موجودا والوجود عندهم هو الله لأن حقيقة الله الوجود فكون أى شئ موجودا عبارة عن تأله .

ثم قال الفاضل الكانبوى : « فاعلم أن هذا المذهب مذهب وراء طور العقل . وقد صرحوا بذلك وبأنه لا طريق للوصول إليه إلا الكشف الذى نسبته إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم وقد أشار الإمام [يعنى الغزالى] إلى ذلك حيث جعل العلم الظاهر مكان وضيع لا يرى منه شئ بعيد عن أطوار العقل ^(١) »

أقول هذه استهانة ظاهرة بالعلم الظاهر المأخوذ من الكتاب والسنة وبالعقل الذى كرم الله به الإنسان وجعله أهلا للخطاب ، وهو مناقض لما قاله صاحب « الأسفار » من أحسن أنصار الصوفية وقد نقلناه عنه قريبا : « وما أشد فى السخافة قول من اعتذر من قبلهم إن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل كما أن أحكام الوهم باطلة عند طور العقل لم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره فى جبهة العقل السليم » لأنه إذا كانت نسبة الكشف إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم وكانت أحكام الوهم باطلة عند العقل لزم أن تكون أحكام العقل باطلة عند الكشف الذى هو فوق العقل بقدر ما يكون العقل فوق الوهم . أما أن نسبة الكشف إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم فقد صرح به كثير فمن يوثق بهم ويعد من محققهم ومنهم الفاضل الجامى فى « الدرة الفاخرة » بل الشيخ الغزالى أيضا الذى جعل العلم الظاهر مكان وضيع لا يرى منه شئ بعيد عن أطوار العقل والذى اعتبر الفاضل الكانبوى هذا الجمل منه أى من الشيخ إشارة إلى أن نسبة الكشف إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم . أليست هذه الدعوى ضد العقل تذكرنا قول « سن طوماس » من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين المذكور فى « مطالب ومذاهب » ص من الترجمة ٦٤ « ان الحقائق الإلهامية كالتثليث والذنب الفطرى لا تنافى العقل وإنما هى فوق العقل ومن أجل ذلك موضوع

[١] نلفت إلى أنه جعل التصوف الوجودى بعيدا عن أطوار العقل كلها والإشارة التى ذكرها مفهوم من تعبير « حضيض الحجاز » و « ذروة الحقيقة » .

الإيمان « أى موضوع الإيمان من غير تعقل ^(١) .

فقد تبين أن ما عده صاحب « الأسفار » من أشد السخافة هو قول مشاهير الطائفة لا سيما الغزالي الذى كان معظم استنادات صاحب « الأسفار » فى هذا المبحث من كتابه ، إلى أقواله . أما قوله نقلا عن الغزالي وقد حكيناه من قبل : « اعلم أنه لا يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته . نعم يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقصر العقل عنه .. ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وما لا يتاله فهو أخس من أن يخاطب » فتناقض ظاهر من الشيخ الغزالي ، لأن تنزيل العقل بالنسبة إلى الكشف منزلة الوهم وجعل العلم الظاهر كمكان وضيع لا يرى منه شيء بعيد عن أطوار العقلاء ، كما يقضى على كرامة العقل والعلم الظاهر ، يقضى أيضا على هذا الفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يتاله لكونه بعيدا عن أطواره ، فلا مانع عند الشيخ إذن من أن يعتبر أهل الكشف ما يحكم العقل باستحالاته من قبيل أحكام الوهم . وقد قلنا من قبل إن اعتراف العقل بإمكان الشيء يكون اعترافا منه بدخوله فى طوره فالخارج عن أطواره وما يحيله سواء . وإذا كان الشيخ لا يمد مذهب وحدة الوجود الذى يحمل جميع الموجودات المختلفة فى بداهة الحس والعقل موجودا واحدا هو الله ، مما يحيله العقل ^(٢) أولا يدرك

[١] وكنت قلت للذين صرحوا بأن وحدة الوجود لا طريق للوصول إليها إلا بالكشف الذى نسبته إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم : بل لا سبيل للوصول إلى كون جميع الموجودات موجودا واحدا بالكشف ولالتصور هذا الكشف ، لولا علمي بأن يقولوا فى الجواب مالنا وللتصور والتعقل وقد خرجنا عن طور العقل . لكن الحق أن طريق الوصول إلى عقيدة وحدة الوجود مكتشف أمام العقل فهى مبنية على الفكرة الفلسفية القائلة بأن حقيقة الله الوجود وأن هذه الفكرة تولدت غلطا من قول الفلاسفة وجود الله عين ذاته كما سبق تفصيله .

[٢] الحكم يكون جميع الموجودات موجودا واحدا فى الحقيقة وموجودات متعددة مختلفة بالأجناس والأنواع والأشخاص فى الظاهر ، ليس حكما مبنيا على الكشف الذى هو فوق العقل ولا على العقل الذى هو فوق الوهم وإنما هو حكم من أحكام الوهم الذى هو دون الكشف والعقل حيث طرق سمعهم قول الفلاسفة إن حقيقة الله الوجود فأعجبهم ذلك القول الباطل وجروا على مجراه الطبيعى المؤدى إلى أباطيل بمد الموجودات ، وقد أحجم عنه الفلاسفة واكتفوا بالباطل الأول .

كون ما لا يدخل في أطوار العقل محالاً عقلياً فلا يكون أجدر بالخطاب ممن احتقره فاعتبره أخس من أن يخاطب . وليعلم الشيخ الذي لم يقدر العقل حق قدره ، أوبالأسح لا ينس لأنه لا بد أن يعلم ، أن الخارج عن طور العقل يعتبر خارجاً عما تتعلق به قدرة الله فيقال في متون علم أصول الدين « أن الله قادر على جميع الممكنات » في حين أنه لا ميزان يفرق بين الممكن والمستحيل سوى العقل . وقد ادعى زعيم الطائفة الوجودية في « فصوص الحكم » أن عرش بلقيس لم يأت سليمان قبل أن يرتد إليه طرفه لأن ذلك محال لا تتعلق به قدرة الله وإنما الله تعالى خلق مثل عرشها في الحال عند سليمان وأعدم الأصل الذي هو عندها ، وسيجيء الكلام منا عليه . وليعلم الشيخ الغزالي أيضاً أن طور النبوة ومعجزات الأنبياء تدخل في نطاق العقل ولا يخزقه فإبال طور الولاية وكشف الأولياء يتمدان حدود العقل ويخرقان نطاقه ؟ وليعلم الشيخ أيضاً أن الذي أولاه لقب حجة الإسلام هو علمه الظاهر فإذا أهانه الشيخ وعقله في أواخر حياته كان لنا الحق في أن نعد فعاله هذا من أفعال من يُردُّ إلى أرذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئاً .

فالحق أن كلمات الصوفية الوجودية كذههم الوجودى لا تتم من غير خروج عن طور العقل ، فهمنا يحلون العقل وهناك ينزلونه منزلة الوهم وهناك يقول صاحب « الأسفار » القائل فيما نقلنا عنه بحاكمية العقل ص ١٨٦ :

« الحاكم بوحدته وقيوميته التي هي عين ذاته ليس هو العقل بل ضرب من البرهان الوارد من عنده والنور القاذف في العقل من تأييده وإنما العقل له الطاعة والتسليم والإيقان والانقياد » وقاري كتاب هذا الرجل وهو من أكبر أنصار الصوفية والفلاسفة وأجسمهم في الدفاع عن مذاهب الطائفتين معا ، يراه يهيم في سكر محاماته ومحاباته ثم لا يلبث أن يفيق من سكرته فيكاد يرجع إلى صوابه ثم لا يلبث أن يعود إلى سكرته وضلالته . وإنما قاله في حالة الصحو ص ١٩٠ :

« ان أكثر الناظرين في كلام العرفاء الإلهيين حيث لم يصلوا إلى مقامهم ولم يحيطوا بكنه مرامهم ظنوا أنه يلزم من كلامهم في إثبات التوحيد الخاص في حقيقة الوجود والوجود بما هو موجود ، وحدة شخصية ، أن هويات الممكنات أمور اعتبارية محضة وحقائقها أوهام وخيالات لا تحصل لها إلا بحسب الاعتبار ، حتى إن هؤلاء الناظرين في كلامهم من غير تحصيل مرامهم صرحوا بعدمية الذوات الكريمة القدسية والأشخاص الشريفة العظيمة المتعددة المختلفة بحركاتها المتعددة المختلفة جهة وقدرًا وآثارها المتقنة ، وبالجملة النظام المشاهد في هذا العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كل منها نوعًا وتشخصًا وهوية وعدداً والتضاد الواقع بين كثير من الحقائق أيضًا ، ثم إن لكل منها آثارًا مخصوصة وأحكامًا خاصة ولا نفي بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجي ولا نفي بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام والآثار فكيف يكون الممكن لا شيئًا في الخارج ولا موجودًا فيه . وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفية أن الممكنات أمور اعتبارية أو انتزاعية عقلية ليس معناها ما يفهم منه الجمهور ممن ليس فيهم قدم راسخ في فقه المعارف وأراد أن يتفطن بأغراضهم ومقاصدهم بمجرد مطالعة كتبهم كمن أراد أن يصير من جملة الشعراء بمجرد تتبع قوانين العروض من غير سليقة تحكم باستقامة الأوزان واختلالها عن نهج الوحدة الاعتمادية » .

لكن ما حاول الرجل أن يبرىء الصوفية الوجودية من تبعائهم ويحملها الناظرين في كلامهم هو نفس مذهبهم الذي نص عليه العلامة الشريف الجرجاني في شرح المواقف وهو أعلم الناس بمذهبهم وقد ذكرناه من قبل بنصه القائل : « وما يقال من أن الكل أي كل الوجودات ذات واحدة تتمدد بتعدد الأوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت إليها » وتمايق الفاضل السيلكتي عليه بعد

التنبية على أن قائله أهل المكاشفة من الصوفية والحكماء، وتعليقنا على تعليقه، بل إن هذا الذى يحاول صاحب الأسفار أن يرى الصوفية الوجودية من تبماته ويحملها الناظرين فى كلامهم هو نفس مذهبهم الذى صرح به الرجل نفسه فى غير موضع من كتابه ، فهل غير الله الذى هو وجود كل الوجودات موجودٌ عندهم ؟ وهل تمت الأعيان الثابتة التى هى ماهيات الممكنات رائحة الوجود ؟ وكيف ندسى ما كتبه قبل ثلاث صفحات من قوله المنقول آنفا :

« تنبيه ! إياك أن تزل قدم عقلك فى هذا المقام ونقول إن كانت وجودات الوجودات كلها تعليلية غير مستقلة فى ذاتها فيلزم انصاف البارى جل ذكره بسمات الحدوث وقبوله للتغيرات وبالجملة كونه محلا للممكنات بل الحادثات فتثبت وتذكر مألوحناه من قبل وهو أن وجود الأعراض والصور الحالة فى الموضوعات والمواد هو من أقسام وجود الشيء فى نفسه على جهة الارتباط بغيره الذى هو الموصوف فلا بد أن يكون لها إذا أخذت على هذا الوجه وجود فى أنفسها مغاير لوجود ما يحل فىها . وههنا نقول ليس لما سوى الحق وجود لا استقلالى ولا تعلقى بل وجوداتها ليست إلا تطورات الحق بأطواره وشؤوناته بشؤونه الذاتية » .

وما كتبه قبل أربع صفحات : « إن لجميع الموجودات أصلا واحدا وسفخا فاردا هو الحقيقة والباقي شئونه وهو الذات وغيره أسماؤه ونموته وهو الأصل وما سواه أطواره وشئونه وهو الوجود وما وراء جهاته وحيثياته . ولا يتوهم أحد من هذه العبارات أن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى يكون نسبة الحلول ، هيئات الحالاية والمحلية مما يقتضيان الاثنينية فى الوجود بين الحال والحل ، وههنا عند طلوع شمس التحقيق من أفق العقل الإنسانى المتأور بنور الهداية والتوفيق ظهر أن لاثنائى الوجود الواحد الأحـد الحق واضمحلت الكثرة الوهمية وارتفعت أغاليط الأوهام والآن حصص الحق وسطع نوره النافذ فى هياكل الممكنات يقذف به على الباطل فيدمنه

فإذا هو زاهق وللتنوين الويل مما يصفون ، إذ قد انكشف أن كل ما يقع عليه اسم الوجود ينحوي من الأنحاء فليس إلا شأن من شئون الواحد القيوم ونعت من نعوت ذاته ولعة من لمات صفاته فما وصفناه أولاً أن في الوجود علة ومعلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر بحسب السلوك العرفاني إلى كون العلة أمراً حقيقياً والمعلول جهة من جهاته ورجعت عليّة المسمى بالعلة وتأثيره للمعلول إلى تطوره بطور وتحيّنه بحيثية لانفصال شيء مبان. فانتقن هذا المقام الذي زلت فيه أقدام أولى العقول والأفهام، واصرف نقد العمر في تحصيله لملك تجرد رائحة من مبتفأك إن كنت مستحقاً لذلك وأهله .

وما كتبه قبل صفحتين: «فإذا تبين الحال مع ضيق المجال عما يوضح به حق المقال وعلو المرام عما يطير إليه طائر العقول بأجنحة الأفكار والأفهام علمت أن نسبة الكمكات إلى الواحد الحق ليست نسبة الصفات للموصوفات ولا نسبة الأعراض للموضوعات فما ورد في السنة أبواب النوق والشهود وقرع سمك من كمات أصحاب العرفان والكشف أن العالم أوصاف لجلاله ونعوت لجلاله يكون المراد ما ذكرنا بلفظ التطور ونظائرهُ لغور العبارة عن أداء حق المرام من غير لزوم ما يوجب التغير والانفعال. وإلا فشانهم أرفع من أن لا يفتنوا بلزوم جهة النقص في الاتصاف بصفة حالة في ذاته أو نعت يعرض الوجود ويجعله بحال غير ما هو عليه في حقيقة ذاته المتأصلة، كيف وهم ينفون الاثنينية في حقيقة الوجود ويقولون ليس في دار الوجود إلا الواحد القهار، والحلول مما ينادى بالاثنتين . فكل ما قيل في تقريب هذه النسبة التي للذات الأحدية بالقياس إلى المراتب الإمكانية هو من باب التمثيلات المقربة من وجهه للأفهام البعده من وجهه للأوهام . وأشبه التمثيلات في التقريب التمثيل بالواحد ونسبته إلى مراتب الكثرة كما في الإشعار به في فصل الكثرة والوحدة، فإن الواحد أوجد بتكرره المدد إذ لو لم يتكرر الواحد لم يمكن حصول المدد وليس في المدد إلا حقيقة الواحد لا

بشرط شيء ثم يفصل العدد مراتب الواحد مثل الاثنين والثلاثة والأربعة وغير ذلك إلى لانهائية، وليست هذه المراتب أوصافاً زائدة على حقيقة العدد كما في الفصول بالقياس إلى الجنس الذي ينقسم بمعناه إليها ويتقدم وجوده بها فإن كل مرتبة من مراتب العدد وإن خالفت الأخرى في النوعية لـكن كلاً منها نوع بسيط على ماهو التحقيق ولهذا قيل في العدد إن سورته عين مادته وفصله عين جنسه .. حقيقة الواحد من غير لحوق معنى فصل أو عرضى صنفى أو شخصى لها في ذاتها شئون متنوعة وأطوار متفاوتة ثم ينبعث من كل مرتبة من مراتبه الكمالية معان ذاتية وأوصاف عقلية ينتزعها العقل كما ينتزع من كل مرتبة من مراتب الهويات الوجودية متفاوتة معان ذاتية وأوصاف عقلية هي المسماة بالماهيات عند قوم وبالأعيان الثابتة عند قوم وهي التي قد مر مراراً أنها ليست في الواقع ولا زائدة على الوجودات إلا بنوع من الاعتبار الذهني ، فإيجاد الواحد بتكراره العدد مثال لإيجاد الحق الخلق بظهوره في آيات الكون» (١) .

قاله تعالى بالنظر إلى ما قاله يكون كل موجود من ذاته وينشئه منها كما يكون الواحد كل مرتبة من مراتب العدد وينشئها من نفسه فالأربعة مثلاً تحصل من انضمام الواحد إلى الثلاثة والثلاثة أيضاً كانت حاصلة من انضمام الواحد إلى الاثنين وهما من انضمام الواحد إلى الواحد فلو قلت عن كل واحد من مراتب العدد نظراً إلى ما به كيانها إنها الواحد صدقت ولو سميت باسم مرتبته صدقت أيضاً ، ومثله الموجودات مع الله يصدق على كل واحد منها أن يقال عنه إنه الله لـكونه مظهراً من مظاهر الوجود المطلق الذي هو الله وإن قلت عنه إنه الموجود الثلاثي صدقت أيضاً . وأنا أقول لا يشك الماقل في أن كون الوجود هو الله وكون الموجودات متكونة من الله لتكوينها من الوجود وأن تشبيه هذا التكوين بتكوين مراتب العدد من الواحد كلها أوهام باطلة

[١] تشبيه وجود الله في كل موجود بوجود الواحد في جميع مراتب العدد أخذه صاحب الأسفار من قول صاحب القصص في نفس إدريس .

إذ لا تعرف حقيقة الله وليس كمثل شيء وأن الوجودات لا يكونها الله من نفسه بل يكونها من العدم لكن مقصودي من نقل هذه الهذيان إقناع القارئ بأن عقيدة وحدة الوجود المعترفة بوجود الله وحده والنافين بوجود ما سواه ليس مرجعها كما يفهمه محسنو الظن بالصوفية تحت ألقاب الأولياء والعرفاء، إلى تعظيم الله وتصغير ما سواه من الوجودات حق التعظيم والتصغير، بل إلى لبس وجود الله بوجود ما سواه وقد اعتمد أنصار المذهب في ترويج هذه الوسوسة الشيطانية وتقريبها إلى المقول على كل مذهبهم من قوة المناظرة والمهارة في التضليل غير مكتفين بإحالتها على الكشف الخارج عن طور العقل. وانظر إلى ما كتبه هذا الناصر أعني صاحب الأسفار قبل ست صفحات من قوله النقول في ص ١٧٧ : « فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات فمن حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف المعاني والأحوال المفهومة منها المنزعة عنها بحسب العقل الفكري والقوة الحسية فهو أعيان الممكنات الباطلة الذوات فكما لا يزول عنه باختلاف الصور والمعاني اسم الظل كذلك لا يزول عنه اسم العالم وما سوى الحق . وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي . فهذا حكاية ما ذهب إليه العرفاء الإلهيون والأولياء المحققون وسيأتيك البرهان الموعود لك في هذا المطلب العالی الشريف إن شاء الله تعالى » .

وقال بعد نصف صفحة من قوله الذي أنكر فيه كون هويات الممكنات أمورا اعتبارية محضة وكون الممكن لا شيئا في الخارج ولا موجودا فيه .
« فإنك إن كنت ممن له أهلية التفطن بالحقائق العرفانية لأجل مناسبة ذاتية واستحقاق فطري يمكنك أن تنبه مما أسلفناه من أن كل ممكن من الممكنات يكون ذا جهتين جهة يكون بها موجودا واجبا لغيره من حيث أنه موجود واجب لغيره وهو بهذا الاعتبار يشارك جميع الوجودات في الوجود المطلق من غير تفاوت، وجهة أخرى بها يتمين هويته الوجودية وهو اعتبار كونه في أي درجة من درجات الوجود قوة

وضمما كالا ونقصا فإن إمكانية الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبة السكالم الواجب والقوة الغير المتناهية والقهر الأتم والجلال الأرفع وباعتبار كل درجة من درجات القصور عن الوجود المطلق الذى لا يشوبه قصور ولا جهة عدمية ولا حيثية إمكانية يحصل الوجود خصائص عقلية وتعينات ذهنية هى المسماة بالماهيات والأعيان الثابتة . فكل ممكن زوج تركيبى عند التحليل من جهة مطلق الوجود ومن جهة كونه فى مرتبة معينة من القصور فإذن هنا ملاحظات عقلية لها أحكام مختلفة الأول ملاحظة ذات الممكن على الوجه الجملى من غير تحليل إلى تلك الجهاتين فهو بهذا الاعتبار موجود ممكن واقع فى حد خاص من الوجودات والثانى ملاحظة كونها موجودا مطلقا من غير تعين وتخصص بمرتبة من المراتب وحد من الحدود وهذه حقيقة الواجب عند الصوفية بوجود مع الهوية الواجبية ومع الهويات الإمكانية .

وأنا أقول ما معنى كون الممكن زوجا تركيبيا عند التحليل وكونه قبل التحليل موجودا واقعا فى حد من حدود الوجودات ؟ مع أن هذا المؤلف أعنى صاحب « الأسفار » سعى جهد طاقته لإقناعنا بأن الوجود كله الله بل الوجود هو الله بمعنى ولا وجود لغيره وهو أساس المذهب ، فإذا هو الذى يجعل الممكن زوجا تركيبيا وموجودا خاصا ؟ نعم فيه شيان أحدهما وجود مطلق هو الله وهو جهة الممكن الموجودة والآخر الوجود بقيد التعين وهو جهة الممكن المعدومة فكأن كل شئ فى العالم مركب من الوجود والمعدوم ، مركب من الله الوجود ومن ذلك الشئ المعدوم . ودافعهم إلى اعتبار جهة شئيته المعينة معدومة التبرؤ من القول بحلول الله الذى هو الوجود فى ذلك الشئ معللين أنفسهم بأن الوجود لا يحل فى المعدوم ، وعلى هذا يلزمهم الاتحاد إن لم يلزم الحلول فإن قالوا لا يتحد الوجود مع المعدوم كما هو الشائع فيما بينهم من أن الاتحاد إنما يتصور بين الاثنين نقول فإذن يكون كل شئ معين فى العالم هو الله وحده من غير حلول واتحاد مع شئيته المعدومة ، فهذا الجبل الذى نشاهده أمامنا هو

الله عند التحليل والجبل معدوم لا يصلح لأن يكون الله حل فيه أو اتحد معه وكذلك أنا وأنت وهذا الباب الطائر وهذه القطعة الناعمة ! والصوفية الوجودية ناجون من كل اعتراض بورد عليهم إذلا محذور في أن يكون الجبل الذي نشاهده موجودا والذي لم يحل فيه الله ولم يتحد معه وإنما كان الله نفسه لكونه موجودا ، الله وإن كانت الجبلية التي هي التمين معدومة وغير الله من هذه الناحية المعدومة ، بل ان التمين في الأشياء على ما قاله هذا الفيلسوف الصوفي أعنى صاحب « الأسفار » باعتبار كونه طوراً من أطوار الوجود الحق المطلق وشأننا من تشؤناته ، عائد إلى الله على أن يكون وصفاً من أوصافه الاعتبارية وليس لذوات الممكنات حظ من الوجود المطلق ولا من تعيناته . فلو كانت ذوات الممكنات وماهياتها التي هي الأعيان الثابتة في اصطلاح القوم موجودة واقعة في حدّ خاص من حدود الموجودات لما صح قولهم « الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ولا تشمها أبد الآباد » فزيد الموجود في الخارج لا يكون عبارة على هذا عن الماهية الإنسانية التي هي الحيوان الناطق مع الشخص كما كنا نظنه ، بل من الوجود المطلق الذي هو الله مع التمين أى تعين ذلك الوجود وإن شئت قلت إنه الله المتعين أو الله المنزل إلى مرتبة الإمكان . أما قول المؤلف « فإن إمكانية الممكن إنما ينبعث من نزوله عن مرتبة الكمال الواجبي والقوة الغير المتناهية والجلال الأرفع » ففيه تشويش وتلبيس فن هو النازل عن مرتبة الكمال الواجبي ؟ فإن قلنا إنه الممكن الذي هو زيد مثلاً لم يكن له مرتبة الكمال الواجبي حتى ينزل عنها فاذن يلزم أن يكون النازل هو الله ويلزم أن يكون زيد عبارة عن الله النازل من مرتبة الوجوب إلى دركة الإمكان تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

فإن قيل إن المؤلف أثبت لذات الممكن وجوداً خاصاً عند ملاحظتها على الوجه الجميل من غير تحليلها إلى الجهتين اللتين هي بهما زوج تركيبى وأنت تلاحظها على وجه التحليل . أقول ظهور الفساد الفاحش عند تحليل الممكن على مذهب وحدة الوجود ،

يكفى في ابطال المذهب. فزيد الوجود في الخارج يكون في الظاهر فردا معينا من أفراد الإنسان وفي الباطن الله في طور من أطواره . وقد كنت قبل ان رأيت قول صاحب الأسفار هذا أريد أن أبين مذهب وحدة الوجود بكون الله عنصر الموجودية في الأشياء أو كونه هيولى الوجود أو مادته والأشياء هي الصور لتلك المادة ولكنى ما كنت اجترى على هذه التعبيرات فإذا بي أجد تعبير الهيولى والمادة بعينهما في كلامه حيث قال ص ١٩٢ :

« والمبارات عن بيان انبساطه على الماهيات واشتماله على الموجودات قاصرة والإشارات إلى أعلى سبيل التشبيه والتمثيل ولهذا قيل نسبة هذا الوجود أى الوجود المطلق إلى الموجودات العالية نسبة الهيولى إلى الأجسام الشخصية من وجه ونسبة الكل إلى الطبيعي كجنس الأجناس إلى الأشخاص والأنواع المندرجة تحته وهذه التمثيلات مقرّبة من وجه مبعدة من وجه . وقال الشيخ المحقق صدر الدين القونوى الوجود مادة الممكن والهيئة الماهية له بحكمة الموجد العليم الحكيم » .

والتشبيه بالهيولى جاء في « الفصوص » أيضا ، قال في فص حكمة قلبية في كلمة شمينية : « وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الوحدة كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية وإن اختلفت حقائقها واكثرت فإنها عين واحدة فهذه كثرة معقولة في عين الواحد فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة كما أن الهيولى تؤخذ في حد كل صورة وهي مع كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد وهو هيولاهما فن عرف نفسه بهذه المعرفة عرف ربه فإنه على صورته خلقه بل هو عين هويته وحقيقته » .

وفضلا عن هذا فالله تعالى عند تحايل الممكن كما سبق قريبا فيما يلزم من كلام صاحب الأسفار يكون هو الممكن نفسه غير مقتصر على مادة الممكن بل المادة والصورة معا . والشيخ الأكبر صاحب الفصوص رئيس الطائفة الاتحادية وإن كانت الطائفة وأنصارها يتبرؤون عن القول بالاتحاد قائلين إن الاتحاد إنما يتصور بين موجودين ولا

موجود في كل شيء غير الله . ومعنى جوابهم هذا أنهم يتبرؤون مما نسب إليهم من
الهمة معترفين بما هو أشنع منها ومتلاعبين بقول الناس .

ومن عجيب الغفلة ما وقع للشيخ محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي مؤلف كتاب
« دلائل التوحيد » من انخداعه بقول الشيخ الأكبر ^(١) « ما قال بالاتحاد إلا أهل
الإلحاد » ومراده من القائلين بالاتحاد القائلون بأن العالم متحد مع الله وليس عين الله
فملى رأى الشيخ لا يجوز القول بالاتحاد لأنه يستلزم وجود شيئين مع أن الموجود
واحد وهو الله بناء على أن الوجود هو الله فإن كان العالم موجودا على ما يشهد به الحس
لزم أن يكون هو الله بعينه أما القول باتحاد العالم مع الله من دون أن يكون عينه فهو
إنكار لألوهية العالم التي هو الله لكونه موجودا أو إنكار لألوهية الوجود الذي هو
الله يتضمنه إنكار ألوهية العالم الموجود ولا شك أن كلا الإنكارين يكون إلحادا وكل
هذا في زعم الشيخ الأكبر .

أما قول الشيخ جمال الدين المذكور : « إن الاتحاد يطلق على ثلاثة أنحاء الأول
أن يصير الشيء بعينه شيئا آخر من غير أن يزول عنه شيء أو ينضم إليه شيء وهذا
محال قطعا في الواجب تعالى أو في غيره لأن المتحدين إن بقيا فهما اثنان وإن فنيا فهما
معدومان وإن فنى أحدهما وبقي الآخر فلا اتحاد أيضا بل بقاء واحد وفناء آخر الخ »
فلا طائل تحته لأن قول الصوفية الوجودية بكون جميع الموجودات موجودا واحدا هو
الله يرجع إلى توحيد العالم مع الله وهم لما لم يسلّموا بوجود ما سوى الله أنكروا الاتحاد
الحاصل من صيرورة موجودين موجودا واحدا ، لكن القائلين بوجود العالم وبكون
وجوده غير وجود الله يرمون الصوفية المعتبرين وجود العالم وجودا لله بمذهب الاتحاد
حيث جعلوا الاثنين واحدا فإن لم يكن إطلاق الاتحاد على مذهبهم صحيحا يرجع الأمر

[١] والشيخ القاسمي ينخدع أيضا بكلمات صاحب الأسفار في تبرئة فلاسفة اليونان من القول
بقدم العالم ، كيف وصاحب الأسفار نفسه قائل بالقدم كما سيجيء تفصيله في الفصل الثاني .

إلى النزاع في تسميتهم بالأتحاديين مع بقاء أصل الفساد في مذهبهم المخالف لهداهة العقل والحس وهو كون جميع الموجودات موجودا واحدا فهل يرضى الشيخ القاسمي بهذا ؟ فليقله ولا يتمثل بتعداد الاحتمالات في معنى الاتحاد .

وقال القاضي عضد الدين الإيجي في كتابه الجليل « المواقف » في علم الكلام - وقد سبق التنويه به في ص ٢٠٣ جزء أول - : « المقصد الخامس في أنه تعالى لا يتحد بغيره ولا يجوز أن يحل في غيره » ثم قال بمد الاستدلال على المسألتين .

« واعلم أن المخالف في هذين الأصلين طوائف الأولى النصارى ، وضبط مذهبهم أنهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه أو حلول صفته فيه ، كل ذلك إما ببدن المسيح أو بنفسه وإما أن لا يقولوا بشيء من ذلك وحينئذ فإما أن يقولوا أعطاه الله قدرة على الخلق والإيجاد أولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا كما سمي إبراهيم خليلًا . فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة إلا الأخير فالسنة الأولى باطلة لما بينا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع باطل أيضا لما سنبينه أن لا مؤثر في الوجود إلا الله وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب . الثانية النصيرية والاسحاقية من الشيعة . قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ، ففي طرف الشر كالشياطين وفي طرف الخير كالملائكة فلا يمتنع أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين وأولى الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم وهو المترة الطاهرة ... ولم يتحاشوا عن إطلاق الآلهة على أنفسهم . الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد . والضبط ما ذكرنا في قول النصارى . ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد إذ كل ذلك يشمر بالغيرية ونحن لا نقول بها وهذا المذر أشد قبيحا وبطلانا » وقال شارح « المواقف » الملامة الشريف الجرجاني : « إذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترى على القول بها عاقل ولا يميز أدنى تمييز » .

وليس بمستغرب أن يسكت شارح المواقف عن مناصرة مذهب الصوفية الوجودية

تجاه حملة المصنف الشديدة عليه مع كونه أى شارح نفسه من الصوفية ولا أن يقول ما نقلناه عنه سابقا من أن المتقين بطور العقل يعتبرون قول الصوفية الوجودية بأن جميع الموجودات موجود واحد ، مكابرة لا يلتفت إليها لكونها مخالفة لبداهة الحس والعقل : وإنما المستغرب كون كثيرين من أجلة العلماء المتقدمين والتأخرين كالغزالي^(١) والفنارى والجامى والدوانى والسيلكوتى والكلنبوى حتى العالم الكبير المعاصر مترجم « مطالب ومذاهب » راكنين إليه معظمين لأصحابه وعلى الأقل كافين عن إبطاله تاركين لهذه الفتنة الاعتقادية المتعلقة بذاته تعالى تفعل فعلها فى هدم قواعد الإسلام وأحكام شريعته . وماذا فرق هذا المذاهب عن فلسفة وحدة الوجود الاسكندرانية المنسوبة إلى الأفلاطون الثانى « پلوتن » ثم فلسفة « اسپينوزا » و « فيخته » و « شيلينغ » و « هيغل » لاسيما فلسفة « پلوتن » القائل بأن الله باطننا ونحن لا نختلف عنه والقائل بانسلاخ الأشياء من وجودها واندماجها فى الله وبتنزل « المطلق » من المبادئ العالية إلى المبادئ السافلة وفلسفة « شيلينغ » القائل بسقوط اللامتناهى معنى الله إلى المتناهى معنى العالم والقائل : « وهو المستول عن السيئات التى هى نتيجة سقوطه وإرسال نفسه فلماذا أراد أن يصير هذا العالم مع كونه نزولا له ، ولم يبق فى الله » وهذه المذاهب غير الإسلامية أشبه شئ بما فى كلام صاحب « الأسفار » من تنزلات الوجود المطلق معنى الله إلى التعينات المختلفة . وأنظر قول صاحب الفصوص فى فص « حكمة فردية فى كلمة محمدية » . شهود الحق فى النساء أعظم الشهود وأكمله وأعظم الوصلة النكاح » وقوله : « فشهوده [أى الرجل] للحق أم وأكل من حيث هو [أى من حيث أن الله]^(٢) هو فاعل

[١] ومن الغرابة فى الغرابة أن الغزالي يختار فى كتابه « تهافت الفلاسفة » مذهب المتكلمين القائلين بكون الوجود زائدا على الذات ويناضل الفلاسفة المدعين كونه عين الذات فى الواجب ، الذى هو أساس مذهب وحدة الوجود .

[٢] التفسير الأول معنى والتفسير الثانى من شارح الفصوص الشيخ البالى .

ومنفصل » فإذا كان الأمر كما قال يكون كل من جامع امرأة حتى الزاني من أكبر
الواصلين إلى الله وهذا أفضح مما في دين الأشراف الذي ابتدعه « عوكست
كونت » زعيم الفلسفة الوضعية « بوزيتيوزم » من اتخاذ المرأة معبودا أعظم^(١).

وقد كان يخطر ببال أن الطائفة الوجودية لا يعترفون بوجود الله غير وجود
الأشياء بناء على أن الوجود المطلق الذي هو الله عندهم إنما يتحقق في وجودات
الأشياء تحقق الكلّي في جزئياته من غير تحقق له في الخارج مستقلا عنها . هذا
حقيقة مذهبهم وإن كانوا يستترون بإدعاء وجود الوجود المطلق من غير تقييد ويعبرون
عنه بالذات الأحدية وهي محيطة بالوجودات ومتشخصة باطلاقتها وهل يمكن أن
يتصور الوحدة الشخصية في المطلق الكلّي أم لا يمكن ؟ فالحكم بهذا الإمكان أو
عدمه هو مرجع القول أو الرد في وحدة الوجود عند بعض العلماء الأفاضل كما سبق
نقله عن الفاضل الكنبوي في رسالة ألفها في الصدد نفسه أنه لم ينفذ عقله في إمكان
التأليف بين السكية والوحدة الشخصية ولو نفذ لقبول مذهب وحدة الوجود ، ولكن

[١] ينجل لصاحب العقل والإنصاف من هذا القول لصاحب القصوص ، وكذا قوله الآتي
نقله بعد بضع صفحات ، المتأني في إساءة الأدب مع الله ؛ بطلان مذهب وحدة الوجود انجلاء
ظاهراً ، لأن ذلك المذهب هو الذي يجبر صاحب القصوص إلى التفوه بمثل هذه السفافات . . وإلا
فليس هذا الرجل الذي يعد عند كثير من الفاضلين من أولياء الله العارفين ويسمى بالشيخ الأكبر ،
من المجانين . . فإن صح مذهب وحدة الوجود صح القول بمثل تلك السفافات وكان قائمها معذورا ،
بل صح لمن شاء أن يقول ما شاء قوله ويفعل ما شاء فعله ، كما قيل : قصر من شئت ولو أختك
وأهلك . . لأن كل قتال وكل فاعل هو الله الذي لا يسأل عما يفعل . . وليس منشأ الفساد والضلال
هو مذهب وحدة الوجود فقط الذي ابتلى به التصوف ، بل المنشأ الأول هو المذهب القائل بأن
حقيقة الله الوجود وهو المذهب الفلسفي الذي ابتلى به بعض المحققين من المتكلمين مثل ابتلاء بعض
الصوفية بمذهب وحدة الوجود لأن الوجود يوجد في كل موجود فيوجد فيه الله مع الوجود
ولا يمكن التفريق والتفادي بالتفريق بين وجود ووجود ثلث انتهاء الأمر إلى وحدة الوجود كما سمعت
بحث كل ذلك .

ما أريد أن أقوله هنا غير هذه النقطة ، وهو أن الله تعالى إذا كان عبارة عن الوجود المطلق المنبسط على الموجودات المنفصل بابطلاقه فهل له وجود شخصي غير هذا الوجود المنبسط على الأشياء العالمية أم ليس له ذلك ؟ والظاهر من توصيفه بالإطلاق ومن سعيهم لجعل هذا المطلق واحدا شخصيا ، بل ومن تشخصه بابطلاقه المستلزم لعدمه شخصيا عند عدم تشخصه ، هو الشق الثاني أعني أنه لا وجود شخصيا لله غير ذلك الوجود المطلق المنبسط على الأشياء . فإن قالوا كان الله ولا شيء معه كما في الحديث النبوي فالجواب لنضع هنا ما قبل وجود العالم ولننظر أولا هل الله موجود مع العالم بوجود مستقل عنه أم وجوده وجود العالم ؟ ولا سبيل إلى الشق الأول إلا قلنا ولأنه ينافي وحدة الوجود ، فتبين الثاني وتبين أيضا أن قولهم العالم معدوم والله موجود لا يبعد أن يكون معناه أن العالم موجود والله معدوم .

كان يخطر ببالي هذه الفكرة ثم رأيت قول صاحب الأسفار ص ١٨٦ : « إن بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء ولم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم ووهن عقيدتهم وغلبة سلطان الوهم على نفوسهم أن لا تحقق للذات الأحدية المنوطة بالسنة العرفاء بمقام الأحدية وغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة عن المظاهر والمجالي ، بل المتحقق هو عالم الصورة وقواها الروحانية والحسية والله هو المظاهر المجموع لا بدونه ، وهو حقيقة الإنسان الكبير والكتاب المبين الذي هذا الإنسان الصغير أعوذج ونسخة مختصرة عنه . وذلك القول كفر فضيح وزندقة صرفة لا يتفوه به من له أدنى مرتبة من العلم ونسبة هذا الأمر إلى أكابر الصوفية ورؤسائهم افتراء ، محض وإفك عظيم يتحاشى عنه أمرارهم وضمائرهم » .

لكن الذي عزا إلى بعض جهلة المتصوفين هو ما أدى إليه مذهب وحدة الوجود بعينه كما ذكرنا من قبل من أن الله تعالى ليس له وجود مع العالم يستقل عنه ، فهناك

موجود واحد هو الله في صورة العالم بل العالم هو الله والله هو العالم وهذه العينية منصوص عليها في مواضع لا تحصى من كتاب الفصوص لشيخهم الأكبر مع التعبير عنه بالإنسان الكبير الذي عزاه أيضا صاحب الأسفار إلى بعض جهلة المتصوفين ، قال في فص هود :

« إن الله تعالى وصف نفسه بالغيرة ومن جملة غيرته أنه حرّم الفواحش [كما في الحديث النبوي] وليس الفحش إلا ما ظهر وأما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له أى بالنسبة إليه وأما بالنسبة إلى من لم يظهر له فليس بفحش قلما حرم الفواحش أى منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه وهى أن الحق عين الأشياء فسترها أى ستر تلك الحقيقة عن الغير لئلا يطلع عليه أحد إلا بالمجاهدات والرياضات بالسلوك فالغير أى الذى لم يعلم أن الحق عين الأشياء يقول السمع سمع زيد والعارف يقول السمع عين الحق وهكذا ما بقى من القوى والأعضاء » انتهى مع بعض تفسير من شرح البالى .

وقال أيضا في ذلك الفصل : « ومارأينا قط من عند الله في حقه تعالى في آية أنزلها أو أخبر عنه أو صله إلينا فيما يرجع إليه إلا بالتحديد تنزيها كان أو غير تنزيه أوله العالم الذى ما فوقه هواء وما تحته هواء فكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق ثم ذكر أنه استوى على العرش فهذا تحديد أيضا ثم ذكر أنه ينزل إلى سماء الدنيا فهذا تحديد ثم ذكر أنه إله في السماء وإله في الأرض وذكر أنه معنا أينما كنا إلى أن أخبرنا أنه عيننا ونحن محدودون به وهو حدنا » .

وقال بعد أسطر : « فالحق محدود بمحد كل محدود فما يحد شئ إلا وهو حد للحق فهو السارى في مسمى المخلوقات والمبدعات » .

وقال في فص إدريس بعد تشبيه وجود الله في كل موجود بوجود الواحد في جميع مراتب الأعداد المركبة من الآحاد : « ومن عرف ما قررناه في الأعداد علم أن الحق

المنزه هو الخلق المشبه»^(١) .

والشيخ يبنى دعوى المينية على ما زعمه من دلالة بعض الآيات والأحاديث عليها كما سيبحث تفصيله ، ومن أغرب ما يدهش العقول أن قوله تعالى « ليس كمثل شيء » من تلك الآيات .

وقال في فص نوح : « إن للحق في كل خلق ظهورا خاصا وهو الظاهر في كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته وهو أى العالم الاسم الظاهر كما أنه بالمعنى روح ما ظهر فهو الباطن فتسبته لما ظهر من صور العالم نسبة الروح المدبرة للصورة فيؤخذ في حد الإنسان مثلا ظاهره وباطنه وكذلك كل محدود فالخلق محدود بكل حد وصور العالم لا تنضبط ولا يحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل لسكل عالم من صوره أى صور العالم فلذلك أى فلاجل عدم انضباط صور العالم لأنها جزئيات غير متناهية يُجهل حد الحق وهذا أى العلم بكل صورة محال حصوله فحد الحق الوقوف على المحال محال » .

فصاحب الفصوص يقول إن الله لا يعرف ولا يمكن تعريفه لتوقفه على معرفة جميع أجزاء العالم الذى هو صورته وهويته الشاملة لماضيه وحاضره ومستقبله ، ومعرفة جميع أجزاء العالم بماضيه وحاضره ومستقبله لا تمكن الإحاطة بها لكونها غير متناهية فلا تمكن الإحاطة علما بالله ، ومنشأ عدم إمكان الإحاطة به علما عدم إمكان الإحاطة علما بالعالم . ففي هذا القول أبلغ تصريح بأن الله ليس شيئا غير العالم . فإذا كان الله العالم بمينه فمن هو الذات الأحدية المفعوتة بغيب الهوبة وغيب الغيوب والتي ادعى صاحب الأسفار وجودها مستقلة عن العالم مجردة

[١] وقال القاشانى فى شرح الفصوص ص ٢٤٨ « لا تدركه الأبصار للطفه وسريانه فى أعيان الأشياء » وقال فى ص ٢٣١ « ادعوتى أستجب لكم وإذا سألك عبادى عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان وإن كان عين الداعي عين الجيب » .

عن المظاهر ورمى منكربها من التصوفة بالجهل والكفر والزندقة؟ فهل هناك إلهان
اثنان أحدهما عين العالم والآخر غيره؟ ومن العجيب المدهش أن الصوفية الوجودية
بينما كانوا يدعون عدم العالم ووجود الله وحده فإذا بهم يجعلون الله عبارة عن العالم
الذى قالوا بعدمه^(١).

فتبين أن معنى كون العالم معدوما عندهم كونه هو الله وعدم كونه عالما حتى إنه
إذا قيل لهم أتقولون بحلول الله في العالم أو اتحاده معه أجابوا بأن كلا من الحلول
والاتحاد يقتضى وجود اثنين ونحن لا نترف بوجود العالم حتى يكون الله حالا فيه
أو متجدا معه ، وليس معنى قولهم هذا إنكار وجود هذه المحسوسات لأن إنكاره
يكون إنكار للبدهى وقد صرحوا به أيضا ، وإنما معناه أن هذه الأشياء التى نشاهدها
وتزعمها العالم هى الله الذى نبحت عنه فيما وراء العالم . ومع هذا فعدم كون هذا العالم
المحسوس هو الله بدهى أيضا . فإذا لم يكن لله وجود غير وجود العالم فإدعاء أنه الله
دون العالم إدعاء مصادما للبدهة أولى أن يكون معناه نفي الله وإثبات العالم لانفى العالم
وإثبات الله . ومن هذا قال « شوبنهاور » عن مذهب وحدة الوجود فى الغرب
« پانتائيزم » : « إنه نفى لوجود الله بلطف ولهاقة » .

[١] وقد سبق منا فى أول الكلام على ما اختاره الفيلسوف « كانت » من الدليل على وجود
الله أن قلنا ص ٦٥ : « إن كثيرا من الفلاسفة الغربيين يستدلون على وجود الله من وحدة الطبيعة العالمية
فيعتبرونه نفس العالم التى تدبره رغم الكثرة الهائلة والتنوع الزائد والاستقلال الظاهرى لأجزائه
الكبيرة فى انتظام كانتظام الشخص الواحد . فلو لا الله كان العالم أشتاتا متنافرة وسادت فيه الفوضى .
فوقف الله من العالم موقف الروح من بدن الإنسان التى تجعله فى كثرة أعضائه وأجزاء أعشائه
موجودا واحدا لا يقبل الانقسام ولا يتغير على مر الأعوام » . ثم قلنا :

« وهذا المذهب الفلسفى الذى يعتبر الله نفس العالم بمعنى روحه غير مذهب وحدة الوجود الذى
يعتبر الله نفس العالم بمعنى عينه وأقرب منه إلى العقل وإن كان ذلك أيضا خلاف مذهبنا نحن
المسلمين » .

وإذا كان الله الذى ننشده مضطرين إلى القول بوجوده غير المحتاج إلى الإيجاد ، بسبب وجود الكائنات التى تحتاج إلى إيجاد موجد ، ثم انتهى بنا البحث والنظر إلى كون الله الذى قلنا بوجوده ليكون موجد العالم ، عبارة عن الوجود المطلق الموجود فى كل موجود فى العالم .. كان معنى هذا أن العالم مستغن عن الله لانطوائه عليه ، وهو ظاهر لا يقبل المراء .

وفى فص هود من « الفصوص » : « فهو عين الوجود فهو على كل شئ حفيظ بذاته فلا يؤوده حفظ شئ . حفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشئ على غير صورته فهو الشاهد المشهود والمشهود من المشهود وهو روح العالم المدبر له فهو الإنسان الكبير .

فهو الكون كله وهو الواحد الذى
قام كوني بكونه فلذا قلت يفتدى
فوجودى غداؤه وبه نحن نحتذى

وقال الشارح عبد الغنى النابلسي : « فهو كل الأرواح وهو كل النفوس وهو كل الأجسام وهو كل الأحوال والمعادى وهو المتنزه عن جميع ذلك أيضا إذ لا وجود إلا وجوده » .

فانظر كيف يفسر تنزهه عن جميع ما عدده من الأرواح والنفوس والأجسام والأحوال والمعادى بنفى وجود ما عداه وجعل كل شئ عينه . وقال الشارح البالى فى شرح قوله : « فلا يؤوده حفظ شئ » : « إذ عين الشئ لا يتقل حفظه على ذلك الشئ » وقال الشارح عبد الغنى فى شرح قوله « حفظه للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشئ على غير صورته » : فكل الصور له ولا صورة له لأنه إذا كان عين

صورة لم يكن عين صورة أخرى فيتنزه عن الصورة الأخرى وإذا كان عين الصورة الأخرى لم يكن عين الصورة الأولى فهو عين الصور كلها فهو متنزه عن الصور كلها »
يعنى أن كل الصور له ولا صورة متمينة .

وقد كان يُظن أن العالم في مذهب وحدة الوجود صورة والله حقيقة هذه الصورة بمعنى أن بين الله والعالم تبايرا سوريا . لكن المفهوم من قول الشيخ وشراحه هنا أن الصورة أيضا لله على أن يكون المراد صورة جميع الأشياء لا صورة أى واحد منها متمين، ولذا قال فيها نقلناه عن فص نوح إن العالم هو الاسم الظاهر لله والحق الذى هو الروح المدبر له باطنه كالإنسان له ظاهر وباطن وهو مجموعهما^(١) فالعالم كما قال في فص هود الإنسان الكبير الذى له أيضا صورة ظاهرة وروح مدبرة والله مجموع الصورة والروح .

وإذا كان الله عبارة عن العالم وكان منشأ عدم تحديد الله عدم انضباط صور العالم لكونها جزئيات غير متناهية لا تقف عند حد ولا يتحقق ما يتحقق منها أبد الآباد إلا ويبقى بعده منها ما لم يتحقق ، إذا كان الأمر كذلك لزم أن يكون الله لم يتحقق بتمامه بمد وإن يتحقق . ومنه يفهم سر ما ذكره صاحب الأسفار وعزاه إلى بعض جهلة المتصوفة من أنه لا تحقق للذات الأحدية المنموتة في السنة العرفاء بغيب الهوية وغيب الغيوب مجردة عن الجالى والمظاهر ، وهذا كقول « نه ريثه ن » و « متره اقكار »

[١] قال الشيخ عبد الكريم الجليل في « الإنسان الكامل » : « ن ظهور الحق عين بطونه و بطونه عين ظهوره من حيثية واحدة من جميع الوجوه فلا قل أين الله وأين العالم فأنتم لا الله المسمى بالعالم وإياك ثم إياك أيها الناظر أن تتخيل حلولاً أو امتزاجاً أو غير ذلك من المواقفات فاشمة إلا وجود واحد » كما في المواقف لمبد الفادر الجزائرى ص ٢٨٣ جزء ٣ وقال الشيخ الأكبر :

نحن المظاهر والمعبود ظاهرها ومظهر الكون عين الكون فاعتبروا

ولست أعبد إلا بصورته فهو الإله الذى فى طيه البشر

كما فى ص ٢٨٠ من ذلك الكتاب فى الجزء نفسه .

من الفلاسفة الاتحاديين الفريبيين : « لم يكن الله قبل المخلوقات » كما في مطالب ومذاهب ص ٢٤١ .

ومما يؤيد كون الله عند الصوفية الوجودية لا وجود له غير وجود العالم بحيث لا يمكن فك وجوده عن وجوده قول صاحب الفصوص في أواخر « فص حكمة قلبية في كلمة شعبية » : « أما أخطاء الحسابية فيكونهم ماعثروا في التبدل في العالم بأسره على أحدية الجوهر المقول الذي قبل هذه الصورة ولا يوجد إلا بها كما لا تعقل إلا به . فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة تحقيق الأمر » .

فقوله « الجوهر المقول الذي قبل هذه الصورة ولا يوجد إلا بها » تصريح بأن ذلك الجوهر الذي أراد به الله تعالى لا يوجد بدون الصورة وأوضحه شارح الفصوص بقوله : « لا يوجد ذلك الجوهر المقول في الخارج إلا بها أى بتلك الصورة ومثله قول الشيخ في الفص الأخير : « لا يشاهد الحق مجردا عن المواد أبدا » وقوله هذا عند مادعى « أن كمال شهود الحق شهوده في المرأة وأن أعظم الوصلة إلى الله النكاح والواقع وأنه لهذا أحب النبي صلى الله عليه وسلم النساء وأنه لو علم الناكح روح المسألة لعلم بمن التذّن ومن التذّن ؟؟ أى لعلم من الملتذ بها ومن الملتذ ؟ يعنى أن الناكح والمنكوحه حتى الزاني والزنية كليهما واحد وهو الله !! (١) » .

قال الشيخ كل هذا وهو تنافٍ منه في سوء الأدب مع الله . وانظر ما قاله في الفص نفسه قبل أسطر : « إن الشهوة تعم أجزاء الرجل كلها عند جماع المرأة ولذلك أمر بالاعتسال منه فعمّت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة فإن الحق غيور على عبده ان يعتقد أنه يلتذ بغيره فطهره بالنسل ليرجع بالنظر إليه فيمن فنى فيه »

[١] وما قاله الشيخ هنا يشبه قوله في فص ادريس إن سيدنا إبراهيم الذي ذبح ابنه في المنام ماذبح سوى نفسه وإن سيدنا آدم المخلوق منه زوجه ما نكح سوى نفسه .

ولا تظن أنه اعتبر هنا المرأة التي فنى فيها الرجل عند حصول الشهوة غير الله وبنى الأمر بالاغتسال عليه كما ظن الشارح البالى فقال : « فكانت الطهارة لأجل مشاهدة الرجل الحق في المرأة » وهو خلاف الحقيقة وخلاف مراد الشيخ المصنف القائل : « غيور على عبده أن يمتد أنه يلتذ بغيره » فهو يخطئه في اعتقاده أنه يلتذ بغيره لا في التذاده بغيره ومؤداه أنه لو أصاب في اعتقاده وعلم حقيقة المرأة التي التذ بها لما وجب عليه النسل أو على الأقل لا يجب على المتقين بوحدة الوجود فمن المرأة الملتذ بها ومن الملتذ ومن الغتسل ومن الأمر بالاغتسال ؟؟ كما قال الشيخ في فص حكمة قدوسية في كلمة إدرسية : « ومن أسمائه العلى على من ؟ وما ثم إلهو » فهل يعنى الشيخ أنه لا معنى لاسمه « العلى » ؟ .

وقال لا تجاوز الله عنه في فص « حكمة أهدية في كلمة هودية » :

في كبير وصغير عينه وجهول بأمور وعليم
ولهذا وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم

يعنى أن سبب كون رحمته وسعت كل شيء أنه كل شيء فهو لكونه يرحم نفسه طبعاً ، يرحم كل شيء .

ومن أضاليل كون كل شيء كبير وصغير وعليم وجهول وعظيم وحقير عين الله ، أعنى من أضاليل عقيدة وحدة الوجود الفاحشة ما وقع للشيخ في « فص حكمة إحصائية في كلمة لقمانية » من تفسير الظلم بالجهل في قوله تعالى : « إن الشرك لظلم عظيم » وتعليقه بقوله : « فإنه أى المشرک لا يشرك معه إلا عينه وهذا غاية الجهل » ولا يدرى الشيخ صاحب الفصوص أن هذا منه لا يكون تجهيلاً للمشرک بحسب بل تجهيلاً أيضاً لله الذى عبر في كتابه المنزل عن فعل المشرک بأنه يشرك بالله غيره كما قال مثلاً : « أيشركون بالله ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون » وقال : « قل أرايتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السموات » .

نعود إلى النظر في وجود الله أو عدم وجوده مستقلا عن وجود العالم وقد درسنا المسألة بالنسبة إلى زمان وجود العالم . أما ما قبل وجود العالم فيقال إنه لم يسبق العالم زمان لم يوجد فيه بناء على أن الصوفية الوجودية قائلون بقدم العالم كالفلاسفة . قال الفاضل الجامى الذى هو من كبار علماء الصوفية المحققين فى « الدرة الفاخرة » فى تحقيق مذاهب الصوفية والتكاملين والحكماء فى وجود الله وصفاته :

اعلم أن المتكلمين بل الحكماء أيضا اتفقوا على أن القديم لا يستند إلى الفاعل المختار لأن فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد إلى الإيجاد مقارن لعدم ما قصد إيجاده ضرورة فالتكلمون أثبتوا اختيار الفاعل وذهبوا إلى نفي الأثر القديم والحكماء أثبتوا وجود الأثر القديم وذهبوا إلى نفي الاختيار وأما الصوفية قدس الله أسرارهم فجوزوا استناد القديم إلى الفاعل المختار وجمعا بين إثبات الاختيار والقول بوجود الأثر القديم .

يعنى أنهم يوافقون الحكماء على القول بقدم العالم ويخالفونهم فى قولهم بأن الله تعالى فاعل موجب لا فاعل مختار . ثم ذكر الجامى قول الأمدى من المتكلمين بجواز استناد القديم إلى الفاعل المختار وبني مذهب الصوفية على هذا القول الذى استضعفه جمهور المتكلمين وردوه . فكان الصوفية لم يروا فى القول بقدم العالم من الشناعة ما رأوه فى القول بنفى الاختيار من الله فحاولوا رفع التلازم بين القولين متأسين برأى الأمدى . لكنهم مع هذا لم يتخلصوا من التشبث بأذيال الفلاسفة فى مسألة قدرة الله واختياره أيضا حيث فسروا الاختيار بما فسرته الفلاسفة من قولهم المشهور : « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » على أن تكون الشرطية الثانية من هاتين القضيتين صادقة مع كذب طرفيها ، وستعرف مما يأتى فى فصل حدوث العالم أن تفسير الاختيار بهذه الصورة تلاعب بالآلفاظ لا يجدي فى تحقيق معنى القدرة شيئا لأن الله تعالى على هذا غير قادر على أن لا يفعل وأن لا يشاء الفعل ومضطر على أن يفعل دائما وأن يشاء الفعل

فن المؤسف سقوط الصوفية في أحوال الفلاسفة إلى هذا الحد. وما ادعاء الفاضل الجامى إذن من امتياز الصوفية عن الفلاسفة في مسألة قدرة الله واختياره مع ما ذكره هو نفسه من اشتراكهم معهم في تفسير الاختيار بالشرطيتين المذكورتين ، دعوى بلا دليل بل دعوى مع المناقض . فإن تم للصوفية التخلص من القول بنفى قدرة الله واختياره ، بتفسير الاختيار بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » أى بالمعنى الجامع للإيجاب فالفلاسفة أحق بالخلاص من تهمة القول المذكور بفضل ذلك التفسير الذى هم مخترعوه ، لكنهم ماتم لهم الخلاص فلا يتم لمقلديهم أيضا أعنى المتصوفين . والتجاؤم هذا إلى التفسير المذكور وتقليدهم الفلاسفة فيه أيضا دليل على أن الاستناد إلى رأى الآمدى لا يكفيهم في التخلص من هذا المأزق .

أما الحديث النبوى القائل « كان الله ولا شئ معه » فالصوفية الوجودية وإن اعترفوا به وذكره في كتبهم على الرغم من قولهم بقدوم العالم لكنهم أفسدوا معناه بالزيادة التى عزاها بعضهم إلى على كرم الله وجهه وبعضهم إلى جنيد وهى « الآن كما كان » بل أفسدوا معنى تلك الزيادة أيضا لأن قائلها على تقدير ثبوتها أراد بها نكتة مجازية وهى الإشارة إلى أن وجود العالم فى حالة وجوده أيضا منزلته كمنزلة عدمه بالنسبة إلى وجود الله ولم يرد قائلها طبعاً سواء كان علياً أو جنيداً الاعتراض على حديث النبى صلى الله عليه وسلم لتخصيص عدم العالم فيه بالماضى . فإذا كان معنى الحديث والملاوة كما زعمه الصوفية الوجودية من نفي وجود العالم فى الحقيقة وعلى السوية بين الماضى والحال بناء على قاعدة وحدة الوجود فالحديث لا يدل إذن على قدم الله وحدوث العالم على الرغم من أنه مقول للتفريق بينهما فى القدم والحدوث وليس هذا إلا إفساد معنى الحديث والملاوة بإخلاء الحديث عما سيق له أو بحمل الملاوة انتقاداً له .

ولا نطيل الكلام في إبطال مذهب الصوفية الوجودية أكثر من هذا فبطلانه بين في بداهة عقول المتقدين بطور العقل. أما الكشف الذى ربما يستندون إليه فنرى بكل عجب أن كشفهم يقفوا دائما آثار الفلاسفة وهم أئمة الصوفية الوجودية في مسألة وحدة الوجود أيضا وإن كانت الطائفة المأمومة أدخلوا شيئا من التعديل في مذهب أئمتهم لكن لا يخفى من نظر العقل اليقظ أن مذهب الفلاسفة القائل بأن وجود الله عين ذاته المذكور في علم الكلام أصل مذهب الصوفية الوجودية الذى لم يُعَرِّ التكملةون اهتماما بذكره ولا بإبطاله في عداد المذاهب المذكورة في مبحث الوجود إلا قليل منهم كالعلامة التفتازانى الذى استوفى إبطاله في « شرح المقاصد » على الرغم من دفاعه عن مذهب الفلاسفة الذى هو عندى رأس كل خطيئة المذهب الصوفى الوجودى .

فالعلامة التفتازانى بنى بكل شدة على مذهب الصوفية الوجودية وفي الوقت نفسه يدافع بكل قوته عن مذهب الفلاسفة في وجود الله . أما الصدر الشيرازى فيطرى كلا المذهبين في « الأسفار » مع ما بينهما من التضاد والتناقى رغم تولد أحدهما من الآخر وهذا أعجب مما فعله التفتازانى .

نعم قد تراه يضطرب في رأيه فيحمل على مذهب الصوفية الوجودية ويعبر عن أصحابه ببعض جهلة المتصوفين كما سبق نقله مع ما علقنا عليه وقلنا إن هذا مذهب الطائفة الذين يكبرهم وزعمهم ابن عربى في « الأسفار » أيما إكبار . والفرق بين مذهبهم ومذهب الفلاسفة بعد اتفاق الفريقين على القول بكون حقيقة الله الوجود ، أن هذا الوجود محمول في مذهب الفلاسفة على الوجود المجرد عن الماهية فلا يشمل وجود الممكنات المقارن لماهياتها ، وفي مذهب الصوفية الوجودية على الوجود المطلق فيعم وجود الممكنات أيضا ويكون كل وجود في كل موجود واجب الوجود لأن واجب الوجود ليس إلا الوجود نفسه أينما كان كما اعترف به الفلاسفة أيضا عند أول وضعهم هذه المسألة .

وتراء يقول في ص ٦٣ من « الأسفار » : « ثم إن الدائر على السنة طائفة من المتصوفة أن حقيقة الواجب هي الوجود تمسكا بأنه لا يجوز أن يكون عدما أو ممدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة أو مع الوجود تعليلا أو تقييدا لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين أن يكون وجوداً وليس هو الوجود الخاص لأنه إن أخذ مع المطلق فركب أو مجرد المروض فمحتاج ضرورة احتياج التقييد إلى المطلق وضرورة أنه يلزم من ارتفاعه ارتفاع كل وجود . وهذا القول منهم [بكون حقيقة الواجب وجودا وليس هو الوجود الخاص] يؤدي في الحقيقة إلى أن وجود الواجب غير موجود وأن كل موجود حتى القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً لأن الوجود المطلق مفهوم كلي من العقولات الثانية لا وجود لها في الخارج » .

ثم أخذ يجيب عن دليلهم الردود . وقد علمت أن الوجود المجرد أيضاً لا يكون من الموجودات كالوجود المطلق ، وقد علمت وستعلم أن مذهب الفلاسفة ينجر إلى مذهب الصوفية فإن بطل هذا لازم بطلان ذاك أيضاً . والمقصود هنا من النقل الأخير عن « الأسفار » تسجيل اعتراف الصدر الشيرازي ببطلان مذهب الصوفية الوجودية الذين يطربهم ومذهبهم في مواضع أخرى من كتابه وقد أوردنا نبذة كافية منها . فصاحب الأسفار إن لم نقل إنه متردد أو متناقض مع نفسه في مذهب الصوفية فهو على الأقل أميل إلى مذهب الفلاسفة منه إلى مذهب الصوفية .

والذي هو لباب الحق والحقيقة أن المذهبين كلاهما باطل وأن كلا منهما مبطل للآخر فلا يجوز الجمع بينهما ولا يجوز للمعترف ببطلان مذهب الصوفية أن يقول بمذهب الفلاسفة لأن هذا أصل ذاك وملزومه المنجر إليه بطبعه ولذا غُنيينا بإبطاله أولا ونعيد الكرة فنلخص المسألة :

مما يجب أن لا يبعد عن الذاكرة أن الخلاف بين الفلاسفة والتكلميين في أن وجود

الله عين ذاته أو زائد عليها نشأ من تفسير معنى كون الله واجب الوجود فقال المتكلمون معنى وجوب وجوده أن ذاته تقتضى اتصافها بالوجود وتستلزمه ففهم من فهم منه أن ذاته علة لوجوده ثم اعترض عليه بأنه لا يمكن أن تكون ذاته قبل وجودها علة لوجودها. وبمد وجودها يكون القول بالعلية تحصيلًا للحاصل. وإن شئت فقل إن العلة يجب تقدمها بالوجود على مملولها فإذا كان المملول وجود العلة نفسها لزم تقدم وجودها على وجودها وهو محال.

والحق عندى أنه لا معنى لإرجاع قول المتكلمين فى تفسير وجوب وجود الله إلى كون ذاته علة لوجوده بل الواجب أن يقال إن وجوده ضرورى لوجود العالم، غير مملل ولا محتاج إلى العلة كوجود الممكنات والضرورات لا تملل فقد قلنا إن سبب وجود العالم وجود الله أما سبب وجود السبب فأدراكه فوق عقل البشر ولو بحثنا عن سبب وجود هذا السبب الذى أنهينا إليه لضرورة قطع الأسباب المستحيل تسلسلها إلى غير نهاية، لكننا عدنا إلى طريق التسلسل المحال. فخلاصة ما ذكرنا تفسير وجوب وجود الله بمعنى سلبى لعدم السبيل إلى تفسيره بالمعنى الإيجابى بأن يبين السبب لوجود الله لأن ذلك متوقف على معرفة حقيقته تعالى وهو محال كما قال «إميل سهسه فى ص ٣٠٢ مطالب ومذاهب».

فنحن إنما نعرف وجود الله من طريق إثباتى هو وجود العالم واحتياج وجوده إلى علة ولا نعرف وجود الله من طريق لى أى من طريق معرفة العلة لوجود الله نفسه^(١) ولذا قلنا. فمما سبق إن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين يرجع إلى الخلاف فى تعيين ماهية الله وعدم تعيينها فمعيها الفلاسفة على أنها الوجود ويبنون عليه علة وجوده بل وجوب وجوده لأن الوجود لا ينفك عن نفسه. ومن هذا يعلم أن لجوء الفلاسفة أثناء مناقشتهم إلى القول

[١] الدليل اللئى ما يكون طريق الاستدلال فيه من المؤثر إلى الأثر كالاستدلال من وجود النار على وجود الدخان والدليل الإثباتى ما يكون طريق الاستدلال فيه من الأثر إلى المؤثر كالاستدلال من وجود الدخان على وجود النار.

بأنهم لا يعرفون حقيقة الوجود الخاص الذى هو حقيقة الله عندهم، لا يسمع منهم إذ لو لم يعرفوه لما عيقوه على أنه حقيقة الله ولما بنوا عليه علة وجوده ، وإنما المتكلمون هم الذين اجتنبوا تعيين حقيقة الله وكفوا من جرائه عن بيان علة وجوده . هذا هو التوجيه الصحيح لقول المتكلمين فى تفسير وجوب وجود الله .

وقالت الفلاسفة معنى وجوب وجوده أن وجوده عين ذاته ، وكنت أود أن أurd مذهب الفلاسفة فى وجود الله تعالى إلى قاعدتهم فى صفات الله حيث يدعون عينيتها أيضاً لذات الله فيفكرون الصفات زائدة على الذات ويقولون بترتب كل ما يترتب على صفاته لو كانت له صفات ، على ذاته فيأول الأمر إلى نفي صفات الله مع إثبات نتائجها ويزول بأس الإنكار على مذهبهم ، وكذا يكون الحال فى وجود الله مع ذاته فيأول إنكار زيادته على ذاته إلى إنكاره أى الوجود مع إثبات الذات وحدها وترتيب ما يترتب على وجودها على الذات نفسها ، لا إنكار الذات وإثبات الوجود قائماً مقام الذات ؛ وهو الموافق لنسبة الزيادة المنفية إلى الوجود دون الذات ، بل جواب الفلاسفة الوجوديين عن الاعتراض الوارد عليهم ، بحمل الوجود على معنى مبدأ الآثار ، معناه الرجوع من مذهب الوجود المجرد عن الماهية إلى الذات المجردة عن الوجود وقد أثبتناه فيما سبق ... كنت أود أن أurd مذهبهم فى وجود الله إلى مذهبهم فى صفاته وقد وجدت هذا القياس بين مذهبهم فى الموضمين فى حواشى شرح المواقف بل فى كلام الكلبيوى أيضاً فى حواشيه على شرح الجلال الدوائى على العقائد المضدية فى غصون إطنابه لنصرة مذهب الفلاسفة فى مسألة وجود الله .. كنت أود ذلك لكن الكلبيوى نفسه والسيلكوتى وغيرها نقلوا عن الفلاسفة قولهم وتصريحهم بأن الله هو الوجود . فعلى هذا يكون النقي فى دعوى العينية هو الذات أى الماهية والباقى هو الوجود . وبؤيده أيضاً تصريحهم بأن الله هو الوجود المجرد عن الماهية ، وهذا عكس ما كان فى ذات الله مع صفاته فلم يقل أحد من جانب الفلاسفة إن الله تعالى علم مجرد أو قدرة أو إرادة

مجردتان كما قالوا إنه الوجود المجرد ، فحينئذ تكون ذات الله عندهم هي الوجود ولا ذات له غيره ، فسكانهم ليجعلوا الله واجب الوجود جعلوه عين الوجود وصرحوا بأنه حقيقة حتى يكون انفكاكه عن الوجود مستحيلا استحالة انفكاك الشيء من نفسه ، فلكل شيء ماهية ووجود زائد عليها إلا الله فإنه الوجود المجرد عن الماهية^(١) .

فورد على مذهبهم أن الوجود ليس من الموجودات التي تقوم بذاتها لأن معناه الذي أعجبهم تضمنه لوجوب الوجود حتى جعلوه حقيقة الله ، الكون في الأعيان وهو معنى مصدرى غير قائم بذاته والله تعالى يجب أن يكون واجب الوجود كما أن المطلوب من وجوب وجوده كونه موجودا بالضرورة لا كونه وجودا بالضرورة وقد سبق النقل عن « الواقف » أن الوجود ليس بوجود عند الفلاسفة فمن السخف الظاهر أن يجعلوا الله غير موجود بينما يجعلونه واجب الوجود .

وأجيب بأن الوجود الذي جعلوه حقيقة الله ليس بمعنى الكون في الأعيان بل بمعنى مبدأ انتزاع هذا الكون أو بمعنى مبدأ الآثار الخارجية . وفيه أن هذا الجواب رجوع عن مذهب الوجود المجرد عن الماهية أي الذات ، إلى الذات المحضة المجردة عن الوجود كما هو مذهبهم في صفات الله المتفية في ذاته . على أنه إذا عُرِّ الوجود الذي جعلوه حقيقة الله عن معناه الحقيقي المعروف الذي هو الكون في الأعيان والذي هو المراد بعينه في قولنا إن الله واجب الوجود ، لانستقيم دعواهم القائلة بأن اعتبار الوجود حقيقة الله يحمل انفكاك الوجود منه مستحيلا استحالة انفكاك الشيء من نفسه فيتحقق له وجوب الوجود بأبلغ وجه ، لأن الوجود المجدول حقيقة الله بعد تفسيره بالمعنى الغير المعروف منه لم يعد نفس الوجود المطلوب عدم انفكاكه من الله ؛ وعلى

[١] والصوفية الوجودية يوافقون الفلاسفة في أن حقيقة الله الوجود إلا أنهم يطلقون هذا الوجود ولا يقيدونه بالتجرد عن الماهية .

أن الوجود مهما تكلفوا في تفسير معناه ليحيطوه حقيقة الله ويستخرجوا منه وجوب وجوده فكل تلك المعاني يجرى في وجود أى موجود كان ، ويترتب عليه أن يكون وجود جميع الموجودات إلهاً واجب الوجود فيخرج مذهب الفلاسفة عن نصائبه وينقلب إلى مذهب وحدة الوجود ، وكل امتياز يُدعى للوجود المجمول حقيقة الله على الموجودات السائرة زيادةً على الامتياز الذى يتضمنه نفس معنى الوجود والذى يوجد في سائر الموجودات ، يكون دوراً ومصادرة على المطلوب الذى هو كون الله واجب الوجود بفضل أن تكون حقيقته الوجود ، والمصادرة في عكس ذلك أى كون الوجود المجمول حقيقة الله واجب الوجود بفضل أنه جُمِلَ حقيقة الله ، فنأمل هذه النقطة ملياً .

نعم للوجود معنى . فسر به الوجود المجمول حقيقة الله أعنى الوجود الخاص المجرد عن الماهية فهذا الوجود مع بقائه على معناه المعروف المطلوب لا يوجد في الموجودات السائرة لا اقتران الوجود فيها بماهية من الماهيات . لكن تفسير الوجود بهذا المعنى لا يكون ذواً لأول اعتراض وارد على جمل حقيقة الله الوجود وهو أن الوجود ليس من الموجودات أو على الأقل ليس من الموجودات التى تقوم بذاتها فلا يصلح لأن تكون ذات الله عبارة عنه وخصوصية هذا الوجود التى ليست إلا في تجرده عن الماهية لا تلاقى هذا النقص فلا يكتسب الوجود الغير القائم بذاته حق القيام بذاته بفضل تجرده عن الماهية بل يزيده هذا التجرد نقصاً لأن الوجود صفة تحتاج إلى ما يتصف بها وهو الماهية واحتياجه هذا هو منشأ عدم قيامه بذاته فإذا قُيد بالتجرد عن الماهية يتأكد له عدم القيام بذاته بله أن يحصل له حق القيام . وخلاصة هذا الكلام أن الوجود المجرد عن الماهية كما لا يوجد في الموجودات الممكنة لا يمكن أن يوجد في الله أيضاً .

وقد أجاب الفاضل الكاظمي عن الاعتراض المار الذكر على الفلاسفة بأن المراد من الوجود المجمول حقيقة الله ما صدق عليه الوجود لا مفهوم الوجود . والظاهر أنه

يُبقى الوجود على معناه المعروف المصدري ويأخذ منه مصداقه . وجوابه ليس بشئ وإن اعتمد عليه قبله غيرُه من أنصار مذهب الفلاسفة كصاحب « الأسفار » لأن ماصدق عليه الوجود الذي هو على صيغة المصدر لا يكون إلا ما يوافق مفهومه المصدري في عدم الاستقلال والقيام بذاته ولا شك أن كل من يبحث فيها إذا كان الوجود موجودا أو قائما بذاته أو غير موجود وغير قائم ، فإنما يريد ماصدق عليه الوجود لا المفهوم الذي لا يكون إلا موضوعا للقضايا الطبيعية الخارجة عن مباحث العلوم .

وربما أجابوا عن الاعتراض المذكور بأن الوجود المحمول حقيقة الله تعالى وإن كان عبارة عما صدق عليه مفهوم لفظ الوجود الذي هو مفهوم مصدري أعني الـكون إلا أن هذا كون خاص قائم بذاته لا يقاس على أكون المكثفات غير القائمة بذاتها كما قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد : « لم لا يجوز أن يكون أحد معروضات مفهوم الوجود المشكك وجودا قيوما أي قائما بنفسه مقبلا لغيره لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات » وليس مراده من اعتبار الوجود الذي هو حقيقة الله تعالى أحد معروضات مفهوم الوجود اعتبار حقيقته تعالى ذاتا هي معروض الوجود لا الوجود نفسه تأويلا للوجود بما قام به الوجود ، لأن هذا يرجع إلى جمل حقيقة الله موجودا لا وجودا وهو خلاف مرضاة الفلاسفة الوجوديين وأنصارهم وهم إنما يسمون لجمل الوجود نفسه موجودا في حق الله بحجة أنه وجود خاص يخالف لسائر الموجودات وكون خاص يخالف لسائر الأـكون وهذا الوجود الخاص معروض لمفهوم الوجود المطلق وهو عرض عام له .. قالوا إن الوجود المطلق مقول على الموجودات الخاصة بالتشكيك لأنه في الملة أقدم منه في العلول وفي الجواهر أولى منه في المرض وفي المرض القار كالسواد أشد منه في غير القار كالحركة بل هو في الواجب أقدم وأولى وأشد منه في الممكن فالموجودات الخاصة حقائق مختلفة يشتمل عليها الوجود اشتمال المرض العام على الحقائق المختلفة كالماشي بالنسبة إلى أفراد الماشي لا اشتمال النوع على

ماتحته من الحقائق المتفقة . فلا يكون الوجود المطلق ذاتيا لما تحته من الوجودات الخاصة ولا يلزم تركيب الواجب التي هو واحد من تلك الوجودات كذا في شرح المقاصد .

وأنا أقول كون الوجود المطلق خارجا عن حقائق الوجودات مما يقضى منه العجب إذ التشكيك في الوجود إن سلّمت دلالاته على اشتماله على حقائق مختلفة من الوجودات فلا تسلم دلالاته على كون الوجود المطلق خارجا عنها غير ذاتي لها فإن لم يكن نوعا لما تحته من الوجودات فليكن جنسا كالحيوان فإنه كلّي مشكك يدخل فيه القيل مع النمل والإنسان مع الحمار ومع هذا فهو ذاتي لكل منها غير خارج عن أضمتها أو أقواها أو أشرفها أو أخسها . وتمثيلهم بالماشي الخارج عن أفراده غير مستقيم فإن أفرادها إن لوحظت بزيد وعمره وهذا الفرس وذاك الديك وتلك الحية فكون الماشي خارجا عنها مسلمٌ أما إذا لوحظت بهذا الماشي وذاك الماشي وذلك الماشي وتلك الماشية أعني المشاة الخاصة التي يمشي بعضها على بطنه وبعضها على رجلين وبعضها على أربع فلا بد أن يكون الماشي المطلق ذاتيا لكل منها غير خارج عن حقيقته بل الأوفق للممثل تمثيله بالمشي المطلق بالنسبة إلى المشيات الخاصة المختلفة الذي لا شك في أنه ذاتي لها لاعرض عام خارج ، ومثله الوجود المطلق بالنسبة إلى الوجودات الخاصة والحركة المطلقة بالنسبة إلى الحركات الخاصة المختلفة في السرعة والبطء والقوة والضعف والاستقامة والاستدارة كحركة الطائرة والسيارة والفرس والجاموس والنباب والقطار والرحى والأرض ومع هذا فكل من تلك الحركات يلزم أن تكون داخلية تحت الحركة المطلقة التي هي كلية مشككة والحركة المطلقة رغم ما فيها من التشكيك أحق ما يكون ذاتيا لتلك الحركات فهي جنس داخل لا عرض عام خارج وماذا يكون ذاتيا للحركات الخاصة إن لم تكن الحركة المطلقة ؟ إذ لا شيء أقرب إلى الحركة من الحركة وكذا الوجود بالنسبة إلى الوجود . فادعاء كون الوجود المطلق عرضا عاما للوجودات الخاصة خارجا عن حقائقها

مما يستبمده العقول وإن ارتضاء فريق من العلماء الفحول مثل العلامة التفتازانى وغيره اتباعا للمحقق الطوسى . فاذن يكون الوجود الخاص الذى يزعمونه حقيقة الله داخلا تحت جنس الوجود ويلزم التركيب الذى لا يميزونه فى حقيقة الله إذ لا وجه لشذوذ واحد من الوجودات فيخرج عن جنس الوجود المطلق ، اللهم إلا أن يكون الوجود مشتركا لفظيا أطلق على أمور متباينة لا تجمعها جامعة معنوية . وعند ذلك لا يكون الوجود المطلق عرضا عاما أيضا للوجودات كما لا يكون جنسا لانقضاء المصوم المعنوى عنه بالمره . ولهذا اتفق الفلاسفة مع المتكلمين فى التنصيص على أن الوجود مشترك معنوى لا لفظى .

وأما ادعاء كون الوجود الخاص الذى جعلوه حقيقة الله قيوما أى قائما بنفسه مقبلا لغيره موجودا واجب الوجود مخالفاً فى كل ذلك للوجودات الخاصة الأخرى ، فلا وجه له أصلا وما ذكره العلامة التفتازانى فى توجيهه من أن هذا وجود خاص وكون خاص يخالف لسائر الوجودات والأركان الخاصة ، لا يكفل له هذه الامتيازات مادام مندرجا البتة تحت الوجود المطلق الذى يأبى بمعناه المصدري وبما صدق عليه هذا المعنى تلك الزايات . ومهما كان هذا الوجود وهذا الكون مخالفاً لغيره من الوجودات والأركان فلا تبلغ مخالفته مخالفة الوجود المطلق لأن ما ياباه المطلق العام ياباه الخاص أيضا ولا يجوز فيه ما لا يجوز فى العام وإن كان الخاص قد يوجد فيه ما لا يوجد فى العام بشرط أن لا يكون العام مانعاً بطبعه عن وجود ذلك الزائد الموجود فى الخاص . فإذا لم يكن الوجود مطلقا موجودا قائما بنفسه ولم يتصور له ذلك بمقتضى صيغته المصدرية وما صدقت عليه هذه الصيغة فلا يكون أى وجود موجودا قائما بنفسه وإن كان فلا يكون وجودا بل موجودا ، ولا كونا بل كائنا ولهذا تعجب الإمام الرازى بمحوه من أن المرض الذى بلغ من الضعف إلى حيث لا يستقل بالفهمية لكونه أمرا

إضافيا وهو الكون في الأعيان ، كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلة بنفسها غنية عن السبب مبدأ لاستقلال كل مستقل ؟

أما قول العلامة عن تعجب الإمام هذا : « إنه أولى بالتمجيد كيف صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الإمام » فإني أردت عليه على الرغم من أني معترف ملء فمي بالعجز عن مبالغة العلامة التفاضل ومداياته في المنزلة العلمية ، وليس بشيء ما ادعاء من أن الإمام لم يفرق بين مفهوم الوجود وبين معروض هذا المفهوم إذ لا شك أن مراد العلامة من معروض مفهوم الوجود ليس معروض الوجود الذي قال عنه الإمام إنه عرض غير مستقل بالمفهومية ولو كان مراده ذلك كان معروض هذا العرض أي الوجود هو الوجود الذي لا كلام في استقلاله بالمفهومية وإنما الكلام في الوجود لا في الموجود. فراد العلامة إذن من معروض مفهوم الوجود ما صدق عليه مفهوم الوجود وما صدق عليه مفهوم الوجود لا يخرج من أن يكون وجودا أي عرضا غير مستقل بالمفهومية ، بل العرض الذي هو صفة الوجود عبارة عما صدق عليه الوجود والمفهوم أدون من العرض وأبعد من أن يكون مستقلا بالمفهومية . وأجلى دليل على أن تفسير الوجود بما صدق عليه الوجود لا يكفي في جملة موجودا قائما بنفسه مقبلا لغيره وجود هذا الماصدق في وجودات المكفآت أيضا مع عدم كون شيء من تلك الوجودات وما صدقت عليه قائما ولا قيوما . ولعل العلامة الذي عاب الإمام بأنه التمس عليه مفهوم الوجود مع معروض هذا المفهوم التمس عليه معروض مفهوم الوجود الذي هو ماصدق عليه الوجود بمعروض هذا الماصدق الذي هو الذات المتصفة بالوجود . وإني متمجب مثل الإمام وآسف زيادة عليه من كوني أرى أجلة علماء المتكلمين المتأخرين قد سحروا عقولهم بمذهب الفلاسفة القائل بأن حقيقة الله الوجود المجرد عن الماهية^(١) فذاستوا في سبيل

[١] أما ما رأيتاه في حواشي المرجاني على شرح الجلال الدواني من إطالة الكلام للحط من سمعة الإمام بمناسبة هذه المسألة وقد انحاز المؤلف إلى الفلاسفة تقليداً للمحققين مثل التفتازاني والدواني وغيرهما ، فجاوزه من القلبد للحد الذي وقف عنده المحققون من الأدب .

تأييد هذا المذهب كل قواعد العقل والمنطق^(١) وحسبوا أن وجود الله المجرد عن الماهية يمكنه أن يخرج على نظام الوجود فيجوز له ما لا يجوز لمطلقه .

ونحن لانسلم أولا بوجود الوجود المجرد عن الماهية في الخارج فضلا عن أن يكون ذلك الوجود المجرد عن الماهية حقيقة الله فكأن وجود الله المجرد عن الله هو الله !! والله يلزم أن يكون موجودا لاوجودا إذ الوجود ليس بوجود وإذا وجد فلا يوجد إلا مضافا إلى شئ^{*} وقائما به وذلك الشئ هو الماهية فتكون الماهية المتصفة به موجودة ويكون الوجود قائما بها . فهذا طريق وجود الوجود والوجود المجرد عن الماهية لا يوجد أصلا لا قائما بنفسه ولا قائما بغيره . فإذا قال أنصار مذهب الفلاسفة إن الوجود الذي هو حقيقة الله وجود خاص يختلف الحقيقة عن حقائق الوجودات الخاصة الأخرى قائم بذاته قيوم لغيره ينخدع السامع الساذج بهذا القول ويخضع لمظنة خصوصية هذا الوجود فيتصور له ما لا يتصور لغيره مع أن هذا الوجود أيضا فرد من أفراد الوجود المطلق كسائر الوجودات الخاصة لا امتياز له عليها من خصوصية كونه حقيقة الله لأن كونه حقيقة الله لم يثبت بعد وهو أول المسألة المنازع فيها بيننا وبين خصومنا فهم يريدون أن يحملوا فردا من أفراد الوجودات الخاصة حقيقة الله ونحن نمنعهم من ذلك، فليس لهم في أثناء هذا النزاع أن يدعوا للوجود الذي لم يثبت بعد كونه حقيقة الله

[١] حتى قال الكلبي كبير علماء الترك المحققين في الفروع الأخيرة في حواشيه على شرح القائد المضية ص ١٩٩ : « لا حصة للواجب [على الرغم من كون حقيقته الوجود] من الوجود بمعنى الكون في الأعيان » وكفى هذا القول دليلا على مبلغ أنصار مذهب الفلاسفة من سفه التفكير وعسفه في هذا المقام وقد كان الوجود في مبدأ هذه المسألة المستفحلة وهو تفسير وجوب وجود الله ، على معناه المعروف أعني الكون في الأعيان فتولدت منه دعوى أن حقيقة الله الوجود ثم أسرف في ألف والدوران لتمشية تلك الدعوى حتى انتهى الأمر إلى أن لم يبق للوجود المجهول حقيقة الله حصة من الوجود بمعنى الكون في الأعيان فياله من ابتعاد آخر المسألة عن أولها .

امتياز الكائن حقيقة الله وإلا كان صنيعهم هذا مصادرة على المطلوب التي هي أكبر مغالطة يلجأ إليها أحد الخصمين عند المناظرة . وأصل المسألة أن موقفهم ليس موقف من علم حقيقة الله فاختار لها اسما هو الوجود الخاص فلو كان الأمر كذلك لامتاز هذا الاسم بفضل مسماه على غيره من الوجودات الخاصة ، وإنما هم عالمون بمعنى الوجود ممكنين به فتوهمين أنه جدير بأن يكون حقيقة الله ونحن لانسلم بهذه الجدارة وننبههم على نقص ظاهر فيه وهو عدم كون الوجود الذي هو بمعنى الكون في الأعيان موجودا مستقلا قائما بذاته فضلا عن أن يكون حقيقة الله الحى القيوم . فإن كان للوجود الخاص الذى يريدون أن يحملوه حقيقة الله ميزة وخصوصية من نفسه تجعلانه موجودا قائما بذاته قيوما لغيره فليحدثونا عن ذلك فواجب المثبتين لجدارة الوجود بأن يكون حقيقة الله الكاشف عن سر كونه واجب الوجود، إثبات كون الله موجودا واجب الوجود قائما بذاته قيوما لغيره ، بفضل كون حقيقته الوجود لا إثبات كون الوجود موجودا واجب الوجود قائما بذاته قيوما لغيره بفضل كونه حقيقة الله الحى القيوم .

وليس لهم أن يستفيدوا أيضا في تمشية فرضيتهم من ادعاء كون هذا الوجود الخاص وجودا واجبا يمتاز بالطبع على الوجودات المكفنة لأن هذا أيضا لم يثبت بعد ولا يثبت إلا بعد تقرير كون حقيقة الله الوجود . فلم يبق لهم من خصوصية هذا الوجود التى يمكنهم أن يحدّثوا عنها إلا كونه مجردا عن الماهية أو بالأصح إلا كونه مفروضا كذلك إذ لا يمكن عندنا أن يوجد فى الخارج وجود مجرد عن الماهية ولو وجد على طريق فرض الحال فالوجود الذى هو غير مستقل بالمفهومية وغير موجود فى الخارج من حيث انه وجود لكونه من المقولات الثانية ، لا يزيده قيد التجرد عن الماهية شيئا يجعله موجودا مستقلا بالمفهومية على خلاف سائر الوجودات الخاصة ، بل الوجود المجرد الذى هو كون بلا كائن أولى بعدم الوجودية وعدم الاستقلال من الوجود المقترن بالماهية التى ربما يستفيد الوجود من مقارنتها فيصير موجودا بعد أن

كان وجودا غير موجود . أما عدم استقلال الوجود بالمفهومية وعدم وجوده في الخارج فمتترف به عند أنصار مذهب الفلاسفة ، فقد صرح صاحب المواقف في بحث الأحوال العامة بأن الوجود يتصف عند الحكماء بالعدم وأنه من المقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج . ونقل الفاضل السيلاكو في حواشيه على شرح المواقف في المقصد السادس من بحث الماهية نقلا عن صاحب التجريد أن الوجود من المقولات الثانية وقال الفاضل الكليني في حواشيه على شرح العقائد المضدية ص ١٩٦ فيما علقه على قول الجلال النواني عند تفسير وجوب وجود الله على رأى الفلاسفة القائل بكون وجوده عين ذاته : « في هذا التحرير إشارة إلى دفع ما يتوهم من أن الوجود معنى قائم بالغير فكيف يكون عين الذات القائم بنفسه وحاصل الدفع أنه ليس كل فرد من أفراد الوجود قائما بالغير بل له فرد خاص قائم بذاته وإن كان سائر أفراد قائمة بالغير »^(١) وهذا التفريق بين ذاك الفرد الخاص وبين سائر أفراد الوجودات الخاصة تحكم محض كما عرفت تفصيله .

ومثله قول ذلك الفاضل ص ١٩٩ : « إن في بيان استناد وجود الممكنات إلى ذلك الوجود الخاص المتخصص بالتجرد عن الإضافة تصريح بما أنه مبدأ المكثات فيكون ذلك الفرد وجودا وموجودا خارجيا ضرورة فلا يتوهم أن مجرد كونه وجودا لا يقتضى

[١] وهذا التصريح من الفاضل الكليني يسقط جواب صاحب « الأسفار » على الاعتراض بأن الوجود معنى مصدرى غير موجود في الخارج ، بأن ما لا يوجد في الخارج مفهوم الوجود لأفراده وسنقل جوابه مع الرد عليه ؛ بل يسقط أيضا جواب الفاضل الكليني نفسه عن الاعتراض المذكور بأن المراد ما صدق عليه الوجود لا مفهومه ، لأن أفراد الوجود وما صدق عليه الوجود بمعنى واحد . ثم لا شك في أنه إذا قيل بكون الوجود معنى قائما بالغير وأقره الفاضل المحيى ولو في وجود الممكنات ، فهل يكون المراد من هذا المعنى القائم بالممكنات مفهوم الوجود أو نفس الوجود المعبر عنه بما صدق عليه ؟ وقد سبق منا نقل جواب الفاضل الكليني .

كونه موجودا في الخارج فإن وجود الممكنات أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج في التحقيق مع كون كل منها وجودا خاصا « فإنه إذا كان ما نعرفه نحن عن الوجودات أنها غير قائمة بذاتها بل غير موجودة في الخارج في التحقيق على خلاف ما نعرفه نحن عن الله تعالى أنه موجود قائم بذاته مبدءا للممكنات ، فلا يدلنا ذلك على أن حقيقة الله الذي لا تعلم حقيقته وجود خاص موجود في الخارج قائم بذاته مخالفا لسائر الوجودات الخاصة ، بل يدل على أن حقيقته تعالى غير المعلومة يلزم أن تكون غير الوجود ، وقد سبق منا أنه لا تجوز الاستمانة بأدلة إثبات الواجب عند تفسير وجوب وجود الله بتعيين الوجود ماهية له ، وهنا نقول تأكيذا وتفصيلا لما أشرنا إليه قبيل هذا الكلام لخطورة هذه النقطة من هذه المسألة التي ضل فيها كثير من العقول الكبيرة :

لا بد أن يكون المدعون للوجود الخاص الذي جعلوه حقيقة الله امتياز الوجودية في الخارج والقيام بذاته من بين سائر الوجودات الخاصة - بعد سقوط احتمالات الامتياز من نواح أخرى... لا بد أن يكونوا معولين في دعوى الخصوصية الممتازة على اختصاص ذلك الوجود بالله تعالى ونحن نراهم جد مخطئين في هذا التدويل لأن الذي راق الفلاسفة وأنصارهم من الوجود حتى جعلوه حقيقة الله ما رأوا فيه من أنه أقوى كفيل له بوجوب الوجود من حيث أنه إذا كانت حقيقة الله الوجود يمتنع انفكاك الوجود منه امتناع انفكاك الشيء من نفسه وحقيقته . لكن هؤلاء الفارضين الله عبارة عن الوجود قد فاتهم أن فرضيتهم هذه توجب أن يكون الله وجودا ولا توجب أن يكون موجودا والحال أن وجوب الوجود المطلوب ثبوته لله وجوب كونه موجودا لا وجوب كونه وجودا والوجود ليس من الموجودات بله أن يكون موجودا واجب الوجوب . فإذا قالوا إن هذا الوجود لكونه حقيقة الله تعالى لا يقاس على سائر الوجودات فهو وجود موجود واجب الوجود كان هذا القول منهم مضادة على المطلوب لأنهم كانوا

توسلوا إلى إيضاح أن الله تعالى موجود واجب الوجود بفرض أن حقيقته الوجود
قائلاً على هذا أن يكون ما يكفل له الوجودية ووجوبها محض كون الوجود حقيقته
من غير حاجة إلى شيء آخر ومعناه أن الله تعالى يأخذ هذا الامتياز الأكبر أعني كونه
موجوداً واجب الوجود من كون الوجود حقيقة الله فيما فرضوه لا أن الوجود الذي
فرضوه أنه حقيقة الله يأخذ امتياز أنه موجود وأنه واجب الوجود من كونه حقيقة الله.
والفرق بين هذين الأمرين مهم جداً إلى حد أن روح الخطأ في مذهب الفلاسفة القائل
بأن ذات الله الوجود ولا ذات له غيره يرتكز في عدم الدقة إلى هذا الفرق المهم فهل
إن الله تعالى موجود واجب الوجود لكونه وجوداً أم إن الوجود الخاص المعمول
حقيقة الله موجود واجب الوجود لكونه حقيقة الله ؟ فالأول قول الفلاسفة في أول
المسألة وهي تفسير وجوب وجود الله والثاني قولهم أخيراً في ادعاء أن الوجود الذي
فرض كونه حقيقة الله ممتاز بين الوجودات بكونه موجوداً واجب الوجود، وجمع القول
الثاني إلى الأول هو المصادرة والدور كما أن الاكتفاء بالأول هو القول بكون الوجود
مطلقاً واجب الوجود وهو مذهب وحدة الوجود . فإن كانت الفلاسفة الوجودية
وأنصارهم الذين عبر عنهم الجلال الدواني « بطائفة من محقق المتكلمين » لا يسرهم
نقض مذهبهم بالدور والمصادرة فلا بد أن يكونوا مضطرين إلى القول بوجوب الوجود
مطلقاً ويطرحوا حديث الوجود الخاص من البين ، ولهذا قلنا من قبل إن مذهب
الفلاسفة الوجودية إذا خلى وطبعه ينجس إلى مذهب الصوفية الوجودية القائلة بأن الله
هو الوجود المطلق المنبسط على جميع الموجودات لأن الوجود إن كان واجب الوجود
كان منشأ ذلك أنه وجود وأنه يستحيل انفكاك الشيء من نفسه كما عللت الفلاسفة
أنفسهم فيكون الوجود أينما كان واجب الوجود ، وإن لم يكن الوجود واجب الوجود
فلا يكون الوجود المجرد عن الماهية ولا الوجود الخاص واجب الوجود ، إذ لا معنى

لكون منشأ وجوب الوجود تجرّده عن ماهية يضاف إليها لأن التجرد لا يجعل غير الواجب واجبا ولا غير المستقل مستقلا ولا غير الموجود موجودا . أما كون منشأ وجوب الوجود وجودا خاصا فإن كان المراد أى وجود خاص كان فهو يقضى إلى تعدد الواجب بعدد الوجودات الخاصة للأشياء كما كان في مذهب وحدة الوجود أو بالأصح كما لزم ذلك المذهب ، وإن كان المراد الوجود الخاص الكائن حقيقة الله فرجعه إلى التحكم المحض أو إلى الدور والمصادرة في تصوير المسألة .

هذا تلخيص اعتراضى الذى يتضمن اعتراضات على مذهب الفلاسفة . وقد اعترض عليه أيضا بأن الوجود معلوم بديهى المفهوم فكيف يجوز أن يكون حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته بالاتفاق . قال المحقق الدوائى في شرحه للعقائد المضنية عند قول المصنف « أجمع السلف وأئمة المسلمين وأهل السنة والجماعة على أن النظر في معرفة الله واجب » : « المراد بمعرفته التصديق بوجوده ووجوبه وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية . وأما معرفة الله تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين . ومنهم من قال بامتناعها كحجة الإسلام وإمام الحرمين والصوفية والفلاسفة » فكيف يحكم الفلاسفة من بين هؤلاء الفائلين باستحالة اكتناهاه تعالى ، بأن الله هو الوجود المجرد عن الماهية ؟ وكيف يحكم الصوفية بأنه الوجود المطلق ؟ وما أصدق قول من قال :

تبارك الله وارت غيبه حجب فليس يعرف غير الله ما الله ؟

وقد أجاب العلامة التفتازانى عن هذا الاعتراض من جانب الفلاسفة بأن المعلوم هو الوجود المطلق لا الوجود الخاص . وأنا أقول إن كانوا يعلمون كنه الوجود فلا يجوز كونه حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته وإن كانوا لا يعلمونه فكيف يجترئون على أن يحملوا حقيقة الله ما لا يعلمونه فهذا تريد لا يعزب عنه الوجود المطلق ولا الوجود

الخاص، وزيادة على هذا فالوجود الخاص الذى لا يعلمون حقيقةه يلزم أن لا يكون معلوما لهم أنه حقيقة الله بل ولا أنه يصح إطلاق اسم الوجود عليه . هذا ، مع أنى أعلم أنهم يعلمون معنى الوجود وقد راقهم ما يعلمون من معناه حتى جعلوه حقيقة الله وهو الكون فى الأعيان وحتى فضلوه على الموجود الكائن لكونه يقبل العدم ولا يقبل الوجود وحتى أنهم علموا كونه معنى مصدريا غير قائم بذاته ولا موجودا فى الخارج فاستعانوا باختصاصه بالله ليكملوه موجودا قائما بذاته مقترفين فى هذه الاستعانة أيضا خطأ كبيرا آخر . ومن هذا يعلم أيضا أن ما يدعون فى غرضون كلماتهم المضطربة من أن الوجود الذى جعلوه حقيقة الله غير الوجود بمعنى الكون فى الأعيان الذى هو المعلوم الوحيد والرائق الوحيد والمعنى الحقيقى الوحيد للوجود ، غير مسموع .

وهذا الاعتراض عام الورود على مذهبي الفلاسفة والصوفية معا فى حين أن الاعتراض الأول الكبير الذى خصنى ربى بإلهامه وأنا أجله عن أن تكون حقيقة الوجود وإنما الوجود خزينة جوده كما أن العدم منبع تلك الخزينة ، مصوب على الفلاسفة وأنصارهم من المتكلمين . وليس للصوفية إزاء الاعتراض الثانى أن يتعملوا بمحدث الوجود الخاص الذى تملل به أنصار مذهب الفلاسفة والذى جعله العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد جوابا عن كل اعتراض ورد على هذا المذهب ، وقد عرفت مبلغ قيمته . وكون الراد من الوجود المجمول حقيقة الله تعالى هو الوجود المعروف المعنى أظهر فى مذهب الصوفية منه فى مذهب الفلاسفة وإلا ففى أين كانت الصوفية يعلمون أن الوجود الذى يوجد فى كل موجود هو الله مع أن الوجود الذى يعلمون وجوده فى كل موجود هو الوجود الذى يعرفه كل أحد وهو الوجود بمعنى الكون فى الأعيان . ومع هذا فالمعروف أن الوجود المجمول حقيقة الله فى مذهبي الفلاسفة والصوفية الوجودية لا اختلاف فيه بين الفريقين إلا بأن يكون وجودا مطلقا عند الصوفية أو وجودا خاصا مقيدا بالتجرد عن

الماهية عند الفلاسفة ، لا بأن يكون وجودا مطلقا معلوم الحقيقة أو وجودا خاصا غير معلوم الحقيقة .

وهناك دعوى باطلة شائعة بين الصوفية الوجودية وأنصار الفلاسفة وهي أن الوجود موجود بنفسه والوجود موجود بالوجود وبطلانها بالنسبة إلى مذهب الفلاسفة أوضح منه بالنسبة إلى مذهب الصوفية لأن اشتراك الفلاسفة في تلك الدعوى يناق تخصيصهم الوجودية في الخارج والقيام بالذات للوجود الخاص الذي جملوه حقيقة الله وينقض أساس كل ميزة بنيت على خصوصية هذا الوجود عند دفع الاعتراضات الواردة عليهم كما ترى ذلك جليا في كلام العلامة التفتازاني . واشتراكهم في هذه الدعوى يدل على أن مزية الوجود في الخارج والقيام بالذات ما أنت ذلك الوجود الخاص من خصوصيته بل من كونه وجودا . وقد قال أنصار الصوفية الوجودية الذين هم أحق بأن يكونوا أصحاب تلك الدعوى إن الوجود ليس ممثلا للتصف بالوجود على أن يكون الوجود صفة للموجود بل الأمر بالعكس أعني أن الوجود صفة للوجود الذي هو الذات القائمة بنفسها كما في رسالة « الوحدة الوجودية » لبهاء الدين العاملي . وأنت ترى كيف أنهم شوشوا الحقائق المعروفة على العقول ؟ فهل ترى أن الفلاسفة ولاسيما أنصار مذهبهم يشتركون مع الصوفية في تشويش هذه الحقائق أيضا ؟ مع أن القول بكون الوجود موجودا بنفسه والوجود موجود بالوجود يستتبع القول بأن الوجود أصل والموجود تابع له في الوجودية كالصفة التابعة لموصوفها ، بل القول بأن الوجود موجود بذاته والوجود موجود بالوجود هو تأليه الوجود مطلقا بجمله واجب الوجود طبقا لقول الصوفية الوجوديين فكيف إذن يقول به الفلاسفة الذين حصروا الألوهية في الوجود الخاص ؟ وكيف يقول به العلامة التفتازاني الذي أقام في شرح المقاصد حربا شمواء على مذهب وحدة الوجود الصوفي ؟ ولا يمكنهم أن يمتدروا بأن الوجود الذي

هو موجود بذاته والموجود موجود به هو ذلك الوجود الخاص لأن كون الوجود - أى موجود كان - موجودا بالوجود الخاص الذى هو الله على معنى أن الوجود الذى فى الوجود وجوده لا وجود الوجود نفسه ، هو أيضاً مذهب وحدة الوجود بعينه الذى يفر منه الفلاسفة وأنصارهم لاسيما العلامة التفتازانى بكل ما لديهم ولديه من قوة وحيلة . ويؤيد ما قلنا تمثيلهم الآتى بالضوء والمضى ' لأن القول بكون الضوء يضى ' بذاته والمضى ' يضى ' بالضوء معناه أن الإضاءة التى فى المضى ' هى للضوء لا للمضى ' .

وكل ما بعثهم على دعوى أن الوجود موجود بذاته والوجود موجود بالوجود هو السعى لإقناع الناس بأن الوجود أحق باسم الوجود من الوجود فاختلفوا له حجة هى أن الوجود موجود بنفسه والوجود موجود بالوجود ثم اختلفوا له مثالا فقالوا كما أن المضى ' كالشمس مضى ' بالضوء والضوء مضى ' بنفسه . وأنا أذكر لهم أمثلة على غرار مثالهم إن أعجبهم وهى أن الضاحك ضاحك بالضحك والضحك ضاحك بنفسه والماشى ماش بالمشى والمشى ماش بنفسه والمقتول مقتول بالقتل والقتل مقتول بنفسه !! والصواب أن الوجود وجود لا موجود والضوء ضوء لا مضى ' وإن غلط فيه كثير من أفاضل العلماء المحققين كالتفتازانى والسيلكوتى وغيرهما كما أن الضحك ضحك لا ضاحك والمشى مشى لا ماش والقتل قتل لا مقتول ولا قاتل^(١) وقد قال علماء الطبيعة « إن المضى ' على نوعين مضى ' بالذات ومضى ' بالواسطة فالمضى ' بالذات هو

[١] ومن هذا يظهر فساد ما قاله ابن رشد فيما كتبه ردأ على « تهافت الفلاسفة » للامام الغزالي ص ٧٩ عند تأييده لقول الفلاسفة بأن صفات الله عين ذاته وتصحيح ما فرعوا عليه من حمل العلم مثلا على الله حمل مواطأة : « إن العالم إن كان عالما بعلمه فالذى يكون به العالم عالما أخرى أن يكون عالما وذلك لأن كل ما استفاد صفة من غيره فتلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد » لأنه يوجب أن يكون الضحك أخرى أن يكون ضاحكا من الضاحك والمشى أول من الماشى أن يكون ماشياً .

الذى يتولد فيه الضوء كالشمس والمصابيح والمضى بالواسطة هو الذى يأتيه من غيره ثم ينعكس عنه كالأرض والقمر وكل جسم مرئى بالانعكاس « وقالوا « إن الضوء نفسه لا يرى وإنما الذى يرى هو الأشياء التى تنعكس فلو لم يكن على سطح الأرض وفى الجو ما ينعكس ضوء الشمس لما كان هناك نهار ولو تصور الإنسان أنه صمد بالنهار حتى خرج عن جو الأرض وفارق غلافه الهوائى لوجد نفسه فى ظلام حال كأمامه جسم منير هو الأرض والظلمة الحالكة خارج هذا الجو رغم الضوء الذى يخترق الفضاء لازمة لحفاء الضوء فى ذاته وإذا تذكرنا أن الضوء هو اهتزازات أثرية وأن الأثير نفسه لا يرى زال عنا العجب الذى يعترينا عن سماعنا بحفاء الضوء » .

ومن هذا البيان يعلم أن الذين يزعمون كون الضوء مضيئاً لا يعلمون خفاءه فى ذاته إلى حد أنه لا يرى وليس المضى إلا حامل الضوء أوعا كسه وهما مرئيان بل المرئيان الوحيدان . فلو كان الضوء مضيئاً بنفسه والوجود موجوداً بنفسه لما احتاج الضوء إلى محل يحمله أو ينعكسه ولكان الوجود واجب الوجود على أن لا يختص هذا الشرف بالوجود الخاص الذى هو الله عند الفلاسفة بل يعم كل وجود كما هو مذهب الصوفية الوجودية الذى لا يتفق مع مذهب العقل .

وكما لا صحة لكون الوجود موجوداً بنفسه لا صحة أيضاً لكون الوجود موجوداً بالوجود ، الذى هو الشطر الثانى من شطرى الدعوى الفارغة المذكورة التى يُعنى بها مدعوها من الصوفية والفلاسفة وأنصارهم ^(١) وربما يقولون فى التعبير عن تلك الدعوى إن الوجود يحتاج فى تحققه إلى الوجود ولا يحتاج الوجود فى تحققه إلى شئ كما ذكره

[١] ولذا قال بهمنيار تلميذ ابن سينا فى « التحصيل » إذا قلنا وجود كذا فإنما نعنى به موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشئ فى الأعيان لكان يحتاج إلى وجود آخر فيتسلسل وإن كان صاحب « الأسفار » تكلم لتأويل هذا الكلام .

العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد وارتضاء مع أن الوجود هو التحقق نفسه^(١) فيكون معنى قولهم إن الوجود موجود بالوجود أنه متحقق بالتحقق أو أن تحققه يحتاج إلى تحققه .

اعلم أنى لم أرفيا رأيت من كلمات الصوفية الوجودية بيانا كاشفا عن حقيقة مذهبهم مثل ما رأيت فى « الدرة الفاخرة » للعالم الكبير والأديب المشهور عبد الرحمن الجامى ورسالة « الوحدة الوجودية » لبهاء الدين العاملى وأظنه العالم الأديب المعروف صاحب « الكشكول » و « الخلاة » وما رأيت مثلهما - وهما يميزان أدلة مذهب الصوفية الوجودية بأدلة مذهب الفلاسفة - محاميا حاذقا يحامى عن المذهب الوجودى الجاهلى فى أسلوب علمى ، حتى الصدر الشيرازى صاحب « الأسفار » فى اطنايه وتبججه وإعجابه بنفسه لا يمدلها فى الحماة . وإنما عبرت عن مذهبهم بالمذهب الجاهلى لأن هذا المذهب الذى لا أشك فى بطلانه - ولا يشك مى الذين أسس هذا المذهب على مذهبهم أعنى الفلاسفة وإن كان مذهبهم أيضا باطلا - والذى أربأ بالمسلمين وأحذرهم أن يمتقدوه حقا ويظنوه مذهب أولياء الله العارفين ، فهو إن لم يكن فتنة مدبرة من أعداء الإسلام أو شعوة مختلقة من أدعياء الولاية لجهالة فى غاية الجهالة والذين يتكلمون عن ذات الله فى هذا الصدد وبحسبونه هينا فأقل ما يقال فيهم أنهم ما قدروا الله حق قدره . وها أنا أنقل أقوى حجج كل من أتوبى المحامين عن المذهب المذكورين :

قال العاملى : « فصل فى تفصيل مذهبهم فى مسألة الوجود ، قالوا من المعلوم أن لاشئ أقرب إلى الوجود بل إلى كل شئ من نفسه فإن الحالة الحاصلة من مصاحبة الشئ ومجاورته أولى حصولا لذلك الشئ من نفسه فإن المفيد لا يفيد إلا ما فيه فلا شئ

[١] حتى إنهم أنفسهم كثيراً ما يقولون فى إقناع غيرهم بكون الوجود موجودا إنه نفس التحقق مع أن التحقق غير المتحقق كما أن الوجود غير الموجود .

أقرب وأولى للموجودية من الوجود كما لا شيء أقرب وأولى للمعدومية من العدم .
حقيقة الوجود المطلق مع إطلاقة وإحاطته بكل الموجودات موجود بالذات واجب
وجوده ممتنع عدمه ولا يمكن أن لا يكون موجودا كما لا يمكن أن لا يكون وجودا .

أقول ولذا ادعى الصوفية الاستغناء عن إثبات وجود الله بالدليل لعدم إمكان أن
يكون الوجود عندهم غير موجود ، وكانت هذه العقلية من أسباب انجذابهم مع الفلاسفة
الوجودية إلى « الوجود » لحد أن جعلوه حقيقة الله وإن افرق الفريقان بمد هذا
الاتفاق فتراجعت الفلاسفة إلى الوجود المجرد عن الماهية وأطلق الصوفية المنان .
وادعت الصوفية أيضا الاستغناء عن توحيد الله إذ لا موجود غير الوجود .

ثم أقول استدلالهم على أن الوجود موجود ولا يمكنه أن لا يكون موجودا ، بأن
الوجود أقرب شيء وأولاه بالموجودية بناء على أن الوجود هو الوجودية نفسها ولا
شيء أقرب وأولى بالشيء من نفسه ، مغالطة لا تفر من دقيق النظر إذ لا يفهم القرب
ولا الاتحاد بين الوجود والموجودية في إثبات المطلوب الذي هو كون الوجود موجودا
وعدم إمكان أن لا يكون موجودا ، وليس المطلوب إثبات كون الوجود موجودية بل
إثبات كونه موجودا ولو كان في استطاعتهم أن يثبتوا كون الوجود نفس الوجود
لنفهم ، فالمطلوب غير ثابت والثابت غير مطلوب . فقد تبين أن ما أتى به الحامي الفاضل
في إثبات كون الوجود موجودا خارجيا بل موجودا واجب الوجود أى موجودا لا
يمكن أن لا يكون موجودا ، مما يجذب السذج ولا يروج عند الناقد البصير وإن كان
المستدل ساقه كدليل ناصع لا يجاب عنه . فضلا عن هذا فدليلهم يرينا جليا أن
الوجود الذي يطلقونه على الله ويحملونه عين ذاته وحقيقته هو الوجود الذي يوجد في
كل موجود ويعرف الناس معناه بالبداهة أعنى به ضد العدم وأعنى به المعنى الاتراعى
القائم بالموجود ، غير القائم بذاته ، وقد سجدوا على معناه المصدري حيث جعلوه نفس
الوجودية .

وقال الفاضل الجامى : « لا شك أن مبدأ الوجودات موجود بعينه فلا يخلو إما أن يكون حقيقته الوجود أو غيره ولا جاز أن يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده إلى غير هو الوجود والاحتياج ينافي الوجوب فتعين أن يكون حقيقته الوجود^(١) فإن كان مطلقا ثبت المطلوب وإن كان متعينا يمتنع أن يكون التعين داخلا فيه وإلا لتركب الواجب فتعين أن يكون خارجا فالواجب محض هو الوجود والتعين صفة عارضة » .

ونحن نقول أولا هذا يشبه كل الشبه ما ذكره العلامة التفتازانى في شرح المقاصد دفاعا عن مذهب الفلاسفة : « وحين اعترض بأنه لم لا يجوز أن تكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الفنية عما سواها [وهو معنى حقيقة الله] أضرا غير الوجود ، أجابوا بأن المتحقق بنفسه النى عما سواه لا يجوز أن يكون غير الوجود لأن احتياج غير الوجود في التحقق إلى الوجود ضرورى » فأنت ترى كيف يتحدد مذهب الصوفية والفلاسفة في طريق الدفاع وكيف يقلد الصوفية الفلاسفة في أقوالهم واستدلالاتهم النظرية والناس يحسبون أنهم عندما يتكلمون في مسألة وحدة الوجود التى هى مسألة وراء طور العقل يتكلمون عن كشف وقداسة .

ثم نقول ردا لقوله « ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده إلى غير هو الوجود » : لا يحتاج أى شئ في وجوده إلى الوجود حتى يصح أن يقال لو كان الله غير الوجود لا يحتاج في وجوده إلى غير هو الوجود حتى يكون هذا الاحتياج ضروريا . بل الوجودات غير الله تحتاج في وجودها إلى الموجد ، أما الوجود فلا يحتاج إليه أى موجود ليكون موجودا وإلازم تقدمه بالوجود على وجوده ، لأن الوجود المفروض كونه محتاجا إليه هو وجوده لا وجود

[١] الحقيقة في كلا الموضعين وقعت في النسخة التى رأيناها غير مضافة إلى الضمير والظاهر أنه غلط مطبعي وصوابه ما ذكرنا .

موجود آخر والمحتاج إليه يلزم أن يتقدم على المحتاج ، فلو كان الوجود محتاجا إلى وجوده ليكون موجودا لزم تقدم وجوده عليه وكان وجوده بعد وجوده تحصيليا للحاصل^(١) .

ثم إن الوجود لا استقلال له بالوجود حتى يكون الوجود محتاجا إليه ولا يكون هو محتاجا إلى أى شئ . بل الوجود يحتاج إلى ذات الوجود ليقوم بها وهم يمسكون الأمر فيقولون بقيام الوجود بالوجود ويقولون بأن الوجود هو الوجود والموجود غير موجود . وإني أبين لهم منشأ الغلط في ظنهم الوجود موجودا إلى حد أنه يستحيل أن يكون معدوما^(٢) وإلى حد أنه الله سبحانه وتعالى من جراء استحالة كونه معدوما : فأقول مم علم وجود الوجود ؟ لاشك أنكم علمتموه من وجود الموجودات ولستم علمتم وجود الموجودات من وجود الوجود ، فلو فرضنا عدم وجود هذه الموجودات بأجمعها وفرضنا أيضا عدم وجود الله أو بالأصح عدم العلم بوجوده لعدم الدليل على وجوده وهو وجود الموجودات ، فمنذ ذلك لاشك أنه يذهب الوجود ويزول مع زوال

[١] فالوجود الممكن يحتاج إلى الموجد ليحمله متصفا بالوجود ولا يحتاج إلى الوجود ليحمله متعفا به ، إذ الجاعل أى العلة الفاعلية هو الموجد لا الوجود . نعم يصح أن يقال إن الموجد يحتاج إلى الوجود احتياج الموصوف إلى صفته من غير أن يكون هذا احتياجا له في ذاته وماهيته بل في تسميته موصوفا بتلك الصفة ويقوِّفه احتياج الصفة إلى موصوفها لتقوم به وكل من الموصوف وهو الماهية والصفة أى الوجود غير موجود قبل اقتران أحدهما بالآخر يجعل من الموجد ، وبعد الاقتران فالوصوف بالوجود موجود ووجوده غير موجود كما كان قبل الاقتران ثلا يلزم التسلسل في وجود الوجود . لا يقال كيف يكون المركب من المعدومين في ذاتهما وهما الماهية والوجود ، موجودا بعد اقتران أحدهما بالآخر ؟ لأننى أقول نحن لا ندرك كيف خلق الله الأشياء إلا قوله لها كونى فتكون ومذهبنا فيه الخلق من عدم لا تأليف موجود بموجود أو موجود بمعدوم مثل ضائى البشر .

[٢] وقد سبق أن الوجود من المعقولات الثانية التى لا يخاضها أمر فى الخارج أى من الأمور الاعتبارية .

الوجودات^(١) فلا يمكن الوجودى أن يقول بالنظر إلى تلك الحالة إن الوجود موجود ولا يمكن أن لا يكون موجودا . فالذى يفر الوجودى^٢ ويحمله على القول بوجود الوجود وامتناع عدمه حتى يتخذها إلها واجب الوجود هو وجود الموجودات لا وجود الوجود نفسه أما هو فمردوم لا يمكن أن يكون موجود إلا تبعا لوجود الموجودات وانتزاعه عنها بله أن يكون موجودا يمتنع أن يكون معدوما .

نعم ههنا نقطة فى غاية الدقة وهى أن الوجود الذى ليس بموجود فى الحادج منذ كان ، لا يكون عدما حتى ولو فرض انعدام الموجودا بأسرها إلا أن ذلك ليس لأن الوجود موجود يمتنع أن يكون معدوما بل لأنه مفهوم ذهنى وماهىة من اللاحيت لا يمكن سلبها عن نفسها وامتناع سلب الشئ عن نفسه أو بتعبير آخر امتناع انفكاك الشئ من نفسه حقيقة معترف بها عندنا وعند الوجوديين إلى حد إنه كان أول دافع لهم إلى الاغاليط والأضاليل التى اطلع عليها قارىء هذا الكتاب ، وهذا المبدأ أعنى مبدأ امتناع سلب الشئ عن نفسه مبدأ فى غاية الصحة ومن مبادئ العقل الأولية إلا أن الوجوديين غلطوا فى تصوير المسألة فحكموا بامتناع كون الوجود معدوما مع أن سلب الوجود عدم لامردوم وامتناع كونه معدوما غلط من امتناع كونه عدما كما أن ضرورة كون الوجود موجودا غلط من ضرورة كونه وجودا فالوجود ضرورى أن يكون وجودا كما أن الإنسان ضرورى أن يكون إنسانا . والفرس فرسا والحجر حجرا والأرض أرضا والسماء سماء والسم علم والجهل جهلا والظلام ظلاما والضوء ضوءا فكل شئ ضرورى أن يكون ذلك الشئ . ومستحيل أن لا يكون وإنما يلزم الدقة فى ضرورة ثبوت الشئ لنفسه وامتناع سلب الشئ عن نفسه ، إلى تثبيت نفس الشئ .

[١] ولذا قال « أميل سمه » كما فى مطالب ومذاهب ص ٣٠٢ : « إن عقولنا وإن أبى إنكار وجود الله بالنظر إلى وجود العالم لكنها لا تأبى إنكارها معا » .

من دون أدنى تغيير فيه كأن يقال مثلاً عن الوجود أنه موجود وعن الضوء أنه مضيء مع أن الوجود ليس نفس الوجود والمضيء ليس نفس الضوء . وليس معنى كون كل ماهية تلك الماهية بالضرورة أن الماهيات غير مجعولة والمجمول وجودها بل معناه أن كون الشيء ذلك الشيء مستند إلى مبدأ العينية الذي هو من المبادئ الأولى البديهية والذي استحالة التناقض راجعة أيضاً إلى ذلك المبدأ لتضمن كون الشيء ذلك الشيء عدم كونه غيره فكون الشيء ذلك الشيء ضرورى ومستثنى عن الجمل كتحصيل الحاصل ولا ينافيه كون الماهيات نفسها مجعولة لأن هذا جمل الماهية لأجل الماهية ماهية .

وترى الصدر الشيرازى فى « الأسفار » ملأ عشرات أو أكثر من الصفحات الكبرى فى بحث الوجود والماهية أنى فيها بما لا يسمى ولا يبنى غير زبد يذهب جفاء ولا ينفع الناس وغير ما يكرر فى أثنائها من تمدح وتبجح وقدح فى علماء أصول الدين ومذاهبهم فى شكل بذى يتم على معاداة غير الشيعة والفلاسفة من أهل السنة والمعتزلة . والرجل مصر على دعوى أن الوجود موجود بل هو الموجود الوحيد حتى إنه يزيد على مذهب أئمة الفلاسفة - فى حين أنهم لا يدعون بصراحة كون وجود الممكن موجوداً وإن كان اشتراكهم مع الصوفية فى القول بأن الموجود موجود بالوجود والوجود موجود بنفسه يقتضى ذلك أيضاً - فيدعى أن الوجودية منحصرة فى الوجود سواء كان وجود الواجب أو وجود الممكن ، والماهيات ماثمت رائحة الوجود ولا تشمها أبداً اللهم إلا أن تكون موجوديتها بموجودية الوجود لا بموجوديتها أنفسها وهى أى الماهيات غير مجعولة وليس من شأنها أن تتعلق بها الجمل وإنما المجمول الوجود بمعنى أنه أثر الفاعل بالذات وهو عنده يتقدم فى الخارج على الماهية وهى تتبعه عكس ما يزعمه الجمهور وإن كانت هى متقدمة عليه فى الذهن .

ثم إن الوجود الذى يلح الرجل فى دعوى كونه موجوداً غير الوجود بالمعنى

المصدرى الذى يمتزف بعدم موجوديته ويمبر عن الوجود الأول بالوجود الحقيقى وعن الثانى بالوجود الانتزاعى ولا يمتزف باندراج الحقيقى تحت الانتزاعى لا على أنه ذاتى للحقيقى ولا على أنه عرضى، مخالفًا فى ذلك لأنصار الفلاسفة الذين يقولون بكون الوجود بمعنى الكون المطلق فى الأعيان عرضا عاما للوجود الخاص الذى هو عين ذات الله .

ومما يفترق به صاحب « الأسفار » عن الفلاسفة مع كونه لا يتخذ مذهبا لنفسه غير مذهبهم ، أن وجود الممكنات أيضا عين ذواتها، وليس معناه أنه يختار مذهب الشيخ أبى الحسن الأشعرى، حاشا الصدر الشيرازى أن يُدخل نفسه فى عداد الأشاعرة علماء أهل السنة الذين لا يخاصم طائفة مخاصمته إياهم، وإنما معناه أن الوجود فى الخارج والمجهول بالذات هو وجود الممكن ولا وجود للماهية غير اتحادها مع هذا الوجود الوجود المجهول.. فعلى لاتزال معدومة حتى بعد أن جُمِل وجودها فصار موجودا، ولا مانع من أن يتحد الوجود الموجود مع الماهية الممدومة بل يلزم كون أحد طرفى المتحد ممدوما ولا يجوز اتحاد موجود بموجود كما بينه فى كتابه .

وأنا أقول مسألة الوجود موحِد إن كان ارتطام فيها الفلاسفة والصوفية الوجوديتان وأنصار كل من الطائفتين فصاحب الأسفار الذى هو نصيرهما ممّا وآخِطهم فوحلهم حتى وقع فيها إلى محل الفرق من جسمه وعقله ، وقد وقعتُ فى لجب من المَجِب لما تعقبتهم فى دعوى أن الوجود موجود بل لا أحق منه بالوجودية ، تلك الدعوى الطويلة العريضة . ولم يشذ أحد من الفلاسفة والصوفية الوجودية إلا الشهاب السهروردى شيخ الفلسفة الإشرافية وصاحب « التلويحات » و « الملاحات » و « المشارعات » شذ عنهم فلم يقبل رحمه الله كون الوجود موجودا .

ومدعو موجودية الوجود لا يرضون مع ادعائهم هذا أن يكون للوجود وجود

فيتسلسل الوجودات، فيقولون لا وجود للوجود لأنه موجود بنفسه لا بالوجود والذي له وجود هو الوجود لأنه موجود بالوجود . فأقول رادًا عليهم وخطابًا للعارفين هل يعمم رحمتهم الله موجودا لا وجود له^(١)؟ ومن هذا يلزم أن يفهم أن الوجود ليس بموجود بدلا من أن يفهم أن الوجود موجود بنفسه فإن كان الموجود موجودا بالوجود والوجود موجودا بنفسه لزم أن يكون الوجود غير الموجود أو لزم أن يكون الوجود الذي هو موجود بنفسه موجودا بالوجود وهذا خلف .

ثم إنهم من شدة غفلتهم يقولون عند ما يسمعون لإعظام الوجود واحتقار الوجود إن الوجود موجود بل هو أولى من الموجود بأن يكون موجودا.. وكان الواجب عليهم أن يذكروا في مدح الوجود لفظا غير الموجود الذي احتقروه وفضلوا الوجود عليه وإلا كان معنى قولهم هذا أن الوجود أولى من الموجود بأن يكون محقرا وهذا خلف آخر .

وبالنظر إلى ادعاء صاحب الأسفار أن الوجود موجود وأن الذي يعبر عنه « بالموجود » بمعنى الوجود بالوجود أو المتصف بالوجود^(٢) معدوم، إذ الماهية معدومة عنده ولا تزال معدومة بمد اتحادها بالوجود الموجود.. فبالنظر إلى ادعاء هذا الرجل يشتد الخلاف في استعمال لفظ « الموجود » لمدح الوجود فيكون معنى الجملة المادحة للوجود بالموجودية أنه المعدوم الوحيد !! فإذا لم يكن الموجودات موجودات فليبحث

[١] لا يقال سبب كون الوجود موجودا لا وجود له أنه عين الوجود كذات الباري تعالى الغنية عن صفة الوجود لكونها عين الوجود، لأنني أقول وهذا أى كون ذات الله عين الوجود زعم الوجوديين أيضا. ثم إن اعترافهم بعدم وجود الوجود لكونه عين الوجود أجبل دليل على أن الوجود ليس بموجود وإنما هو وجود فقط .

[٢] على أن صاحب الأسفار لا يقبل اتصاف الماهية بالوجود لاعتباره أصلا واعتبارها تبعا .

هواة الوجود وغواته عن كلمة غير « الموجود » يفهمون بها أهمية الوجود في الوجودية بالنسبة إلى الوجود . وقولهم لا عبرة بالتعبير اللغوي لا يجديهم نفعا في عجزهم عن التعبير .

وصاحب الأسفار حين يدعى عدم الماهيات حتى بعد وجودها بوجود أفرادها يريد أن يفتح لنفسه طريقاً إلى مذهب وحدة الوجود الذي هو غتاره أيضاً على الرغم من تضاد المذهبين بمضمهما مع بعض كما عرفت مما سبق وإن كان مذهب وحدة الوجود مشتقاً من مذهب الفلاسفة.. فزيد وعمرو وهذا الفرس وذاك الجمل وذاك الشجر وهذه الشمس وذاك القمر كل من ذلك ليس بموجود عنده وإنما الموجود وجودها . لكن وجود زيد مثلاً إن كان موجوداً لكونه وجوداً ولم يكن زيد نفسه موجوداً لكونه موجوداً ولكونه ماهية، فلا يكون شيء أغرب من هذا.. فإذا سألتنا القائل بهذا القول لمن هذا الوجود الذي هو موجود ؟ يكون جوابه طبعاً : زيد ولكن زيداً لما لم يكن هو نفسه وجوداً بل موجوداً وماهية وبالأوضح فرداً من أفراد الحيوان الناطق الذي هو الماهية النوعية للإنسان ، يلزم على رأى هذا القائل أن لا يكون موجوداً لكونه موجوداً ولكونه ماهية . وكون الأشياء معدومة والموجود هو الوجود صحيح على مذهب القائلين بوحدة الوجود، فلا موجود عندهم غير الوجود.. إلا أن هذا الوجود الذي هو الوجود الوحيد عين ذات الله، وهم لا يعترفون بوجودات خاصة سوى وجود الله أو بالأصح سوى وجود هو الله . أما صاحب الأسفار الذي يتمذهب بمذهبي الفلاسفة والصوفية معاً ويعترف بوجودات للأشياء موجودات مثل الوجود الذي هو الله فكان كأنه مشرك بالله الذي هو الوجود وجوداتٍ غيره ، ولهذا كان الاعتراض على دعوى أن الوجود موجود بنفسه وذاته بلزوم أن يكون كل وجود في كل موجود واجب الوجود إذ لا معنى لواجب الوجود إلا الموجود بذاته.. وقد أورد شيخ الإشراقيين هذا

الاعتراض على أصحاب تلك الدعوى كما أوردته أنا عليهم فيما سبق ، لا يحصى عنه ولا غلص ، أليسوا هم أنفسهم القائلين بأن الوجود متضمن لوجوب الوجود لاستحالة انفكاك الشيء من نفسه ؟ ولذا جمعه حقيقة الله ، ومن هذا كان اعتبار المجمول في الممكنات هو الوجود لا الماهيات تناقضاً آخر من صاحب الأسفار إذ لا يمكن أن يكون الوجود الواجب مجعولاً ^(١) ولا يمكنه التفريق بين وجود الله ووجود الممكنات في تضمن الوجوب لاسيما بعد تصريحه بأن الله هو الوجود كله كما أن كله الوجود ، مهما سعى في هذا التفريق بقوله ص ٨ :

« معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى فاعل وقابل . ومعنى تحقق الوجود بنفسه أنه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب أو بفعل كافي الممكن ، لم يفتقر وجوده إلى وجود آخر يقوم به ، بخلاف غير الوجود فإنه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل في وجوده واتصافه بالوجود » .

لأن لنا أن نقول ماذا هو الباعث على هذا التفسير الفارق بين وجود الواجب ووجود الممكنات ؟ ومن أين عرف أن معنى وجود الواجب بنفسه أنه مقتضى ذاته من غير احتياج إلى الفاعل ؟ بل من أين عرف وجود واجب الوجود ؟ فلاشك أنه

[١] ومما يوجب كون وجودات الممكنات التي اعترف بها صاحب الأسفار موجودات مع القول بأن الوجود موجود بنفسه ، واجبات من غير فرق بينها وبين وجود الله ، أن وجود الممكن في رأى صاحب الأسفار عين ذاته مثل وجود الله ، فهل يكون وجوب وجود الشيء أكل من كون ذاته الوجود نفسه لا ينفك منه إلا إذا أمكن انفكاك الشيء من نفسه ؟ فبعد القول بأن الوجود موجود بنفسه فكل ما يكون الوجود عين ذاته يكون موجوداً واجب الوجود سواء فيه الواجب والممكن ، حتى إنه لا عل على هذا للتعبير عن الممكن بالممكن لسكون الوجود الذي هو الواجب عين ذاته .

فذهب صاحب الأسفار يفتقر عن مذهب الفلاسفة وعن مذهب وحدة الوجود الصوفي ، فهو مذهب تعدد الآلهة بعدد الموجودات ومذهب اجتاع التقيضين من الموجود الواجب الممكن ومن الوجود الواجب المجمول .

استنبط من الوجود نفسه بدعوى أن الوجود يستحيل انفكاكه من نفسه فلا يقبل المدم ويكون واجب الوجود بالضرورة وليست هذه دعوى صاحب الأسفار فقط بل دعوى جميع الوجوديين من الصوفية والفلاسفة وأتباعهما المفتونين بفتنة الوجود والمجنونين بجهته وصاحب الأسفار أشدهم جنونا وغرورا . فإذا كان الوجود يستلزم بطبعه ومن حيث هو، الوجوب فيلزم أن لا يكون في هذا فرق بين وجود الله ووجود الممكنات اللهم إلا إذا كان منشأ الوجوب في وجود الله اختصاصه بالله الواجب ، لكن هذا هو الدور والمصادرة والرجمة القهقرية التي طالما صدمنا بلزومه الوجوديين والتي أكبر ناحية ضلالهم في هذه المسألة غفلتهم عنها ، فبينما هم يتوهمون سر وجوب وجود الله في نفس الوجود وفي كونه هو حقيقة الله بناء على توهم آخر منهم وهو أن الوجود موجود ولا يمكن أن لا يكون موجودا لاستحالة انفكاك الوجود من الوجود استحالة انفكاك الشيء من نفسه .. وبالاختصار بينا هم يبنون وجوب وجود الله على كون حقيقته الوجود تزام يمدودون فيبنون كون الوجوب في وجود الله على كون هذا الوجود حقيقة الله وهل هذا إلا دور خفي عليهم مع ظهوره لكونهم مصابين بدوار من داء الوجود .

ولا يقال كون الله واجب الوجود ثابت بأدلة إثبات الواجب وبه تنحل مشكلة الدور . لأننا نقول معلوم عندنا أن كون الله تعالى واجب الوجود ثابت بأدلة التي سبق في هذا الكتاب تفصيل بمض منها ، إلا أن ذلك لا ينفع الوجوديين المدعين كون حقيقة الله الوجود وإن هذا أى كون الوجود حقيقة الله هو منشأ وجوب وجوده . فإن لم تتم دعواهم هذه من غير استئانة بأدلة إثبات الواجب كان معناه أن الله واجب الوجود بأدلة المألومة الإنسية من غير علم بحقيقة الله تعالى وتبقى دعوى كون حقيقة الله الوجود التي هي المسألة المنازع فيها محتاجة إلى الإثبات بل منقوضة من أساسها لأن أدلة وجود الله وإن دلت على وجوب وجوده فلا تدل على كون الوجود

حقيقته وأنه منشأ وجوب وجوده وتكون الاستماعة بتلك الأدلة الإينية في تمشية فرضيتهم القائلة بأن حقيقة الله الوجود ، غشا في درس أكبر مسألة علمية دينية .

وفي الحقيقة لا ينتظر من أدلة إثبات وجود الله الذي لا تعلم حقيقته وإنما يقصد به العلم بضرورة وجوده على طريق الاستدلال بالأثر على المؤثر ، أى ممونة لتعيين حقيقة الله المتعالية عن إدراك البشر ولا لإنشاء إله من الوجود المطلق مؤداه تميم الألوهية في الوجودات ، أو من الوجود المجرد عن اللاهية مؤداه جمل الله وجودا مجردا عن الله كالمجلة الدائرة في الفضاء . وإلا أى وإن كانت أدلة إثبات وجود الله يستعان بها لتعيين حقيقة الله انقلبت تلك الأدلة الإينية أدلة لمية وهو خلاف المفروض وخلاف ما يستطيع البشر إدراكه .

نخلاصة النقطة التي فيها أكبر غش التفكير من نظرية الفلاسفة الوجودية أن الوجود الخاص الذي فرض كونه حقيقة الله في هذا المذهب يُعطى دون سائر الوجودات الخاصة بامتيازات الوجودية والقيام بنفسه والقيومية أخيره التي هي امتيازات الله الخاصة الثابتة له بآلة إثبات الواجب ويحيل إلى الأذهان كأنه قد ثبت بتلك الأدلة أيضا أن الوجود الخاص الذي جملة أصحاب المذهب حقيقة الله حقيقته في نفس الأمر فاستحق ما يستحق الله من الامتيازات مع أن الأمر ليس كذلك .

والنفس في التفكير أخذ مأخذه أولا في أذهان أهل المذهب وأنصاره من غير شعور منهم فأوقع أنفسهم في أضاليل هذه المسألة ثم أضل من تبهمهم . فلو كان أساتذتنا الأجلاء المعنويون مثل الفتازاني والشريف الجرجاني والجلال الدواني والسيلكوتي والكاتبوي أحياء للفت أنظارهم إلى هذه النقطة وأحسبهم ما كانوا يرفضون لفت تلميذهم من وراء الأعصار المتأخرة ، ولكنى ألقت إليها أنظار العلماء المعاصرين وهم يختارون في قبول ملاح لي في هذه المسألة من الأفكار بشرط أن يقرأوا ما كتبت عنها بدقة لا تمل ولا تعيا والله ولي الهداية .

نعود إلى الكلام على ما نقلناه من أقوال صاحب الأسفار : والحق الذي لا يفوت
المائل بين تهويشات المفتونين أمور :

منها أن الوجود غير الموجود باتفاق بيننا وبين طائفتي الوجوديين، وغير الموجود غير
موجود وعلى الأقل أنه أي الوجود لا يوجد من غير موجود لأنه معنى مصدرى غير قائم بنفسه.
وقول صاحب الأسفار والعلامة التفتازاني قبله في شرح المقاصد والفاضل الكلنوبى
بعده في حاشية شرح العقائد المضدية للجلال الدواني : إن المراد ليس مفهوم الوجود
الذى هو المعنى المصدرى بل ما صدق عليه الوجود وقد عاب العلامة التفتازاني الإمام
الرازي بعدم التمييز بين المفهوم وما صدق عليه المفهوم - ليس بشئ^١ لأن ما صدق
عليه الشئ يكون على حسب مفهومه فلا يكون ما صدق عليه المصدر الدال على معنى
غير مستقل، مستقلا على خلاف مفهومه.. مثلا إن ما صدق عليه الضحك لا يجاوز مفهوم
الضحك إلى ما يقوم بذاته مثل الضاحك وما صدق عليه الضرب إلى ضارب أو مضروب
وكذا ما صدق عليه الوجود لا يجاوز معناه المصدرى إلى موجود لاسيما عند استعماله
مقابلا للموجود . وقد صرح الفاضل السيلكتوى في تعليقاته على شرح المواقف
ص ٢٠٣ طبع الأستانة : « بأن ما صدق عليه الماهية أمر خارجى وما صدق عليه
الوجود أمر ذهنى » وقال فى ص ٢٠٢ : « إن ما صدق عليه السواد من الأمور الذهنية
متاير لما صدق عليه الوجود فإن الأول هوية خارجية والثانى أمر اعتبارى » وليس بشئ^٢
أيضا قول صاحب الأسفار : « إن الوجود الحقيقى هو نفس التحقق فكيف لا يكون
موجودا » لأننا نقل الكلام إلى التحقق ونقل التحقق غير التحقق كما أن الوجود
غير الوجود .

ومنها أن الوجود لو فرضنا أنه موجود فلا نسلم أنه موجود متضمن للوجوب
بطبيعته بأن يكون موجودا فوق الموجود أى موجودا واجب الوجود حتى يستحق

بهذه الخاصية أن يكون حقيقة الله وعين ذاته كما هو أساس دعوى الطائفتين الوجوديتين .
واستدلّاهم عليه بأن الوجود لا ينفك من الوجود لاستحالة انفكاك الشيء من نفسه وليس وجوب الوجود غير هذا ، مغالطة منهم مع أنفسهم لانقاوم أمام نظرة صادقة لأن استحالة انفكاك الوجود من نفسه الذى هو الوجود إنما تكفل له ضروريا كونه وجودا لا كونه موجودا فلا يكون واجب الوجود ، ألا يرى أنهم يقولون لا وجود للوجود دفعا للتسلسل فكيف يكون واجب الوجود فى حين أنه لا وجود له . وهذا يدل أيضا على أن الوجود غير موجود لأن الموجود ماله الوجود والوجود لا وجود له . ثم إنه لو كان الوجود واجب الوجود لكان كل وجود كذلك ولم يختص بالوجود الجمول حقيقة الله إذ لا فرق بين وجود ووجود فى استحالة انفكاكه من نفسه أى من كونه وجودا ، والاستعانة باختصاص فرد واحد من أفراد الوجود بالله تراجع عن أساس الدعوى التى هى استنباط الوجوب من الوجود .

ومنها أن الوجود المحض المجرد عن كل شيء حتى عن الماهية التى يكون بها كل شيء ذلك الشيء ، كما هو مذهب الفلاسفة فى حقيقة الله ، لا يمكن أن يكون هو الله الذى خلق السماوات والأرض والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره وخلق الأرواح والعقول وذويها ، خلّو الوجود المجرد عن كل شيء من الحياة والعلم والقدرة والإرادة فهو مجرد مجرد عن كل شيء كالمجلة الدائرة فى الخلاء ؛ وهذا يديهى عند العقل السليم الذى لم نفسه أسطورة الوجود ، وهذه البداهة مع بداهة كون الوجود مصدرا لا يكون له معنى الوجود وكونا لا يكون له معنى الكائن ، لاسيما عند التزام كونه غير الموجود الكائن وتفضيله عليه ، هما اللتان كانتا أول دافع لى إلى تدقيق مذهب الفلاسفة الوجودية والتعمق فى نقده .

بقى أن صاحب الأسفار يطالب فى ادعاء أن الجمول فى الموجودات الممكنة وجودها

لاماهياتها ويقول في ص ٩ « إن الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شيء للماهية »
ولك أن تقول بدلا من نفس ثبوت الماهية ثبوت نفس الماهية ، وإثبات نفس الشيء
جعلهُ جملا بسيطا كما أن إثبات شيء لشيء جعلهُ جملا مركبا . فإذا كان الوجود
نفس ثبوت الماهية أو ثبوت نفس الماهية يكون الإيجاد إثبات نفس الماهية وجعلها
لاجمل وجودها وهو مذهب المتكلمين والفلاسفة الإشرافيين ، ويؤيده أن الخلق
الذي يرادف الجعل البسيط يتعلق في كلام الله دائما بالماهيات لا بوجودها فيقال
« الله الذي خلق السماوات والأرض ولا يقال خلق وجود السماوات والأرض »
ويقال « الله خالق كل شيء » لخالق وجوده والخلق هو المجمول بمينه . وقد جاء
في كتاب الله التعبير بالجمل أيضا مثل « إني جاعل في الأرض خليفة » و « جعل
الظلمات والنور » و « وجعلنا سراجا وهاجا » فاعتبار المجمول وجود المخلوقات
لأنفسها التي هي ماهياتها تصف في الفيلسوف على خلاف العقل والنقل . وليس جعل
نفس الماهية كجمل الشمس مشمسا الذي هو جعل مركب وتحصيل للحاصل .

وما ذكره في ص ١٠٤ تأييدا لكون المجمول هو الوجود لالماهية من أن الملول
يجب أن يكون مناسباً للعلة وقد تحقق كون الواجب عين الوجود الموجود بنفس ذاته ،
فالقائض عنه يجب أن يكون وجود الأشياء لالماهياتها لفقد المناسبة بينها وبينه تعالى
فكان الله الذي هو الوجود عند الوجوديين يجب أن يكون ما يخلقه وجودا ولا يمكنه
أن يخلق موجودا ، فالخالق والمخلوق كلاهما الوجود وإن كان الوجود الأول على زعمهم
الوجود الواجب والثاني الوجود الممكن . ثم أورد بصدد تأييد هذه الفكرة كلام الشيخ
الرئيس ابن سينا في بعض رسائله الذي قال في آخره : « كل منفعل عن فاعل فإنما
ينفعل بتوسط مثال يقع منه فيه وذلك بين بالاستقراء فإن الحرارة النارية تفعل في جرم
من الأجرام بأن يضع فيه مثالا وهو السخونة وكذلك سائر القوى من الكيفيات ..
والنفس الناطقة إنما تفعل في نفس ناطقة مثالا وهي الصورة والعقلية المجردة . والسيف

إنما يضع في الجسم مثاله وهو شكله والمِسْنُ إنما يحدد السكين بأن يضع في جوانب حده مثال ماماسه وهو استواء الأجزاء وملاستها .

ففيه قياس فاعليته تعالى الذي ما أشهده ولا قدوته الفلاسفة خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم ، بفاعلية العلل المادية.. والله تعالى متعال عن هذا القياس علوا كبيرا ، إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون . وفيه أيضا اعتبار صدور الكائنات من الله تعالى بطريق الفيضان والنبعان والانبعاث لا بطريق الخلق من عدم الذي هو مذهب الملّيين ، ويؤيد ما قلنا أنه قال نقلا عن بعض العرفاء (على تعبيره) بمد نقل كلام الشيخ الرئيس : « لا ينبعث من الشيء ما ليس عنده فثبت صحة قول من قال الماهية غير مجمولة ولا فائضة من العلة فإن الماهية ليست إلا ما به الشيء شيء ممتاز عن غيره من الفاعل ومن كل شيء » .

أقول فن إن إذن نشأت هذه الماهيات التي يلزم أن تكون هي ذوات الأشياء لكونها ما به الأشياء أشياء يمتاز بعضها عن بعض ، وهي منقطعة الصلة بالفاعل الجاعل ، من أين نشأت واتصلت بالوجودات المجمولة ؟ ولا يكفي في جواب هذا الاستفهام ما يقولون من أنها أمور اعتبارية وأن ذوات الأشياء وجوداتها على الرغم من أن ذوات الأشياء يلزم أن تكون ما به الأشياء تلك الأشياء أعني الماهيات . ويرد بعد هذا سؤال من ذا الذي اعتبر تلك الماهيات التي هي أمور اعتبارية غير موجودة ؟ فإن قلنا : نحن المشتغلين بالبحث والمناظرة في هذه المسائل المتعبرون ، فإننا أيضا من جملة الماهيات التي هي أمور اعتبارية غير موجودة مع أن الوجودات وجودات تلك الماهيات ، فيالها من ماهيات تملأ العالم بوجوداتها وهي معدومة ! وكان الأولى بمذهب اعتبار الماهيات حتى بعد وجودها أمورا اعتبارية غير موجودة كما هو رأى صاحب الأسفار، أن لا يكون وجودات الماهيات مضافة إليها ويُعتبر الكل وجود الله كما في

مذهب وحدة الوجود لكن صاحب الأسفار لا يرتئى بالضبط أحد المذهبين وإنما هو ممثل لمذهب الاضطراب بينهما .

والذى يتضح من هذه الأفكار المنطوية على الضلالات البعيدة هو شدة اتصال التصوف الوجودى وامتزاجه بالفلسفة الأجنبية عن الإسلام لحديث مناسبة المعلول بعلمته ثم عدم انبعاث ما ليس عند الله من الله واتخاذ الخالق والمخلوق من الوجود المفرق عن الوجود، كل ذلك مما لا يبق بعمده محل حتى لتعبير الخلق والخالق والمخلوق ، نهات^١ تُعبد الطريق من الفلسفة إلى وحدة الوجود التى سماها الغربيون المؤلفون فى تاريخ الفلسفة ، الفلسفة البدعية ، فكما قالت الفلاسفة الوجوديون : « المعلول لا يكون إلا من جنس العلة » وإن كان لاجنس لها ، تقول الصوفية ويقول صاحب الأسفار : « إن العالم شؤون الوجود الحق وتطوراته وتنزلاته » ويقول الفيلسوف الألمانى « شيللينغ » بسقوط اللامتناهى بمعنى الله إلى المتناهى وبأنه المسئول عن السيئات التى هى نتيجة سقوطه وإرسال نفسه فلماذا أراد أن يكون هذا العالم مع كونه نزولاً له « ويقول « متره أكار » من فلاسفة القرون الوسطى الباطنيين الاتحاديين : « إن الظلمآن لا يشرب إن لم يجد فى الماء علامة من الله » ويقول شيخ الصوفية الوجودية الأكبر صاحب الفصوص فى فص نوح : « إن للحق فى كل خلق ظهوراً خاصاً وهو الظاهر فى كل مفهوم وهو الباطن عن كل فهم إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته وهو أى العالم الاسم الظاهر » ويقول فى فص هود : « قل فى الكون ما شئت إن شئت قلت هو الخلق وإن شئت قلت هو الحق وإن شئت قلت هو الحق الخلق وإن شئت قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه وإن شئت قلت بالحيرة فى ذلك » ويقول الشيخ عبد الكريم الجبلى مؤلف « الإنسان الكامل » : « فلا تقل أين الله وأين العالم فأنتم إلا الله المسمى بالعالم » ويقول ملاحدة الماديين ما ثم إلا العالم

المسمى باسمه . وقال القاشاني في شرح الفصوص ص ١٨٢ : « النفس الإلهية عين الطبيعة » .

فكل هذه الأقوال يشف عن مبدأ واحد وهو قصر النظر على العالم المحسوس وعدم قبول موجود وراءه فإن كان الله انتفى العالم وإن كان العالم انتفى الله وهكذا يكون التوحيد الوجودي على الرغم من حسن ظن المسلمين العاقلين به وبأهله البتدعين هذه البدعة البعيدة من الحق بُعد السماء من الأرض . فالملاحدة المادية موحدون عند الصوفية الوجودية لعدم اعترافهم بوجود فيما وراء العالم المحسوس وليسوا بثنويين مثل المتكاملين الذين يمترون بوجودين الله وما سواه ١١ وعرفاء الوجودية معنى توحيدهم عندنا أنهم قاصرو النظر على العالم المحسوس غير مجاوزيه إلى ما وراءه بل النافين لغيره على خلاف ما اشتهر من أنهم نُفاة العالم المحسوس^(١) والذي سماه صاحب الأسفار ببعض العرفاء القائل « لا ينبعث من الشيء ما ليس عنده » يمكن أن يكون بعض الفلاسفة . والفلاسفة كلهم عرفاء عنده حين لا يوجد في المتكاملين عارف واحد كما قال عنهم فيما نقلنا عنه سابقا : « وللثنويين الويل مما تصفون » ولا يُدرى كيف يستسيغ الرجل لنفسه فكرة وحدة الوجود مع أخذ هؤلاء القوم أعني المتكاملين حظه من الوجود ولو باسم الثنويين ؟ وكيف يتحد الرجل في الوجود مع أولئك الخصماء في المذهب فله درهم

[١] حتى إنه لو كان العالم المحسوس غير موجود كما يدعيه أصحاب مذهب وحدة الوجود في ظن الظالمين بهم خيراً حيث يظنون أن أصحاب هذا المذهب من شدة استهانتهم بوجود العالم يتقونه ويغضون كل الأهمية بوجود الله تعالى... لو كان العالم المحسوس معدوما لأقدم الله معه عندهم إذ لا موجود في مذهبهم غير هذه المحسوسات التي نسميها العالم ويسموننا الله فهذا هو معنى تفهم العالم ، وليس معناه أنهم لا يقيمون لوجود العالم وزناً ولا يعيرونه أهمية فوق أهمية العلم ، بل أهمية وجود ما نسميه العالم عندهم أعظم بكثير مما عندنا لكون وجوده وجود الله . انظر قول صاحب « الإنسان الكامل » المنقول آنفا : « لا تقل أين الله وأين العالم فأثم إلا الله المسمى بالعالم » وقد سميت أيضاً قول صاحب الفصوص : إن العالم اسم الله « الظاهر » .

والرجل الوبل منهم حيث ينقضون بوجودهم مذهبه لو لم يوجد أدلة ناقضة له من بدائه العقل والنقل .

فقد تبين بطلان ادعاء أن الوجود يحتاج إليه كل شيء وهو الفنى عن كل شيء، تلك الدعوى التى بنى عليها الفلاسفة والصوفية الوجوديتان وأنصارهما الملالي والقصور بل جعلوها عرش الألوهية وأجلسوا عليه الوجود فبعضهم الوجود المجرد وبعضهم الوجود المطلق . وكنا قد سمعنا أمما جاهلية عبدوا الشمس أو النجوم أو الأوثان ولم يكن يخطر بالبال أن أناسا من العلماء والحكام والمرءاء يبلغ بهم السخف . رائسفة أن يكونوا عبدة الوجود الذى هو غير الموجود أو حال بين الوجود والمدوم أو على الأكثر شيء غير مستقل بالمفهومية والموجودية يتوهمونه موجودا واجب الوجود قائما بذاته قيوما لغيره . فأحر بهم أن يقال : ما تمبدون من دونه إلا أسماء سميتوها أنتم وآبأؤكم ما أنزل الله بها من سلطان .

والمهم هنا اشتراك الفلاسفة وأنصارهم من أجلة العلماء المتكلمين المتأخرين مع الصوفية فى الدعوى الأساسية لهذه الأسطورة وهى احتياج كل شيء فى تحققه إلى الوجود حتى إن العلامة التفتازانى لم يملق عليها شيئا من النقد عند ما نقلها عن الفلاسفة فى شرح المقاصد جوابا للاعتراض المورّد عليهم بأنه لم لا يجوز أن تكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها ، غير الوجود ؟ فكأنه تقبل كون الوجود اله العالم مستندا إلى هذه الخرافة التى هى احتياج كل شيء فى تحققه إلى الوجود ؛ ولا شك أن الوجود فى هذا الكلام على معناه الحقيقى المروف المفهوم لكل احد أعنى الكون فى الأعيان وهو الموافق لتفسيرهم أنفسهم بالتحقق لا الوجود الذى جعله الفلاسفة حقيقة الله والذى لا تُعرَف حقيقته المخالفة لسائر الوجودات إذ لو

كان ذلك فن ابن علموا حاجة كل شئ في تحققة إليه وهم لا يعلمون حقيقة ؟ فإذا إن
صح هذا الكلام الموجب لتأليه الوجود أوجب تأليه الوجود المطلق المعلوم المعنى وهو
مذهب وحدة الوجود الذى يأباه الفلاسفة ويشدد العلامة التفتازانى فى إبطاله^(١)
فذهب الفلاسفة بالنظر إلى أقوى أسسه الذى اشتركوا فيه مع الصوفية يجرهم إلى مذهب
الصوفية الوجودية المسلم بطلانه وما يجر إلى الباطل باطل .

[١] ولهذا العلامة رسالة فى الرد على الصوفية الوجودية يحاول بعض أهل العلم من متصوفة
زماننا كمؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » أن ينسبوا إلى مؤلف غير التفتازانى المشهور ويحددوا
بهذه الطريق من أهمية الرسالة مع أن تشدد التفتازانى فى شرح المقاصد ضد هذا المذهب ليس بأقل
مما فى تلك الرسالة . ولو كنت أنا مكان أولئك البعض لأخذت التفتازانى — بدلا من نقي الرسالة
عنه — بأنه كيف ينبذ مذهب الصوفية الوجودية بكل شدة مع ميله إلى مذهب الفلاسفة فى مسألة
وجود الله ذلك المذهب الذى هو منشأ المذهب الوجودى الصوفى والذى لا يقل بطلانه عن بطلانه .
ولهذا نرى ألسنة غير التفتازانى ممن يؤيدون مذهب الفلاسفة كالجلال الدوائى والسيلسكونى
والسكندري ، لم تطل ضد مذهب الصوفية الوجودية كأنهم أحسنوا بالارتباط الوثيق بين المذهبين
فلا ينفكهما معا ، وموقفهم فى هذه المسألة إذا قيس بموقف العلامة التفتازانى كان كل منهما أعجب من
الآخر .

وإنى لا أتردد فى القول بأن هؤلاء العلماء المتكلمين لم يخطئوا فى أى مسألة علمية ما أخطأوا
فى هذه المسألة . ولم يوجد فى علماء الغرب من ضل فقال إن الله وجود — عدا « المبرانش » القائل
إن الله وجود كلى أو وجود الوجودات وربما قال وجود بلا قيد وبلاخرة وجود غير معين — وإن
وجد من قال « أكل » أو موجود أكل ، حتى إن الاتحاديين فى الغرب « پانتايست » لم يكن
جنونهم من افتتانهم بكلمة « الوجود » ولا استهتارهم فى التكلم عن الله بدرجة استهتار صاحب
القصص وحتى إن مذهب وحدة الوجود يعتبر فى تاريخ الفلسفة عند علماء الغرب فلسفة بدعية .
وقد اعترض « پول زانه » مؤلف « مطالب ومذاهب » على هذا المذهب بأنه لو صح اتحاد كل
موجود مع الله فى الوجود بمعنى أنه لا وجود له غير وجود الله لكان كل منا نحن البشر يشعر
بأنه الله . وأنا أقول لو اتحد كل موجود مع الله فن أين جاءت فكرة إنكار وجود الله فى الملاحظة؟
لأن أصحاب هذه الفكرة لا يمكن أن يكونوا عين الله ولا ظلاله ولو قيل إنهم مظاهر اسم « المصل »
فالاتحاد ضلال لا لإضلال وليس فى أسماء الله « ضال » .

ومما يجلو بطلان كل من ادعاء أن الوجود موجود بنفسه في حين أن الموجود موجود بالوجود وادعاء أن كل شيء يحتاج في تحققه إلى الوجود وهو غنى بنفسه عن كل شيء، ذنبك الادعاءين المستلزمين لـكون الوجود هو الله الواجب الوجود المستحيل العدم والذين تأسس عليهما كل من مذهبي الفلاسفة والصوفيتين الوجوديتين ... مما يجلو بطلانهما بل بطلان دعوى كون حقيقة الله الوجود أنه إن صح ذلك فلا حاجة إلى إثبات الواجب بأدلتة المعروفة وأمام أعيننا الوجود بوجوده ووجوبه مغنيا عن تلك الأدلة التي عني بشأنها علماء الشرق والغرب الإلهيون وفيهم الفلاسفة الذين نحن بصدد مناقشتهم الحساب . فلماذا غنوا بإثبات الواجب ساهرين الليالي تفكيراً في إثباته وتحصيل أدلته عن الشبهات والاعتراضات متوسلين في الوصول إلى غايتهم العليا بأقصر الوسائل وأصبها على كثير من الأذهان كما بطل التسلسل بالبراهين المعروفة عندهم ومعتبرين كل هذه الاجتهادات قضاء لديون عقولهم إلى بارئها ، فما بالهم وهم تاركون أقصر الطرق وأسهلها وسالكون الصعاب الأبعد ؟ وكيف ينكر الله منكره فهل يمكن إنكار الوجود ؟ فإن كان المنكرون والمثبتون جهلوا أن الله هو الوجود فأنسكرو المنكرون واجتهد في إثباته المثبتون أفليس يكفيهم علمهم بأن الوجود واجب الوجود مستحيل العدم بناء على الدعويين المذكورين القائلتين بأن الوجود موجود بنفسه

وقد يجد بعض الناس علاقة مذهب الفلاسفة الفكريين في الغرب بمذهب وحدة الوجود بسبب قولهم بأنه لا وجود للعالم إلا في إدراكنا . وبين المذهبين عندى بون بعيد فأولاً إن الفكريين « ليدع آليست » ذهبوا إلى ما ذهبوا لعدم السبيل إلى إدراك الخارج للذهن الذي لا يخرج من الإنسان . فدافعهم إلى مذهبهم فلسفة الإدراك ودافع الصوفية إلى مذهب وحدة الوجود فلسفة الوجود . وثانياً أن الفكريين ينفون وجود العالم على معنى أنهم لا يدرون وجوده لعدم وصول الإدراك إليه والصوفية الوجودية لاشك لهم في وجود المحسوسات التي نسميها العالم وهي في الحقيقة الله في صورة العالم لذا لا موجود عندهم غير الله قبلزم على قولهم أن يكون الموجودات التي نراها في صورة العالم ولا نرى موجوداً غيرها ، هي الله .

وإن كل شيء يحتاج في تحققه إليه وهو غنى بنفسه عن كل شيء ؟ ولهذا ترى الصوفية وقفاً ودعواهم حقها فاستغنوا عن إثبات الواجب . فهل أصدقاؤهم أو أساتذتهم الفلاسفة الوجوديون وأنصارهم من المتكلمين شاككون في صحة دعواهم بأن الوجود واجب الوجود أو في صحة مذهبهم القائل بأن الله هو الوجود الخاص أو في أن الوجود الخاص يتمشى فيه ما يتمشى في الوجود المطلق من وجوب الوجود ؟؟ حتى إنهم لا يستغنون عن إثبات الواجب بأدائه كما استغنى أصحاب مذهب الوجود المطلق ، والشك في هذا الأخير أيضا مفسد لمذهبهم .

وليس أهم مهمتى في هذا البحث من الكتاب رغم كونه معقودا للدرس مسألة وحدة الوجود لإبطال مذهب الصوفية الوجودية لأنه غنى عن الإبطال بإعتراف أصحاب أهل المذهب أنفسهم بأنه وراء طور العقل وبما يترتب عليه من الأقوال الجنونية التي تجدها مكتوبة في « الفصوص » وغيره . وإنما أهم مهمتى التي يمتاز بها هذا الكتاب إن شاء الله بإبطال مذهب هو أساس مذهب وحدة الوجود أعنى به مذهب الفلاسفة الذي يقام له وزن كبير في علم الكلام كلام مذهب المتأخرين عن الإمام الرازى الذي لم يفتنه رضى الله عنه سحر كلمة « الوجود » وايت الجانبين بعده اقتفوا أثره بدلا من اقتفائهم أثر الحق الطوسي نصير الفلاسفة وناقذ كتب الإمام .

وصفة القول أن الفلاسفة اطلعوا في زعمهم على كيفية كون الله واجب الوجود بأن قالوا : لكل شيء ماهية ووجود يفرق عنها في التصور لكن الله تعالى وجود من غير ماهية فماهية الوجود المحض وبهذا يكون الوجود ضروريا له مستحيل الانفكاك منه فإن جاز انفكاك الشيء من نفسه فالوجود ينفك من الله ، فضيمنوا له ضرورة الوجود بأن جعلوه نفس الوجود ولا يكون لله وجوب وجود أبلف من هذا . فهذا هو منشأ مذهب الفلاسفة وخلاصته اكتشاف سرطا لما خفى على عقلاء البشر

وهو أن الله الواجب الوجود الذى كانوا يحمسوا عنه ولم يجدوه أو بالأصح لم يستطيعوا تمييز حقيقته ، هو الوجود نفسه . وقد أعجب الصوفية الذين مهمتهم التفتيش عن الله ليكونوا عارفين به واصلين إليه ، هذا الكشف المزعوم النظرى الذى ظنه الكثيرون الكشف الخاص بالتصوفة . إلا أنه لما لم يكن الوجود واجب الوجود أن يكون كل وجود فى كل موجود كذلك ولم يتجرب أصحاب هذا الكشف أعنى الفلاسفة على القول به لكونهم مقيدون بطور العقل ، وورد عليهم أيضا أن الوجود ليس بموجود بله أن يكون لها واجب الوجود فكشفهم هذا يجعل الله غير موجود بينما يجعله واجب الوجود .. لهذا ولذاك ابتدعوا أى الفلاسفة وجودا خاصا موجودا قائما بذاته مخالفا لسائر الوجودات غير معلوم الحقيقة فحملوا لهذا الوجود الخاص امتياز الوجودية والقيام بذاته وليس هذا الوجود الخاص بمعنى الـكون فى الأعيان وإن كان بمعنى الـكون فهو مخالف لسائر الأـكون . مع أن ألفاظ الوجود الذى تكرر ذكره فى رواية الكشف المزعوم كان كلها بالمعنى المعروف أى الـكون فى الأعيان ومقابلته العدم أى عدم الـكون فى الأعيان وكانت جاذبيته المستلزمة لوجوب الوجود حاصلة له من معناه المفهوم المعلوم الحقيقة ، فالملوب من جمل ذات الله عبارة عن نفس الوجود لا شك أنه وضع ضمان لوجوب وجوده بمعنى وجوب كونه فى الأعيان وكذا عدم انفكاك الوجود من نفسه الموصل إلى هذا المطلوب يلزم أن يكون بمعنى ضرورة الـكون فى الأعيان فاللهجاء إلى تغيير هذا المعنى عند الجواب عن الاعتراضات الواردة على مذهبهم تـهـقـر يفسد كشفهم المزعوم حتى إنه يفسد صحة إطلاق لفظ الوجود على هذا المعنى الغير المعروف الذى لا تعلم حقيقته ولا تعرف إلا بأنها مخالفة لحقائق سائر الوجودات ، فمن أين علموا إذن أنه وجود ومن أين علموا إن كان وجودا أنه وجود موجود قائم بذاته على خلاف سائر الوجودات وكيف اقتنعوا بأن الوجود بالمعنى المعروف المطلوب عدم انفكاكه من الله عدم انفكاك الشيء من (١٦ - موقف العقل - ثالث)

نفسه ليتسنى له وجوب الوجود ، لا ينفك من هذا الوجود بالمعنى الغير المعروف عدم انفكاك الشيء من نفسه ؟ مع أن الوجودين ليس أحدهما عين الآخر ونفسه . فإن كان سبب كل هذه الامتيازات لهذا الوجود الخاص بالمعنى الغير المعروف ، اختصاصه بالله فذاك هو المصادرة على المطلوب التي أوضحناها مراراً فيما سبق .

ومما يفسد كشفهم ثم تقهقرهم عما يلزم من كون كل وجود في كل موجود إلها واجب الوجود إفساداً بليغاً ، أنه إن صح كون استحالة انفكاك الوجود من الوجود استحالة انفكاك الشيء من نفسه ، يُصعد الوجود إلى مرتبة واجب الوجود التي هي مرتبة الألوهية ، فهذه الأسطورة تنطبق بعينها على الوجود بمعنى الكون في الأعيان الذي أهمله الفلاسفة بغير حق فلم يحملوه حقيقة الله حين جعلوا الوجود حقيقة الله بل أبعدوه عن الله وقالوا إنه عرض عام خارج عن حقيقة... تنطبق عليه فيقال إن الوجود بمعنى الكون في الأعيان لا ينفك من الوجود بمعنى الكون في الأعيان لاستحالة انفكاك الشيء من نفسه وهذا كاف في كون الوجود بمعنى الكون في الأعيان إلهاً واجب الوجود على رغم الفلاسفة وأنصارهم الذين احتكروا وجوب الوجود للوجود الخاص الذي لا يستطيعون تعيين معناه حق التعيين^(١) بل عدم انفكاك الوجود بمعنى الكون في الأعيان - الذي به يتحقق وجوب الوجود - من الوجود بمعنى الكون في الأعيان أبلغ وأظهر بكثير من عدم انفكاك الوجود بمعنى الكون في الأعيان من الوجود الخاص غير معلوم المعنى . ومعنى هذا الكلام أن مذهب وحدة الوجود التي هي اعتبار الوجود بمعنى الكون المطلق في الأعيان الموجود في كل موجود ، إلهاً واجب الوجود

[١] فإن اعترض معترض بأن الوجود بمعنى الكون معنى مصدرى لا يصلح لأن يكون إلهاً ، يجاب بما أجاب به أنصار مذهب الفلاسفة في الوجود الخاص أن المراد منه ما صدق عليه الوجود بمعنى الكون لا المفهوم . وكذا قولهم الوجود موجود بنفسه والوجود موجود بالوجود يعنى في الوجود بمعنى الكون شيئاً ظاهراً وإن كنا نحن نلتزم صحة هذين الجوابين .

والتي تفهقرت الفلاسفة في مذهبهم كيلا يقوموا في هاويتها ، هذا المذهب يلاحقهم فيلحقهم في كل خطوة من خطوات فرارهم منه .

فلما رأى الصوفية أن أسانذتهم الفلاسفة اعترام التلعم والإحجام في الطريق التي اكتشفوها ولم يتموا روايتهم التي أعجبت الصوفية كل الإعجاب، أخذوا مهمة إتمامها على عواتقهم وادعوا وجود الوجود بالمعنى المعروف المطلق ، في الخارج بل ادعوا أنه الوجود الوحيد وتقبلوا ما لزم مذهب الفلاسفة ولم يجترأوا هم أنفسهم أن يتقبلوه ويتحملوا تبعته من كون الوجود واجب الوجود أينما كان والموجودات التي تعتبرها متصفة بالوجود ، معدومات وأوصافا اعتبارية وإنما الموجود وجودها الذي يتصف هو بها ولا تتصف هي به ، وزين لهم دعواهم هذه المتصادمة ببداهة العقل والنقل كون الموجودات غير الله كالمعدوم بالنسبة إلى وجود الله لاسيما فيما ينبئ أن يكون في نظر الصوفي المتوجه بكليته إلى الله ، وتفاضوا عن الفرق المهم بين كون الشيء في الحقيقة كالمعدوم وبين كونه عدما حقيقيا وعن الفساد العظيم المترتب على ضم هذه الموجودات التي هي بمنزلة الدم إلى وجود الله ، فلا يستصغر الصوفي الوجودى وجودات الممكنات أو ينكرها كما يظنه كثير من الناس بل يعتبرها أيضا وجودات الله حيث يجعل الله الوجود المطلق . فهذا أصل مذهبي الفلاسفة والصوفية الوجودية .

ويفهم منه أن التمييز في معنى الوجود المعروف سواء كان بحمله على مبدأ الآثار الخارجية أو على الوجود الخاص المختلف في حقيقته عن وجودات الممكنات ، خاص بمذهب الفلاسفة لا يجرى في المذهب الصوفي ولا حاجة فيه إليه ، كما أن دعوى كون الوجود على إطلاقه موجودا بل أحق بالوجودية من الموجود لكونه موجودا بنفسه وكون الموجود موجودا بالوجود ، يلزم أن تكون خاصة بالمذهب الصوفي غير جارية في مذهب الفلاسفة وإن وقع الخلط في كلام أنصار كل من المذهبين بما يخص الآخر .

وأخيراً تلخيص للمقام أن المذهب الوجودى الناشئ من القول بأن وجود الله عين ذاته والمفسر بأن الله هو الوجود المطلق كما هو مذهب الصوفية أو الوجود المجرد عن الماهية كما هو مذهب الفلاسفة ، معناه على الأول أن يكون الله كل شيء ، ومعناه على الثانى أن لا يكون الله أى شيء أى أن لا يكون موجودا . فالذهبان على طرفى نقيض بالرغم من أن بعضهما وليد بعض . أما كون الله كل شيء فى مذهب الوجود المطلق فظاهر ، لأن الله هو الوجود فلا يتكون أى موجود إلا به ، وأما أن كون الله وجودا مجردا عن الماهية يؤدى إلى كون الله غير موجود فلأن الوجود الذى هو مقابل المدم لا يوجد مجردا عن الماهية ولا يمكنه أن يوجد لكونه من مقولة الإضافة ومن المقولات الثانية فلا يوجد إلا مضافا إلى غيره ولا يستقل بأنهم ، فإذا قلت وجود يقال وجود ماذا ؟ فأما إن تمين المضاف إليه فتقول وجود كذا أو كذا ، ومنه وجود الله مضافا إلى الله ، فوجوده المضاف إليه معقول ووجوده المجرد عن الإضافة غير معقول ^(١) وإما أن تطلق فتقول وجود أى شيء كان ، أما إذا قلت وجود بشرط عدم الإضافة ^(٢) فمعناه

[١] ولذا قال الإمام الغزالي فى « تهافت الفلاسفة » : « وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول ، وكما لا نقول عدما مرسل إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه فلا نقول وجودا مرسل إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة لاسيما إذا تميزت ذات واحدة فكيف يميز واحد متميز عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له . فإن نقي الماهية نقي الحقيقة وإذا نقي حقيقة الموجود لم يقل الوجود فكأنهم قالوا وجود ولا موجود » وإن اعترض عليه الفاضل خوانه زاده فى « تهافته » بأن الوجود الخاص الواجب الذى هو حقيقة الواجب عندهم ومخالفة لسائر الوجودات لا يسلم كونه لا يعقل إلا مضافا إلى شيء آخر هو حقيقته وماهيته بل هو عين الحقيقة الواجبة . وقد عرف الفارسي ما ذكرنا غير مرة أن هذا الاعتراض يتضمن مصادرة لم ينتبهوا لها .

[٢] قال الجلال الدواني من محقق المتكلمين المؤيدين لمذهب الفلاسفة فى مسألة وجود الله ، فى شرح العقائد المضدية عند قول المصنف : « وعلى أن للعالم صائغا قديما لم يزل ولا يزال واجبا وجوده لذاته » : « إن العقل ينتزع من الماهيات الموجودة فى بادئ النظر أمراً يشترك فيه الجميع وبه يمتاز عن المدومات وهو الوجود المطلق وإنما يتخصص فى الممكنات بالإضافة إلى الماهية التى =

يكون وجودا بشرط عدم الوجود لأن الوجود مضاف فيكون إعدام إضافته إعدامه نفسه
ويكون هذا الوجود وجود مالم ليس بوجود فكل موجود له ماهية هو بها هو ووجود
يضاف إلى ماهيته وهو معقول ثان كما أن الماهية معقول أول لأن وجود أى شىء فى
الخارج وعدم وجوده إنما يعقل بمد أن عقلت ماهيته وعين هو بها ، فالوجود المشروط
بعدم اقترانه بالماهية وجود بشرط عدم الموجود الذى له الوجود بأن يكون وجود ولا
يكون هناك موجود ، فهذا الوجود هو الله فى مذهب الفلاسفة وهو الوجود المحال فى
مذهب العقل (١) .

ودافعهم إلى التزام كون الله الوجود ثم التزام إبعاد هذا الوجود عن الماهية ،
محاولة الفرار من التركيب فإذا كان لله ماهية ووجود كسائر الموجودات كان الله مركبا
تركيبا ذهنيا على الأقل والركب يحتاج إلى جزئه فلا يكون واجبا . فاضطروا إلى التخلي
عن ماهية الله أو وجوده ولم يمكنهم التخلي عن وجوده فتمين التخلي عن الماهية (١) مع
أن الماهية من غير وجود أهون من الوجود من غير ماهية وأقل منه بمدا عن العقل
لكونها ممكنة فى حد ذاتها كالمعقاة لها ماهية وليس لها وجود ولا يتصور وجود من
غير ماهية وبعبارة أخرى من غير موجود فهو أبعد عند العقل من المادة بلا صورة أو
الصورة بلا مادة .

ولا يفرنك تحجلات أنصار مذهب الفلاسفة وتنقلاتهم فى تفسير الوجود الذى

== ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على أن كون الممكنات بهذه الهيئة مستند
إلى وجود خاص يكون تخصصه بسلب الإضافة إلى غيره وهو الوجود الحق الواجب لذاته » وقيل
الفاضل الكلنوبى الذى هو أيضا من المحققين الناصرين لمذهب الفلاسفة ، فى تفسير قول المحقق
الدوائى « بسلب الإضافة إلى غيره » : « أى بالتجرد عن الإضافة » ومراد الدوائى من البرهات
المذكور فى كلامه ما قلنا عنه فى ص ١٣٢ من قوله فى تأييد مذهب الفلاسفة وقد أجبنا عنه هناك .

[١] وقد سبق منا تصوير مذهب الفلاسفة على عكس ما ذهب إليه الوجوديون .

جملوه عين ذات الله لأن الوجود المجرد عن الماهية على أى معنى كان مضاف لا يستقل بالمفهومية من دون ما يضاف إليه وإنما المستقل هو الوجود أى الذات المتصفة بالوجود أو بمباراة أخرى الماهية المتصفة بالوجود ، لكنهم لا يرضون بالوجود ربا ويتوهمون فيه التركيب . ونحن نقول مع قطع النظر عن عدم وجود الوجود من غير ماهية إن الوجود لو وجد مجردا عن الماهية كان هو نفسه الماهية وكان وجوده وجودها فلا يتم لهم ما يريدون ويقعون فيما يفرون منه . فانظر إلى سؤال وجواب سبق منا نقلهما عن شرح الواقف مع تعليق الفاضل السيلى كوتى عليه تنميما للجواب وتبييها له والسؤال موجه على تفسير وجوب الوجود بكون الوجود عين الذات أى على مذهب الفلاسفة . وحاصل السؤال أن الوجوب الذى هو ضرورة الوجود إضافة تقتضى وجود الطرفين أى الوجود وما يكون الوجود ضروريا له مع أنه إذا كان الوجود عين ذات الله فهناك أمر واحد أعنى الوجود الذى هو الذات وليس هناك أمران يكون أحدهما ضروريا للآخر . وحاصل الجواب أن الوجود الذى هو ذات الله والذى ليس بمعنى الكون فى الأعيان بل بمعنى مبدأ الآثار الخارجية ، يقتضى الوجود الذى هو بمعنى الكون فى الأعيان فيكون الوجود بالمعنى المعروف أى الكون فى الأعيان ضروريا للوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى هو الله ، وليس اقتضاء أحد الوجودين للآخر اقتضاء العلة لمعلولها بل اقتضاء الجزئى لكأيه الذى هو عرض عام له خاوج عن حقيقة فلا يلزم التركيب ولا يلزم المحذور اللازم لتقدير كون الاقتضاء اقتضاء العلة لمعلولها .

ونحن نقول بعد التسليم بما لا نسلم به من اقتضاء أحد الوجودين للآخر ومن كون الوجود المقتضى (بالفتح) عرضا عاما للوجود المقتضى (بالكسر)^(١) وبمد لفت الدقة والانتباه إلى أن محط الوجوب هو الوجود المقتضى (بالفتح) وكونه مضمونا

[١] وقد سبق تفصيل كل ذلك .

لذات الله فيجب أن يكون محل النزاع في هذه المسألة هو هذا الوجود الذي لا زال بمعناه المعروف أى الكون في الأعيان ، فلو لم يكن هذا الوجود وثبوته لذات الله التي جملوها عبارة عن الوجود بمعنى آخر غير معروف ، لما حصل وجوب الوجود منه وحده : والحاصل أن المطلوب من وجوب وجود الله ضرورة كونه في الأعيان لا كونه وجودا بمعنى غير معروف... نقول بعد هذا وذلك إذا اعترف بالوجودين أحدهما ذات الله وماهيته والآخر وجود الوجود الذي هو ذاته وماهيته زيادة على الوجود الذي هو الذات ، فهذا اعتراف من الفلاسفة بزيادة الوجود على الذات التي هي مذهب المتكلمين وإنما الفرق بين المذهبين أن الفلاسفة يعمنون حقيقة الله وماهيته على أنها الوجود رغم ادعائهم أن الله مجرد عن الماهية ، ولا تعين لحقيقة الله في مذهب المتكلمين وهو ليس بمنقصة لذلك المذهب بل مزية .

أما ما أورد عليه الفلاسفة ونقله العلامة التفتازانى في شرح المقاصد من غير جواب عنه كأنه لا جواب يدفعه ، من أنه لو كان لله ماهية ووجود فإن كان الله هو المجموع لزم تركبه ولو بحسب العقل وإن كان أحدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها إلى الوجود واحتياج الوجود لعروضه إلى الماهية ، فالجواب أن الله هو الماهية وحدها التي لا نستطيع تعينها ونقول عنه الذات ، ولا نسلم احتياج الماهية في تحققها إلى الوجود لأن الوجود هو التحقق نفسه فلو احتاجت الماهية في تحققها إلى الوجود لزم احتياجها في تحققها إلى تحققها ولا معنى له إلا توقف الشيء على نفسه ، مع أنه لو سلم هذا الاحتياج لجرى في الماهية التي هي عين الوجود كما في مذهب الفلاسفة لأنها لا تستغنى بالوجود الذي هو عينها بل تحتاج إلى الوجود بالمعنى الآخر أعنى الكون في الأعيان الذي هو التحقق ، ولذا تكلفوا لإثبات افتضاء أحد الوجودين للآخر . والحق أن الماهية لا تحتاج في تحققها إلى الوجود وإنما الماهيات الممكنة تحتاج في تحققها إلى الوجود .

ثم إن المراد من زيادة الوجود على ذات الله كونه خارجا عنها فلا يلزم منها التركيب في الماهية والذات كما لا يلزم على تقدير كون الوجود عين الذات بل احتمال التركيب على هذا التقدير أزيد ، لأن الذين جعلوا الوجود عين ذات الله زادوا عليه وجودا آخر بمعنى الكون في الأعيان وإن جعلوا الوجود الثاني عرضا عاما للوجود الأول خارجا عنه لكن خروج الوجود عن ماهية الوجود لا يقبل بالسهولة التي في خروج الوجود عن ماهية غير الوجود كما في مذهب المتكلمين . وفي الأصل أن وجود الشيء الذي هو معقول ثان للشيء لا محل لدخوله في ماهية الشيء التي هي معقولة أولى له فلا محل لتركيب الشيء مع وجوده فوجوده خارج عنه البتة إلا إذا كانت ماهيته أيضا من قبيل الوجود كما في مذهب الفلاسفة .

(٢) والدافع الثاني إلى هذا المذهب البعيد عن العقل أعنى كون وجود الله عين ذاته بمعنى أن لا يكون له ذات وماهية غير الوجود ، عدم وجدانهم السبيل إلى أن يكون الوجود ضروريا لذات الله ليتحقق له وجوب الوجود ، لو كان وجوده زائدا على ذاته . فإن قالوا إن ذاته علة لوجوده والعلة تقتضي معلولها بالضرورة لزم فرض ذاته متقدمة بالوجود على وجوده لأن مفيد الوجود موجود في مرتبة الإفادة . واعترض الإمام الرازي على هذا الحكم بأنه بديهي في إفادة الوجود للغير وغير مسلم في إفادة الوجود لنفسه ، قائلا : « لم لا يجوز أن تكون الماهية من حيث هي علة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود كالماهية الممكنة التي هي علة قابلة لوجودها متقدمة عليه بالذات لا بالوجود وكالماهية بالنسبة إلى لوازمها . فأجاب عنه المحقق الطوسي وارتضاه المحققون على ما ذكره الكلبهوى ، بأن الكلام فيما يكون علة لوجود أمر موجود في الخارج . وبديهية العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود مطلقا أى سواء كان علة لوجود غيره أو لوجود نفسه ، وقياس الفاعل على القابل فاسد مع الفارق لأن القابل لا بد أن يلاحظ خاليا عن الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل والفاعل لا بد أن

يلاحظ موجودا حتى يمكنه الإفادة ، وانصاف الماهية بلوازمها إنما هو بحسب العقل . وقد اعترض الملامة التفتازانى فى شرح المقاصد على جواب الطومى قائلا : « لانسلم أن المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود إذ لا معنى للإفادة هنا سوى أن تلك الماهية تقتضى لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما فى القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود النير فإن بداهة العقل حاكمة بأن ما لم يكن موجودا لا يكون مبدأ لوجود النير ومن هنا يُستدل بالعالم على وجود الصانع وكذا اعترض عليه الفاضل الكلينوى قائلا : « كون الذات فاعلا للوجود فى الخارج إنما يصح إذا كان الوجود موجودا خارجيا كما ذهب إليه أكثر المتكلمين وأما إذا كان وصفا اعتباريا ^(١) فلا ، إذ الوجود على هذا يكون معقولا ثانيا عارضا فى العقل فقط » ثم قال الكلينوى « والجواب أن معنى إفادة الوجود الخارجى جمل المتصف به موجودا خارجيا فلو جمعت الماهية نفسها موجودا خارجيا كانت فاعلة فى الخارج ولزم تقدمها على نفسها بالوجود الخارجى للبداهة المذكورة . وتلخيص الكلام أن ذلك الوصف الاعتبارى إن لم يكن موجودا فى نفس الأمر كان الوجود عين الذات وإلا فلا بد له من علة موجودة فى نفس الأمر فإن كان وجود تلك العلة عين الوجود والمعلول لزم الدور وإلا لزم التسلسل وتمدد وجود شيء واحد » .

وأنا أقول كون الوجود وصفا اعتباريا غير موجود فى نفس الأمر إن استلزم

[١] اعترف الفاضل الكلينوى بكون الوجود وصفا اعتباريا غير موجود وعده مذهب المحققين مؤيدا لدعوانا الأساسية فى هذا البحث وهادم لاعتبارات المؤولين المدعين وجود ما صدق عليه الوجود إن لم يكن مفهوم الوجود موجودا لأن محل الخلاف بين المحققين وغيرهم من كون الوجود موجودا خارجيا أو وصفا اعتباريا، لا يمكن أن يكون مفهوم الوجود . ثم إن الثائلين بوجود الوجود لابد أن يعترفوا بعدم قيامه بنفسه من غير إضافة إلى ماهية من الماهيات فهو غير موجود عند المحققين وغير قائم بنفسه بخلاف .

كونَ الوجود عين الذات الذى فسروه بكون ذات الله هى الوجود ، كان الله تعالى وصفاً اعتباريا غير موجود فى نفس الأمر ، والفاضل الكائنوى إنما نظر إلى أن ماهو وصف اعتبارى غير موجود فى نفس الأمر لا يصلح لأن يكون أمراً زائداً على الذات ولم ينظر إلى أنه أولى بأن لا يصلح أن يكون ذات الله .

وصفة القول أن وجود الشيء لا يكون إلا زائداً على نفسه خارجاً عن حقيقته ، ولكونه خارجاً عنها وكونه وصفاً اعتبارياً غير موجود فى الخارج لا يحصل به التركيب .. وأن المعروف من وجود الشيء أو عدمه كونه فى الأعيان أو عدم كونه فيها . وليس المطلوب من وجوب وجود الله إلا أن يكون وجوده بهذا المعنى مضموناً له غير منفك عنه ، ولا حاجة للحصول على هذا الضمان إلى فرض كون الله نفس الوجود ما دام الفارض مضطراً إلى تفسيره بمعنى غير المعنى المعروف وغير المعنى المطلوب كونه مضموناً له ، وإلى أن يُلحق بفرضيته دعاوى لا يمكن إثباتها وإن يقع فى ارتباك لا يستطيع التخلص منها ومن تبعاتها^(١) ولا شك أن كون الله موجوداً أظهر وأصح من أن

[١] قالوا أولاً إن الله وجود نقيض لهم الوجود غير موجود فلا ينطبق على الله فقالوا ليس المراد مفهوم الوجود وادعوا وجود ما صدق عليه الوجود وادعوا كون الوجود موجوداً بنفسه والوجود بالوجود فردنا كل ذلك عليهم . وقالوا أيضاً ليس الوجود بمعناه المعروف بل بمعنى مبدأ الآثار الخارجية فكأنهم رجعوا عن أن يقولوا بأن الله وجود إلى أن يقولوا بأنه مبدأ الآثار الخارجية . ولم ينطبق هذا أيضاً على الله خاصة لأن وجودات الممكنات يصدق عليها أيضاً أنها مبادئ لآثار خارجية قلزم أن يقيد بالوجود الحاس أو المجرد عن الماهية ، حتى إن التقييد بالحاس لم يكف أيضاً فى تمييزه عن الوجودات الخاصة للممكنات التى هى بمعنى أكواتها فى الأعيان مبادئ لآثار خارجية . وبعد هذا كله لم يتسن للوجود بمعنى مبدأ الآثار الذى جعلوه ذات الله اقتضاء الوجود بمعنى الكون فى الأعيان ذلك الاقتضاء الذى يتحقق به وجوب الوجود المطلوب من وضع أسطورة الوجود وإن كان الفاضل السيلكوئى أنتب نفسه كل الإنعاب فى الحصول على الاقتضاء المذكور متراجعا إلى الوجود بمعنى الكون فى الأعيان من نفس الطريق الذى كان فيه الابتعاد عن ذلك المعنى وقد سبق تفصيله . فاسأل المذكور فى «المواقف» — وقد قلناه — بأن الوجوب إضافة تقتضى الطرفين —

يكون وجوداً، حتى إن القائلين بكونه وجوداً يعمودون في جملة موجوداً مع أن الموجود الخارجى ما يكون الخارج ظرفاً لوجوده لا ما يكون الخارج ظرفاً لنفسه ولا ما يكون نفس الوجود .. ونحن وإن كنا لا نعرف من الله غير وجوده ووجوب وجوده وإذا عرفناه فلا نعرفه إلا بوجوده ووجوب وجوده ، لكننا لا نجعله نفس الوجود ولا نعتبر تعريفه بهما حدًّا له مريباً عن حقيقة بل نعتبره رسماً وتعريفاً بالخارج عن حقيقة فنقول مثلاً هو الموجود الواجب الوجود الذى يحتاج وجود كل شيء إلى وجوده وهو الغنى عما سواه ، فالفلاسفة يعبرون عنه بالوجود على أنه حقيقة ونحن نعتبر عنه بالموجود لا على أنه حقيقة . وليس في تعبير الموجود الذى هو الذات والصفة تركيب يُخاف منه بناء على أن الوجود صفة اعتبارية لا وجود لها في الخارج وعلى أنه أى الوجود لا يكون جزءاً من حقيقة الله وإنما هو لازم له غير مفارق .

= لا يتم الجواب عنه لا جواب صاحب المواقف نفسه ولا جواب شارحه الشريف العلامة الجرجاني ولا مساعدة الفاضل السليكوٲى بكل قوته لجواب الشارح . وكذا السؤال الثانى الذى أورد في شرح المواقف على جواب السؤال الأول وارد وجواب الشارح عنه غير تام ، وهذان السؤالان والجوابان هما اللذان يدور حولهما أدق النقاط التى عرجت عليها في هذا البحث عند نقد مذهب الفلاسفة وأنصاره .

ثم لى أسألهم أى شيء هو الوجود بمعنى مبدأ الآثار وماذا موقفه من أى موجود ؟ فهل هو وجود مجرد عن ذات الموجود أو ذاته المجردة عن الوجود أو الذات مع صفة الوجود ولا رابع لهذه الاحتمالات ؟ فإن كان الأول فقد عرفت أنه الوجود المحال فضلاً عن أن يكون الله المتعال وإن كان الثانى فهو الأقوى لمذهبهم في صفات الله وقد آثرنا هذا الاحتمال القاضى على خرافة الوجود بكلا مذهبيه الفيلسفى والصوفى وبنينا على تحقيقات عميقة سبقت منا في أوائل هذا البحث . إلا أنه يأباه تصريحهم بأن الله وجود مجرد عن الماهية لانتضاد الظاهر بين الوجود المجرد عن الماهية والذات المجردة عن الوجود . والثالث أى الذات مع الصفة موجود لا وجود . وكما لا يتم تأويل الوجود الجمول حقيقة الله بمبدأ الآثار لا يتم تأويله بمبدأ انتزاع الوجود لأنه إن كان مبدأ انتزاع الوجود مجرداً عن الوجود أى الذات المجردة فلا ينتزع الوجود عن الذات المجردة عن الوجود وإن كان الذات مع الوجود فهو الوجود لا الوجود .

أما وجوب وجود الله فإيضاح كيفية ذلك ووضع ضمان له بفرض أن يكون ذات الله هي الوجود لا يتم إلا بفرض ثان هو أن يكون الوجود أيضا هو ذات الله. ومعناه أن الله لا يُضمن له وجوب الوجود إلا بأن يكون عبارة عن الوجود ولا يُضمن وجوب الوجود للوجود إلا بأن يكون الوجود عبارة عن ذات الله وهذا دور ومصادرة بدلان دلالة واضحة على أن الوجود لا يستحق أن يفرض كونه الله الغنى عما سواه ولولا استحقاق الوجود ذلك لضمن بنفسه وجوب الوجود لنفسه ولم يحتج إلى فرض رجمي مقابل وقد أوضحنا ذلك الدور والمصادرة غير مرة وهنا نوضحهما بشكل آخر : فقد كنا نعلم وجوب وجود الله ولا نعلم كيفية ذلك لئلا نلجم علمنا بحقيقة الله فأرادوا تفسير هذه السكيفية التي لا نعلمها ، بتفسير ذات الله بالوجود الذي نعلمه وقالوا الوجود لا ينفك من الوجود لاستحالة انفكاك الشيء من نفسه ، وهذا هو وجوب الوجود . فإذا قيل لهم وجود كل موجود لا ينفك من نفسه أي نفس الوجود وإن جاز انفكاكه من نفس الوجود فيلزم أن يكون كل وجود في كل موجود إلها واجب الوجود وهذا مالا يرضاه الفلاسفة الوجودية وأنصارهم وإن كان يرضاه الصوفية الوجودية ، فإذا قيل لهم ذلك وقالوا في جوابه احتياج وجود سائر الموجودات إلى الوجود الذي هو الله بمنحه من أن يكون واجب الوجود بخلاف الوجود الذي هو الله .. وإذا قيل لهم أيضا الوجود غير موجود أو على الأقل غير قائم بذاته فكيف يكون هو الله وقالوا في الجواب هذا مسلم في وجود سائر الموجودات ولكن الوجود الذي هو الله لا يقاس على غيره من الموجودات فهو قائم بذاته قيوم لغيره .. فإذا قالوا هذا. وذلك في الجواب عن الاعتراضين المذكورين كان هذا منهم استمانة في إثبات أن حقيقة الله الوجود من كون حقيقة الله الوجود فمكان كون حقيقة الله الوجود ثابت قبل أن يثبت وهذا هو المصادرة ..

فإذا لم يتسن الإيضاح السكيفية وجوب وجود الله بفرض كون الله الوجود نفسه

مهما أعجب ذلك الفلاسفة وأنصارهم وغرهم حتى أوقعهم في هاوية المصادرة وهم لا يشعرون وغر الصوفية فأوقعهم في هاوية وحدة الوجود ، فإما أن نقول في تفسير وجوب وجوده إن ذاته التي لا نعرف حقيقتها تقتضي وجوده من غير تعيين نوع الاقتضاء بأنه اقتضاء العلة لمعلولها لئلا يرد ما أوردوا عليه وقد يمكن إرجاع مذهب المتكلمين إليه ، أو نكتفي بينائه على أدلة وجود الله المروفة الإنية فنقول معنى وجوب وجود الله أن وجوده ضروري لوجود العالم .

لا يقال فيلزم أن لا يكون وجوده ضروريا لولا وجود العالم ، لا يقال هكذا بعد أن كان العالم موجودا بالفعل ، وإلا لما أثبتت أدلة وجود الله المستنبطة من وجوده الرجوب وجوده في نفس الأمر ولا قائل به بين المترفين بتلك الأدلة . فإن قيل إن وجود العالم غير ضروري فيلزم أن يكون وجود الله المبني على وجود العالم غير ضروري أيضا ، قلت إن العالم بعد وجوده فعلا ضروري الوجود لاستحالة عدم كون الوجود موجودا وتسمى هذه الضرورة ضرورة بشرط المحمول . ثم إن المستدلين بوجود العالم على وجود الله دفعهم إلى هذا الاستدلال استحالة كون العالم الذي لم يكن وجوده ضروريا ولا دليل على ضرورة وجوده غير وجوده ، موجودا من تلقاء نفسه فبحثوا عن موجود آخر ليكون موجد هذا العالم الذي لا مرجح له من نفسه بالنسبة إلى أحد الطرفين من الوجود والعدم ، لو لم يكن موجد مرجحا له جانب الوجود ، وحكوا بضرورة وجود ذلك الوجود الموجد . ونقطة الانتقال هذه من العالم غير ضروري الوجود إلى موجد الضروري الوجود أول مرحلة يتجمد فيها عقل الملحد الغربي مهما كان سائلا وجائلا لكونه محتوما عليه بالضلالة ، يتجمد فيقول بوجود العالم من غير موجد . ويتبع هذا العقل الجامد عقول مقلديه في الشرق من غير أن يفهم كل من العقل المتبوع والتابع ما في هذا القول من التناقض الذي يتضمنه الرجحان بلا مرجح ، وفي مقابل هذه العقول الجامدة يقول الفيلسوف «أميل سسه» عقله الحى : «يمكننى أن أنصور عدم

وجود الله والعالم معا ولا يمكننى أن أنصور عدم وجود الله مع وجود العالم .

ثم حكم المستدلون بوجود العالم على وجود موجد به أن لا يحتاج وجود هذا الموجد إلى موجد آخر كما احتاج العالم ، وذلك بأن يكون واجب الوجود لذاته لا ليوجد العالم فقط . إذ لو كان هو أيضا محتاجا إلى وجود موجد قبله وتوالت الحاجة إلى وجود علة موجدة قبلها علة موجدة أخرى من غير أن تنتهى فى علة أولى غير محتاجة إلى الإيجاد ، لزم تسلسل العال الموجدة وهو باطل . وهذه النقطة أعنى بطلان التسلسل هى المرحلة الثانية فى الاستدلال بوجود العالم على وجود الله التى تقف دونها عقول الملاحدة الجامدة وبعض العقول الشاذة من فلاسفة الموحدين وعلماء الدين مثل « كانت » والشيخ محمد عبده كما بيناه فى أمكنة أخرى من هذا الكتاب . وفى وجود الله المستنبط من وجود العالم ضرورتان قاضيتان باستحالة ما يخالفهما : الأولى ضرورة وجود موجد للعالم الممكن الذى لا مرجع له من نفسه بالنسبة إلى أحد الجانبين من الوجود والعدم لينقذ هذا الموجد وجود العالم من بطلان الرجحان بلا مرجع . والثانية ضرورة كون هذا الموجد واجبا لذاته مخالفا للعالم فى احتياجه إلى الموجد الناشئ من قابليته للوجود والعدم على السواء وهذه الضرورة مستفادة من بطلان التسلسل .

فقد استندنا فى تفسير وجوب وجود الله بهذا الشكل إلى الأدلة المعروفة المثبتة لوجود الله بطريق إنى ، استنادا صريحا ، وهذا أولى وأصح وأقوم مما فعله الفلاسفة وأنصارهم الذين لم يرقهم الاستناد فى تفسير وجوب وجود الله إلى الأدلة الإينية الموصلة إلى معرفة المؤثر بقدر ما يدل عليه آثاره فحاولوا أن يكشفوا عن حقيقة الله ليتوصلوا به إلى إدراك سر وجوب وجوده بطريق لى وادعوا أن حقيقته الوجود ، ثم احتاجوا فى تمشية دعواهم إلى الاستعانة المختصة بالطريق الإنى الذى ما كانوا يرونه جديراً بأن يبنى عليه وجوب وجود الله ، وما أبدع قول من قال :

تاه الأنام بسكرم فلذاك صاحى القوم عربرد
 نال الله لاموسى الكاء م ولا المسيح ولا محمد
 كلا ولا جبريل وم وإلى عمل القدس يصعد
 علموا ولا النفس البسيطة لا ولا العقل المجرد
 من كنهه ذاتك غير أذك أوحدى الذات مرمد

وإلى هنا ذكرت بدون الله وتوفيقه فى نقد المذهبيين الوجوديين تعميما وتخصيصا
 لاسيما فى نقد مذهب الفلاسفة الذى ظهر فى علم الكلام بمظهر مذهب المحققين ، مافيه
 كفاية . ثم إن مما يخص مذهب الصوفية من النقد أن حديث الخلق الذى ملأ كتاب
 الله يلزم أن يكون بالنظر إلى هذا المذهب حديث خرافة ، لأن الخلق هو الإيجاد من
 العدم وهو من أجل أوصاف الله التى تختص به ولا يقدر غيره عليها ، مع أن الخلق والإيجاد
 ممتنع فى مذهب الصوفية ، حتى إن الله الذى خلق السماوات والأرض والذى هو
 خالق كل شئ ، لم يخلق أى شئ وما شئت الأعيان الثابتة رائحة الوجود ولا يمكنها أن
 تشم ، بل الخلق والإيجاد مستحيل كخلق إله غير الله لأن الوجود هو الله ولا وجود
 ولا موجود غيره ، وليس هناك وجودان وجود الواجب الخالق ووجود الممكنات المخلوقات
 بل الوجود واحد وواجب ، ولذا عبر عن مذهبهم بمذهب وحدة الوجود وهى تستلزم
 وحدة الوجود أيضا على أنه لا موجود عندهم غير الوجود .

ويجب علينا أن ننبه هنا - وربما نبهنا عليه فيما سبق أيضا - أنهم لا ينكرون
 وجود العالم المحسوس كما يظنه كثير من الناس وإنما ينكرون وجود العالم على أنه
 وجوده فيدعون أنه وجود الله ولذا أنهموا بالقول باتحاد الله مع العالم ، ولا حاجة إلى
 اتهامهم بذلك فإنهم صرحوا فى كتبهم بأن العالم عين الله واستدلوا عليه بالكتاب

والسنة كما سيأتى . ومن هذا التنبيه يظهر أن ما أدعاه الكاتب التركي المتصوف اسماعيل فى بك فى كتابه « اضمحلال مذهب الماديين » من أن الكشفيات العلمية الأخيرة مثل فناء المادة ورجوعها إلى القوة وآراء علماء الغرب الفكريين القائلين بأن وجود الأشياء ليس إلا محمول إدراكنا ولا وجود لها فى الحقيقة ، كل ذلك يؤيد مذهب الصوفية ، خطأ منشأ عدم فهم مذهبهم كما هو حقه وإن كان المؤلف نفسه يعيب العلماء الطاعنين فى هذا المذهب وأصحابه بعدم فهم مرامهم ، لأن اختلاف الصوفى عنا ليس فى الاعتراف بوجود الأشياء المحسوسة حتى يحتاج إلى تأييد مذهبه بمذاهب غربية غريبة تنكر حقائق الأشياء وتحملها على صنع أذهاننا وإنما اختلاف الصوفى عنا فى تسمية هذه المحسوسات فنسميها العالم ونسميها الله حتى لا يرضى القول باتحاد العالم مع الله بناء على أن العالم معدوم عنده والله موجود وكل موجود محسوس الوجود ومشهوده فهو الله وذلك مقتضى ما تقرر عندهم علميا أن الوجود هو الله وليس منشأ القول بألوهية العالم إلا كونه موجودا . فليس لمذهب وحدة الوجود أى مناسبة بمذهب الفكريين الذين هم من أعقاب السوفسطائية المنكرين لوجود المحسوسات . والذين يحتاجون إلى تفريق مذهب الصوفية الوجودية عن المذهب السوفسطائى لعدم فهم مذهب وحدة الوجود حق الفهم وهم جمهور المؤلفين فى الدفاع عن أصحاب هذا المذهب ، إنما يتأسسون بأن السوفسطائى ينكر وجود الله والعالم معا والصوفى الوجودى لا يفكر وجود الله ، بل يحصر فيه الوجود كله شاملا لوجود العالم ، ومن هذا الحصر يحصل انتفاء العالم . وفيه نظر أيضا إذ بعد أن أنكرت الثنائية بين وجود الله ووجود العالم فالناس أكيس من أن يحكموا فى هذه الموجودات بأنها الله بدلا من أن يحكموا فيها بأنها العالم ، وليس ببييد أن يكون مذهب وحدة الوجود نقي وجود الله فى صورة نقي وجود العالم أى نقي وجود الله بلطف ولباقة .

ومن المعجب المضحك إدعاء مؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » أن فى عقيدة

وجدة الوجود مزية حث الناس على التخاب فيما بينهم وإزالة الأحقاد والخصومات
فكأنه يقول « كلنا وجود واحد [يعنى الله] فما بالنا نتخاصم ؟ » ولكنه هل لايرينا
التخاصم الواقع على الأقل أننا لسنا وجودا واحدا ولا موجودا واحدا ؟

وأعجب من تصور المزية بهذه الصورة في عقيدة وحدة الوجود وأضل ، قول هذا
المؤلف في ص ٢٥٩ بأن التجارب العلمية الأخيرة الكاشفة عن ظاهرات غريبة روحية
في جميع نواحي الطبيعة حتى في الخلايا والميكروبات ، ألهمت علماء العلوم المثبتة لزوم
البحث عن العلة الأولى لهذه الظاهرات لا في بمد كخارج العالم بل في أقرب الأقارب
بل في وجود الكائنات نفسها .

فهل هو يحاول الاستدلال من نفوذ علم الله وقدرته وإرادته في ظاهر كل جزء
من أجزاء العالم وباطنه ، على حلول ذاته فيه أو اتحاده معه اللذين يعاب بهما مذهب
وحدة الوجود ؟ فكأن الله تعالى لا يقدر على إنفاذ حكمه في العالم من سماواته وأرضيه
إلى ذرات ما فيهما وفيما بينهما إلا بهذه الصورة الحولية أو الاتحادية ، فكأن أنه يلزم
لأن يكون الله واجب الوجود على زعمهم الذى قلدوا فيه الفلاسفة أن يكون الوجود
نفسه فكذلك يلزم في زعمهم لإدارة العالم بهذه الهيمنة المحيرة للعقول أن يكون نفس
العالم والله متعال عن كل ذلك .

هذا ، وإنى معترف بأن كتاب « اضمحلال مذهب الماديين » كتاب جليل يكافح
مؤلفه شكر الله سميته ، اللادينية المصرية بشواهد قيمة من كلام الفريين وقلب ملآن
بالإيمان والنيرة على الإسلام .. ولا عيب فيه وفي كتابه غير نزعت الصوفية الوجودية
ومع ذلك فالمؤلف نفسه يعترف بأن كثيراً من أدعياء التصوف رجوا الزندقة بواسطة
فكرة الوحدة الوجودية واتخذوها جنة لرفع التكاليف الشرعية عن أنفسهم . لكن

الحق أن هذه الحالة السيئة ليست نتيجة لفساد نوايا أولئك الأدعياء أو لسوء تلقيهم المذهب فحسب بل نتيجة طبيعية أيضاً لهذا المذهب ، وقد صُرح في « الفصوص » كثير من نتائجها الفاسدة المفضلة فهل الشيخ الأكبر من الزنادقة الذين أساءوا تلقى المذهب ؟ وما في كتابه من الأقوال الطائشة يكفي لإخراج قائلها من حظيرة الإسلام بله إخراجها من زمرة أولياء الله الذين يتعزى مؤلف « اضمحلل مذهب الماديين » بنسبة هذا المذهب إليهم . فإن كان المؤلف يدعى أن أقوال الشيخ الأكبر الطائشة مؤولة فليؤول أقوال هؤلاء الزنادقة الأدعياء أيضاً وأفعالهم ولا يشكهم كما لا يشكوا أقوال الشيخ ، ومن يدري أنهم ليسوا بأولياء عارفين مثله لا يضرهم أن يستبيحوا الحرمات ويخرجوا على تكاليف الشرع الإسلامى كما لا يضر منزلة الشيخ عند الله وعند الناس قوله :

العبد رب والرب عبد ياليت شمري من السكف؟^(١)

نعود إلى ما كنا فيه : والوصفية الوجودية مع عقيدة عدم وجود شيء غير الله الناشئة من كون وجود كل شيء وجود الله بل الله نفسه والمبنية على فلسفة الوجود التى أتينا فى هذا الكتاب بنياتها من القواعد ، عدا ما يترتب على هذه العقيدة من المفسدات التى منها لزوم كون الله لم يخلق شيئاً ولا فى الإمكان أن يخلقه ؛ عقائد أخرى تناقضها فى حين أنهم يذكرونها بصدد تأييد عقيدتهم الأولى ، فسكانهم لا يدرون أنها تناقضها زيادة على كونهم لا يدرون أن العقائد الثانية فى نفسها لا تتفق مع شأن الألوهية كالعقيدة الأولى .

فإنهم يدعون أن العالم بجميع أجزائه أعراض قائمة بالله ، يدعون هذا بصدد نفى وجود العالم ولا يدرون أن العرض قسم من الوجودات ولا يدرون أن الله تعالى

[١] هذا البيت نقله الشيخ البالى فى شرح الفصوص ص ٢١١ عن الشيخ الأكبر .

لا يجوز أن يكون حالا في محل ولا محلا لحال ولا يقوم بذاته حادث .

ومنها أنهم يدعون كون العالم ينعدم في كل آن ثم يوجد.. فبقاء الجواهر عندهم كالأعراض بتعدد الأمثال، ولهذا يقولون إن الشيخ الأشعري أصاب في قوله بأن العرض لا يبق زمانين وأخطأ في تخصيص هذا الحكم بالعرض . قال في الفصوص في أواخر فص شعيب :

« وما أحسن ما قال الله في حق العالم وتبدله مع الأنفاس في خلق جديد في عين واحدة فقال في حق طائفة بل في حق أكثر العالم « بل هم في لبس من خلق جديد » لا يعرفون تجديد الأمر مع الأنفاس لكن قد عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهي الأعراض وعثرت عليه الحسبانية في العالم كله وجهلهم أهل النظر بأجمعهم ولكن أخطأ الفريقان أما إخطاء الحسبانية فيكونهم ما عثروا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحدية الجوهر المقول الذي قيل هذه الصورة ولا يوجد إلا بها كما لا تمقل إلا به فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة تحقيق الأمر . وأما الأشاعرة فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل في كل زمان إذ العرض لا يبق زمانين . »

وأنا أقول قول صاحب الفصوص وجميع الطائفة الصوفية الوجودية بالتبدل في العالم بأسره في كل آن بأن ينعدم ثم يُخلق من جديد ثم ينعدم ثم يُخلق ، ليس لأن الآية القرآنية المذكورة تقتضيه إذ الآية وما قبلها من الآيات المتسلسلة منذ أول سورة (ق) كلها في حق البعث بعد الموت تكافح منكره ، بل فكرة الخلق الجديد على ما فهم منه صاحب الفصوص وأتباعه الوجوديون ابتدعوها لتأييد ما يتفرع على مذهب وحدة الوجود والوجود من نفي وجود العالم محاولين فهمه واستخراجه من الآية ، لكن غاب عنهم أن في فكرة الخلق الجديد للعالم الذي يعقبه عدمه ثم إيجاداه ثم عدمه

ثم إيجاده وهم جرا ، اعترافا بوجود العالم ولو بين فترات إعدامه واعترافا أيضا بالخلق المتحد في كل آن مع أن كلا منهما ينافي عقيدة وحدة الوجود النافية لوجود العالم والسالبة لإمكان خلق موجود إذ لا موجود إلا الله والله لا يُخْلَق .. حتى إن تلك العقيدة تنافي الخلق الأول قبل جديده .

فنقول للصوفية الوجودية القائلين بوحدة الوجود والقائلين في الوقت نفسه بتجدد الخلق في كل آن إما زعما منهم أن القول بالثاني من مقتضيات القول بالأول وإما زعما منهم أن المتكلمين غير القائلين بتجدد الخلق لا يرون احتياج الخلق حال بقاءه إلى الخالق فهم يدعون تجديد الخلق تثبيتا لدوام احتياج الخلق إلى خالقه ... نقول لهم :

إنكم تدعون عدم وجود الكائنات معتبرين وجودها وجود الله لا وجودها نفسها ثم تنسون دعواكم هذه فتناقشوننا على بقاء الموجودات في زمانين مع أن وجود الموجودات لما كان عبارة عن وجود الله فلا حرج في بقاء الموجود بهذا الوجود أبد الآبدين بل لا إمكان لعدمه المتخلل بين الوجودين كما لا إمكان لعدم الله ، فالعالم الذي يمثل وجوده وجود الله عندكم لا يمكن خلقه من جديد ولا إعدامه المقب لخلق. ولا حاجة عندنا إلى إيجادات جديدة ولا مانع من بقاء ما أوجده الله في مدة قدر له البقاء فيها عند إيجاده . فوجوده مستند إلى إيجاد الله وبقاؤه مستند إلى إبقائه وهو محتاج إلى الله في الابتداء والبقاء .. وليس مذهبنا ومذهب المتكلمين أنه محتاج إلى الله في الابتداء مستغن عنه في البقاء حتى يكون قولكم بتجدد الخلق إصلاح للنقص الواقع في مذهب المتكلمين^(١).

[١] نعم قد توهم بعضهم من كون المحوج إلى العلة عند المتكلمين هو الحدوث لا الإمكان ، أن بقاء الحادث عندهم يكون من غير علة ، وليس الأمر كما توهموا لأن المراد بالحدوث المحوج هو الحدوث بالمعنى المقابل للأقدم لا الحدوث بالمعنى المقابل للبقاء .

ونحن نسائل الصوفية القائلين بتجدد الخلق في كل آن على كل مخلوق : ما الدافع إلى القول بتوالى الإيجاد والإعدام على موجود واحد في حالة بقائه ؟ وبماذا يخلص عدمه عقب وجوده أبتأثير من الله أم يتقدم هو بنفسه فيخلقه الله مرة ثانية فيتعلم مرة ثانية فيخلقه تالفة فيتعلم وهكذا دواليك ؟ ولا وجه للاحتمال الأول لأن الله يريد وجوده لمدة معينة بدليل أنه يخلقه مرة ثانية وثالثة فيكون عدمه في خلال تلك الدة خلاف مراد الله . ولا محل لأن يكون إعدامه تحقيقا لمذهب وحدة الوجود المتضمن لدعوى عدم وجود موجود غير الله ، لما ذكرنا . فتمين أن تكون أعدامه المتخللة بين وجوداته من نفسه فيلزم استثناء الممكن عن الله في بعض حالاته التي يتحول إليها وهو حالة عدمه بعد وجوده ، فما كانوا يرمون به المتكلمين يترتب عليهم . وفضلا عن هذا فكان الله تعالى لا يقدر على أن يجعل لمخلوقه وجوداً يستمر إلى أجل مسمى إلا بتجديد خلقه مرات لا تحصى ، أليس أحسن من هذا وأقرب إلى العقل وأوفق للمشهود أن يكون الله خلقه وأوجده على أن يستمر وجوده ما شاء له ذلك كما قال تعالى « إن الله يمسك السماوات والأرض أن تزولا » فيكون وجوده واستمرار وجوده كلاهما مستنداً إلى الله من غير حاجة إلى استئناف خلقه ثم إعدامه ثم خلقه .

ومن السخافة بمكان قول الصدر الشيرازي في « الأسفار » بهذا الخلق المتجدد مع كونه لم يترك تشبيهاً بذباً إلا مطرطه على المتكلمين لقولهم بإمكان إعادة المدوم بعينه في مسألة البعث بعد الموت^(١) وقد غاب عنه أن في الخلق الجديد الذي قال به الصوفية في الدنيا إعادة للمدوم بعينه بل لإعادات^(٢) .

[١] انظر ص ٨٨

[٢] وليس لصاحب الأسفار أن يقول عن تجديد الخلق في الدنيا إنه ليس إعادة المدوم بعينه وإنما تجديد الأمثال كما قال الأشعري في بقاء العرض إنه يتجدد الأمثال ، إذ يلزم على هذا أن لا يكون أى شخص معين من أفراد الإنس في كل زمان عين الشخص الذي كان موجوداً قبله بآتين ثم أعدم في الآن الثاني وخلق مثله في الآن الثالث .

ويس بمسلم كون العالم بجميع أجزائه أعراضا ولا استنتاجه من تجدد خلقه لإمكان تجدده من غير أن يكون عرضا كما أنه لا يسلم استخراج هذا التجدد من الآية. بل لا يسلم أيضا صحة قول الأشاعرة بعدم بقاء العرض زمانين بله أن يصح قول الحسبانية بعدم بقاء السكل ، وللأشاعرة مرمى خاص في قولهم ذاك لا يقاس على مرمى قول الحسبانيين المنكرين لوجود الخالق والمخلوق والوجوديين المنكرين لوجود المخلوق وقدرة الخالق على إيجاده أو إبقائه زمانين .

ثم إن قول صاحب الفصوص في آية الخلق الجديد يشبه قوله في مسألة عرش بلقيس الذي أتى به سيدنا سليمان من عنده علم من الكتاب قبل أن يرتد إليه طرفه ، فادعى الشيخ عدم إمكان الإتيان به بهذا الحد من السرعة بناء على أن الحركة التي هي كون الشيء في آيين في مكانين تحتاج على الأقل إلى آيين . ثم ذهب إلى أن الله تعالى أعدم العرش في محله وخلق عند سليمان من جديد على قاعدة الخلق الجديد ، ولم يتذكر الشيخ أو لم يبال أن إعدام العرش الأول وخلق الثاني لا يتفقان مع نص القرآن على الإتيان به كما أنه لم يدر أن مدة ارتداد طرف الناظر إليه تسع أكثر من أن واحد . وقد كان المفريت وعد الإتيان به قبل أن يقوم سليمان من مقامه أى مجلسه للحكومة وكان يجلس إلى نصف النهار ولا شك أن الميعاد المحدود بمدة ارتداد طرفه أسرع لكن لا الحد ما قال الشيخ واستحال .

وانظر ما قاله في فص صالح : « إن التكوين للشيء نفسه لا للحق والذي للحق فيه أمره خاصة ولذا أخبر عن نفسه في قوله « إنما أمرنا الشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » فنسب التكوين لنفس الشيء وهو الصادق في قوله ، وهذا هو المقول في نفس الأمر كما يقول الأمير الذي يخاف فلا يمضى ، لمبهده : قم فيقوم المبد امتثالا لأمر سيده فليس للسيد في قيام هذا المبد سوى أمره له بالقيام والقيام من فعل المبد لا من فعل السيد » فكأن الكائنات عند صاحب الفصوص نفسها فهو نظر إلى ظاهر

النص وغفل عن أسلوب البلاغة المثلة لسرعة تأتئ المقدورات ومهولته حسب تعلق مشيئته تعالى بها فكأنها إذا أراد الله تكوين شيء منها يأمره فيكون من تلقاء نفسه من غير تكوين . وعلى كل حال فالكون هو الله ، وأما تكوين الشيء نفسه فهو محال مستلزم لكون ذلك الشيء متوجوداً قبل وجوده ليوجد نفسه فإذاً ليس هناك أمر ولا مأمور ولا تكوين للأمور نفسه كما زعم الشيخ وإنما كل ذلك مجاز وتخييل لسرعة نفوذ إرادة الله ومهولته ، حتى إن الأمر أمرع مما وقع التمثيل به وأسهل على الله وإنما في المثال تفهيم تلك السرعة والسهولة للمخاطبين وتقريبهما من عقولهم . وقرينة المجاز هي الاستحالة التي ذكرنا . لكن الشيخ لكونه مولماً بتحريف معاني كلام الله ورسوله يرى المحال ممكناً والممكن محالاً . ومثال الثاني ماسبق من قوله باستحالة إتيان عرش بلقيس قبل أن يترد إلى سليمان عليه السلام طرفه .

والتوسع في تفسير معاني القرآن إلى حد التلاعب به شنشنة متبعة لصاحب القصص وغيره من أصحاب المذهب الوجودي ، وما ذهبوا إليه في آية الخلق الجديد وآية الإتيان بعرش بلقيس أقل ما حولوا فيه التفسير إلى التفسير ، وهناك ما هو أشد منهما وأفسد ، حتى إن هذا الحال أعنى ما رأيته من أن الصوفية الوجودية وأنصارهم يحرفون معاني كلام الله ورسوله في سبيل تأييد مذهبهم تحريفاً جلياً ، كان أول منبهه إلى على بطلان مذهبهم كما رأيت أن مثل هذه التحريفات لا يصدر إلا من المضل المتعمد أو الجاهل السيء الفهم ، فإن كانوا ينسبون تلك المعاني المحرفة إلى باطن الكتاب أو السنة فهي أحق عندي باسم الباطل منها باسم الباطن .

فن ذلك التحريف الفاحش أنهم يحملون « رسلُ الله » في قوله تعالى « وإذا جاءتهم آية قالوا إن نؤمن حتى نؤتي مثل ما أوتى رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته » مبتدأ و « الله » الثاني خبره بناء على أساس وحدة الوجود الموجب لكون كل موجودٍ الله فيكون رسل الله أيضاً الله !!

وغير ممكن أن لا يملأوا أن جمل « رسلُ الله الله » جملة مؤلفة من المبتدأ والخبر يحذف بانتظام معنى الآية ويترك ما قبل تلك الجملة أعني فعل « أوتى » وما بعدها أعني لفظ « أعلم » مقطوعين عن رابطتهما الإعرابية وكذا رابطة هذه الجملة المفتتحة نفسها . فليعتبر من أصرَّ على حسن الظن بالصوفية الوجودية ولينظر مبلغ استهتارهم في تأويل كلام الله ليحصلوا على شهادة القرآن بتأليه رسل الله لا لأنهم رسل الله بل لأن ذلك مقتضى عقيدة وحدة الوجود المتولدة من فرض أن حقيقة الله الوجود .. تلك العقيدة القائلة بتأليه كل موجود لا تأليه رسل الله فحسب .

ومن ذلك التحريف أيضا أنهم يتمسكون بقراءة رفع « الكل » الشاذة في قوله تعالى « إنا كل شيء خلقناه بقدر » فيجعلونه خبر « إنا » فيكون الله المبرر عنه بضمير الجمع التكلم ، كل شيء ، تعالى الله عما يزعمون مع أن المعنى في قراءة الرفع كالمعنى في قراءة النصب بناء على أن « كل شيء » مبتدأ وما بعده خبره والجملة خبر « إنا » . وقراءة نصب « كل » مع كونه أصبح من قراءة الرفع تفسر قراءة الرفع فتمنمها عن الاحتمال البعيد الذي يحملون الآية عليه في حين أن قراءة الرفع لا يمكنها أن تفسر قراءة النصب التي هي نص في معناها من غير احتمال لمعنى آخر ظاهر أو غير ظاهر . لكن من أراد أن يتلاعب بألفظ القرآن ومعناه لا يزعه وازع لفظي أو معنوي .

ومن ذلك التحريف أنهم يستدلون بقوله تعالى « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » وبقوله « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله » على أن النبي صلى الله عليه وسلم ليس غير الله .

ومن ذلك أنهم يستدلون بحديث « من لم يشكر الناس لم يشكر الله » على أن الناس ليسوا غير الله .

وبالكلمة المشهورة التي يسوقونها مساق الحديث النبوي وهي « من عرف نفسه فقد عرف ربه » على أن نفس كل أحد الله .

ويقوله تعالى « وما يذكرون إلا أن يشاء الله هو أهل التقوى ^(١) وأهل المغفرة »
على أن المتقين والمافين عن الناس هم الله .

ويقوله تعالى « وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا » على أن كل
ما يُعبد ويُظن غير الله فهو الله لأن الله تعالى قضى أن لا تعبدوا إلا إياه وقضاء الله
لا مرد له فلا يعبد عابد إلا إياه ولو عبد غيره في زعم زاعم . فهم يحملون « لا » في
« أن لا تعبدوا » على لا النافية أو يحملون النهى على مقابل الأمر التكويني بقرينة
« قضى ربك » أى حكم ربك ^(٢) .

ويقولون في حديث « أتعجبون من غيرة سعد لأنا أغير من سعد والله أغير مني
ومن أجل غيرة الله حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن » : « فلما حرم الفواحش
أى منع أن تُعرف حقيقة ما ذكرنا وهى أنه [أى الله] عين الأشياء ، سترها بالغيرة
وهو أنت لأنها من الغير فالغير يقول السمع سمع زيد والعارف يقول السمع عين الحق
وهكذا ما بقى من القوى والأعضاء ^(٣) فما كل أحد عرف الحق فتفاضل الناس وتميزت
المراتب » كذا فى فص هود من الفصوص . ويقول الشارح القاشانى فى قوله
« وهو أنت » يعنى أنا نيتك إذا اعتبرتها إذ لو لم تعتبرها ونظرت إليها بعين الفناء
كنت من أهل الحمى فلا غيرة ولا تحریم » .

وفى فص عيسى من الفصوص « قال تعالى « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو

[١] أى أهل لأن يتقى ويخاف فالتقوى على معنى المصدر المبني للمفعول .

[٢] وكنت قلت فى أحد كتبي المؤلفة باللغة التركية قبل ثلاثين عاما تقريبا إن حل القضاء
فى الآية على معنى الحكم كما ذهب إليه الصوفية الوجودية بأباه على الأقل عطف قوله « وبالوالدين
إحسانا » على انقضى فيكون الإحسان بهما أيضا مقضيا ويلزم أن لا يوجد فى الدنيا ولد عاق لوالديه
وهو خلاف الواقع ، ولهذا قال المفسرون « وقضى ربك » أى أمر أمراً مبرماً .

[٣] إشارة إلى حديث « ... كنت سمعته الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به الخ » .

المسيح بن مريم » فجمعوا بين الكفر والخطأ في تمام الكلام لا بقولهم هو الله ولا بقولهم ابن مريم » وقال الشارح القاشاني : « لأنهم لم يكفروا بحمل هو على الله لأن الله هو ولا بحمل الله عليه فيقولوا هو الله ولا بقولهم ابن مريم لأنه ابن مريم، بل بمحصر الحق في هوية المسيح ابن مريم وتوهموا حلوله فيه والله ليس بمحصور في شيء بل هو المسيح وهو العالم كله » .

وقال في فص هود : « إن للحق نسباً كثيرة ووجوها مختلفة [بعضها ظاهر في العموم وبعضها خفي لا يظهر إلا لمن نور الله قلبه] ^(١) ألا ترى عاداً قوم هود عليه السلام كيف قالوا « هذا عارض ممطرنا » فظنوا خيراً بالله وهو عند ظن عبده به فأضرب لهم الحق عن هذا القول فأخبرهم بما هو أتم وأعلى مما تخيلوه في القرب فإنه إذا أمطرهم فذلك حظ الأرض وسقى الحبة فما يصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلا عن بعد فقال « بل هو ما استمتعتم به ريح فيها عذاب أليم » فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة لهم فإن بهذه يريح أرواحهم من هذه الهياكل المظلمة وفي هذه الريح عذاب أي أمر يستمذّبونه إذا ذاقوه إلا أنه يوجههم لفرقة المألوفات الخ » .

وقال في قوله تعالى حكاية عن قوم نوح عليه السلام « ولا تذرُنَّ وداً ولا سواها ولا ينفوث ويموق ونسرا » : « فإنهم جهلوا من الحق بقدر ما تركوا من هؤلاء فإن للحق في كل معبود وجهاً يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله » .

ونقل صاحب « العلم الشامخ » ص ٤٣٨ قول الشيخ الأكبر في الباب الثالث والأربعين من الفتوحات بعد كلام في ذكر أهل النار : « وقد حقت الكلمة أنهم عمّار تلك الدار فيجعل الحكم للرحمة التي وسعت كل شيء فأعطاهم في جهنم نعيم المقرور والمحروور لأن نعيم المقرور بوجود النار ونعيم المحروور بوجود الزمهرير وتبقى جهنم

[١] ما بين القوسين زيادة من شرح البالي على الفصوص .

على صورتها ذات حر وزمهرير ويبقى أهلها فيها متمتعين بحرورها وزمهريرها ولهذا أهل جهنم لا يتزاورون إلا أهل كل طبقة في طبقتهم فيتزاور المحرورون بمضهم في بعض والمقرورون بمضهم في بعض لا يزور محرور مقرورا ولا مقرور محرورا وأهل الجنة يتزاورون كلهم لأنهم على صفة واحدة في قبول النعيم لأنهم كانوا هنا أعني في دار التكليف أهل توحيد لم يشركوا وأهل النار لم يسكن لهم صفة التوحيد وكانوا أهل شرك فلماذا لم يكن صفة أحدية تتمهم في النعيم مطلقا من غير تقييد فهم في جهنم فريقان وأهل الجنة فريق واحد فينفرد كل شريك بطائفة وهم أهل الثنوية ماثم غيرهم وهم أهل النار والذين هم أهلها وأما أهل التثليث فيرجى لهم التخلص لما في التثليث من الفردية لأن الفرد من نعوت الواحد فهم موحدون توحيد تركيب فيرجى أن تتمهم الرحمة المركبة ولهذا سُموا كفاراً لأنهم ستروا الثاني بالثالث فصار الثاني بين الواحد والثالث كالبرزخ فربما لحق أهل التثليث بالموحدين في حضرة الفردانية لافي حضرة الوجدانية وهذا رأينا في الكشف المعنوي لم نقدر أن نميز بين الموحدين وأهل التثليث إلا بحضرة الفردانية فإني رأيت لهم ظلالة في الوجدانية ورأيت أعيانهم في الفردانية ورأيت أعيان الموحدين في الفردانية والوجدانية فعملت الفرق بين الطائفتين . وأما ما زاد على التثليث فكلهم ناجون بحمد الله من جهنم ونعيمهم في الجنة يتبواون فيها حيث يشاؤون كما كانوا في الدنيا ينزلون من حضرات الأسماء الإلهية حيث يشاؤون قال الناقل « ويعنى بمازاد على التثليث من هم القائلون بمقاتته بالهية كل موجود فهذا نص مقدم القافلة إن كان إيمانك وعقلك صحيحا » .

وأنا أقول إذا كان الزائدون على التثليث المؤهلون لسكل شيء أفضل الفرق وأعرفها بحقيقة الأمر على رأى مقدم القافلة الصوفية الوجودية فيلزم أن يكون الأفضل بعدم أهل التثليث وبعدم أصحاب الثنوية حتى يكون أهل التوحيد أدون الفرق كلها لا بتمام

أكثر من غيرهم عن الحقيقة التي هي تأليه الكل وهذا اللازم يناقض ما ذكره الشيخ في الترتيب المقول عنه آتفا من تفضيل الموحدين على أهل الثنوية والتثليث .

هكذا يمكن الاعتراض على الترتيب المذكور للفرق كما يمكن الجواب عنه بأن الموحّد ومؤله الكل لا يتباعدان بمضهما عن بعض في إصابة الحق على مذهب وحدة الوجود ولذا قالوا :

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت عدّدت المراتب تعدداً ثم يمكنك تمثيل كون الله مقعداً بمدّ الوجودات وواحداً من حيث أن الظاهر في كل من تلك الوجودات موجود واحد هو الله أي الوجود فهو واحد ومتعدد معاً، كما يكون الله ثلاثة وواحداً مما في النصرانية المحدثّة بمدّ سيدنا المسيح إلا أن أكثر الموحدين لما كانوا من غير القائلين بالوحدانية والتعدد معاً بعدد الوجودات أي من غير العارفين بحقيقة الأمر فضّل الشيخ مؤلّه الكل على الموحّد .

أما حديث (لا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها) القدسي الوارد على أسلوب المبالغة البليغة ، فمن أكبر حجج الصوفية الوجوديين التي يعتمدون عليها في مذهبهم لكن غاب عنهم أن وحدة الوجود تقتضي أن يكون الله عين كل شيء ^(١) من غير أن يمتاز في ذلك العابد المتنفل على المقصر المتكاسل ولا الذي يحبه الله تعالى على الذي يفضّضه فتخصيص المتنفل وأعضائه بالتأليه يكون كفراً كما قال الشيخ الأكبر في كفر السّيحيين القائلين بمصر الألوهية في المسيح ابن مريم . وقولهم في قوله تعالى « ليس كمثله شيء » غاية في التحريف المضاد للمعنى المراد ،

[١] كما يظهر من الثقلين الآتين عن القصص .

لأنهم قالوا إن لم تكن الكاف زائدة ففي مثل المثل إثبات للمثل^(١) وإن كانت زائدة والمعنى ليس مثله شيء لأن كل شيء عينه ولا مثل له ففيه إثبات العينية بنفي المثل^(٢) مع أن إثبات عينية الله لكل شيء أشنع من أن يكون كل شيء مثله بله إثبات المثل الواحد له الذي يناقضه السلب الكلى المنصوص عليه في الآية . فالله الذي يرهقون نظم القرآن عليه لا يقف في حد أن يكون نقيض ما سبق له بل يتخطى إلى ما وراءه بدرجتين .

وكذا قولهم في قوله تعالى « يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله » : « أثبت تعالى الافتقار إليه لا إلى غيره ونحن نجد افتقار المحدثات بعضهم إلى بعض ضرورة مد ذلك على أن كل مفتقر إليه هو الله لا غيره » كذا في « المواقف »^(٣) ص ٢٢٧ الجزء الأول .

وإني أعترض عليهم بأنهم نسوا كون المفتقر أيضا في مذهبهم المبني على وحدة الوجود عين الله إذ لو لم يكن هذا المذهب لما اجتراء أى عاقل على استخراج المعنى الذي استخرجوه من الآية . وعند الاعتراف بالمذهب لا وجه لتخصيص المفتقر إليهم بأن يكونوا الله ولا معنى إذن لقوله أنتم الفقراء إلى الله فمن هم الفقراء ومن هو المفتقر إليه ؟

ويضاهيه قولهم في « إياك نعبد وإياك نستعين » : « خبر بمعنى الأمر فهو تعليم

[١] في فس نوح : « قال تعالى ليس كذلك شيء فنبه وثني » وقال شارحه القاشاني على أن الكاف غير زائدة : « ففي مثل المثل واثبت المثل »

[٢] وفي فس هود : « وإن أخذنا ليس كذلك شيء على نفي المثل تحققتنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أن الحق عين الأشياء »

[٣] كتاب في التصوف الوجودي للأمر عبد القادر الجزائري غير الكتاب الجليل المعروف في علم الكلام المسمى بهذا الاسم للقاضي عضد الدين الإيجي .

بهذا الدعاء « ثم قالوا : « التذلل والخضوع والانقياد لشيء ليس هو الحق في شهود الخاضع للتذلل شركٌ فالعارف لا يكون خضوعه وتذله وانقياده إلا لذلك الوجه الظاهر المتعين كما قال « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين » بمعنى أن توحيد الطاعة وتخليص الانقياد لا يكون إلا بهذا الشهود فإنه لا بد لكل مخلوق من الخضوع والانقياد لمخلوق فعلمنا الله تعالى الخلاص من الشرك وبمثل ما تقدم أمرنا بالاستعانة فنشهد الحق في كل شيء فنستمع به في الأسباب والوسائط فإذا رحم الله المفتقر إلى غيره والخاضع لغيره والمستمعين بغيره علمه بمعرفته وشهود وجهه في كل شيء فخلصه من الشرك فكان لا يعبد إلا الله ولا يستمعين إلا به « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء » ص ٣٥٨ من الجزء الأول من الكتاب المذكور .

فانظر رحمك الله أيها القارىء كيف يقبلون معاني كلام الله والامثال لتعليماته إلى ما يضادها فالله تعالى يطلب من عباده أن يكونوا أصحاب النفوس الأبية فلا يقبلوا الافتقار إلا إلى الله ويعلموا أن الحاجة إلى غيره من قبيل حاجة الفقير إلى الفقير لا يغني عنه شيئاً، ويطلب منهم أن يكونوا عباده المخلصين فلا يتذللوا لغيره ولا يستمعينوا بغيره أليس الله بكاف عبده . إلا أن التعالى إلى هذه المرتبة أعني مرتبة العبودية الخالصة لله لا ييسر لكل أحد ، فلما رآه السادة أصحاب مذهب الوحدة الوجودية تلك الصعوبة انكشف لهم طريق التسهيل على الناس فأباحوا لهم الافتقار إلى كل أحد والتذلل لكل أحد والاستعانة بكل أحد غير الله بشرط أن يعلموا أن ذلك الغير الذي يظنه غير العارفين كذلك هو الله في صورة زيد وعمرو فينجوا بفضل هذا العلم من الشرك ، فإن قلت لهم هذا هو الشرك بعينه أجابوا بأن الشريك لا يكون عين الشريك ونحن نقول بالعينية فما أعلمهم بالحيل وما أحذقهم قائلهم الله .

وقالوا في قوله تعالى « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب » : « إنما اختص الذكر

لمن كان له قلب لتقلبه في أنواع الصور والصفات فيعلم أن الحق هو المتجلى في كل صورة ويمبده فيها فيدرك الأمر على ما هو عليه ولا يحصره في وصف دون وصف . ولم يقل الحق لمن كان له عقل فإن العقل قيد فيحصر الأمر في نعت واحد والحقيقة تأبى الحصر في نفس الأمر فلا يعلم ذوو العقول الأمر على ما هو في نفس الأمر، فليس القرآن ذكرى لمن كان له عقل فإن القرآن أنزل لبيان ما هو الأمر عليه في نفسه والعقل لا يوصل إليه بنظره الفكري ، وهم أى من كان لهم عقل أصحاب الاعتقادات الخاصة الذين يكفر بعضهم بمضا ويلعن بعضهم بمضا لحصرهم الحق في صورة اعتقادهم الخاص ونفهم عن غيره من الاعتقادات فلا منازعة عند أصحاب القلوب وإنما النزاع والمخالفة بين أصحاب الاعتقادات « كذا في فص شعيب من « الفصوص » وشرحه البالى .

وخلاصته مدح القلب وأصحابه وذم العقل وذويه فكان الله تعالى لم يقل في كتابه « إن في ذلك آيات لقوم يعقلون » ولا « إن في ذلك آيات لأولى الأبواب » ولا « واتقون يا أولى الأبواب » ولا « إن في ذلك آيات لأولى النهى » ولا « وما يعقلها إلا العالمون » ولا « وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السмир » .

وذنب العقل المسكين عند هؤلاء المجانين الموجب لذمه أنه يقف في عقيدة أى اعتقاد إله واحد ولا يتقلب في آلهة غير محصورة .. وبعد كل هذا فالقلب في الآية بمعنى العقل ، ففي مختار الصحاح « القلب الفؤاد وقد يعبر به عن العقل قال الفراء في قوله تعالى « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب » أى عقل . وهذا لأن عرف القرآن والإسلام لا يفرق بين العقل والقلب ، قال الله تعالى « أفلم يسيرا في الأرض فتكون لهم قلوب يفقهون بها الآية » ولاشك أن الفقه والفهم فعل العقل . وإنما التفريق بين العقل والقلب وتفضيل القلب على العقل هو الأسلوب المسيحي كما سبق

تفصيله في مقدمة الكتاب ومقدمة الباب الأول منه . فصاحب الفصوص القائل :
« ولم يقل لمن كان له عقل » يميل بالإسلام إلى هذا الأسلوب .

وهنا ونحن بصدد إيراد أمثلة من تحريفهم لمعاني آيات الذكر الحكيم ، يحسن بنا
أن نعيد ما نقلناه سابقا من فص هود من الفصوص مع ماعلقنا عليه أعني قوله « فهو
عين الوجود فهو على كل شيء حفيظ بذاته فلا يؤوده حفظ شيء » فحفظه تعالى للأشياء
كلها حفظه لصورته أن يكون الشيء على غير صورته فهو الشاهد المشهود والمشهود
من المشهود وهو روح العالم المدبر وهو الإنسان الكبير :

فهو الكون كله وهو الواحد الذي
قام كوني بكونه فلذا قلت يفتدى
فوجودي غذاؤه وبه نحن نحتذى

وقال الشارح عبد الغنى النابلسي : « فهو كل الأرواح وهو كل النفوس وهو كل
الأجسام وهو كل الأحوال والمعاني وهو المتنزه عن جميع ذلك إذ لا وجود إلا وجوده »
فانظر كيف يفسر تنزهه عن جميع ما عداه بنفي وجود ما عداه وجعل كل شيء عينه .
وقال الشارح البالي في شرح قوله « فلا يؤوده حفظ شيء » : « إذ عين الشيء
لا يشغل حفظه على ذلك الشيء » وقال الشارح القاشاني في شرح قوله فحفظه للأشياء
كلها حفظه لصورته أن يكون الشيء على غير صورته » : « لأنه لو لم يحفظ صورته
من أن يكون شيء غيره لكان له مثل في الشبهة والوجود ولزم الشرك » وقال الشارح
عبد الغنى النابلسي : « فكل الصور له ولا صورة له لأنه إذا كان عين صورة لم يكن
عين صورة أخرى فينزه عن الصورة الأخرى وإذا كان عين الصورة الأخرى أيضا
لم يكن عين الصورة الأولى فهو عين الصور كلها وهو متنزه عن الصور كلها » يعني
أن كل الصور له ولا صورة له مقيمة .

وقال الشيخ في فص هود : « فقل في الكون ما شئت إن شئت قلت هو الخلق وإن شئت قلت هو الحق وإن شئت قلت هو الحق الخلق وإن شئت قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه وإن شئت قلت بالخير في ذلك » .

وإني أنصح لأخواني المسلمين المتصوفين تجاه هذه التلاعبات بالحق^(١) وعقول الخلق ، أن لا يشغلوا بالهم بالأنفكار التي تسوق الإنسان إلى الشك في البديهيات وفي كل شيء حتى في وجوده ووجود الكون مغايراً لوجود الله وتخلط الخلق بالخلق والتي لا محل لها في الإسلام وعند النظر الصحيح .. أنصح لهم أن يبتعدوا عن التصوف في أمثال ما أمرهم الله ورسوله واجتناب ما نهىهم عنه فلا يقعهم بين يدي الله قول الشيخ الأكبر أو الشيخ الأصغر ولا ينجيهم التعويل بالأقارب والأقطاب في موقف يقول عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا فاطمة لا أغنى عنك من الله شيئاً » وهو القائل « تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله » والقائل « تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله فتهلكوا » فإين هذا من قول الشيخ في فص هود : « فأياك أن تقيد في الله بمقد مخصوص وتكفر ما سواه فيفوتك خير كثير فكن في نفسك هبولى لصور المعتقدات فإن الله تبارك وتعالى أعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول « فأينما تولوا فثم وجه الله » ووجه الشيء حقيقته^(٢) وقال الشارح

[١] ومثله قوله في فص نوح عند تفسير قوله تعالى « وقالوا لا تدرن آلهتكم ولا تدرن ودا ولا سواها ولا يفوت ويعوق ونسرا » : « فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء فإن الحق في كل معبود وجهاً يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله » وقد سبق نقله منا عند إيراد أمثلة من تحريفهم لمعان القرآن .

[٢] وانظر قوله في فص إبراهيم :

فيحمدني وأحمده	ويمبدني وأعبد
فيعرفني وأنكره	وأعرفه فأشهد =

في تفسير صور المعتقدات : « أى التى يمتددها فى الله جميع الناس فى سائر الملل » (١).
 هذا ما يوصيك به شيخك الأكبر أيها المتصوف والله تعالى يقول : « قل يا أيها
 الكافرون لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد ولا أنا عابد ما عبدتم ولا أنتم
 عابدون ما أعبد لكم دينكم ولى دين » فاختر ما شئت منهما .

فأنى بالغنى وأنا	أساعده وأسعده
لذاك الحق أوجدنى	فاعلمه فأوجدته
بذا جاء الحديث لنا	حقق فى مقصده

ومراده من الحديث الكلمة المشهورة المعزوة إلى الله تعالى : « كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن
 أعرف خلقت خلقاً فعرّفتهم بنى فعرّفونى » ولا سند له صحيح أو ضعيف ولو قلنا بصحة معناه لقوله
 تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » فهو لا يدل على الترهات التى تظمها الشيخ فى دعوى
 المساواة مع الله وأقل ما فيها أنه يمين على الله بعرّفته به حين عتف الله تعالى بالأعراب الذين يمينون
 على النبي صلى الله عليه وسلم أن أسلموا فقال « يمينون عليك أن أسلموا قل لا تنموا على إسلامكم بل
 الله يمين عليكم أن هذا كمال الإيمان إن كنتم صادقين » وهكذا دأبهم يسوقون مساق الحديث النبوى
 ما ليس منه ويستخرجون منه ما لا يدل عليه ولا يقبله العقل إلا عقل من آمن بفلسفة وحدة الوجود
 فوق إيمانه بالكتاب والسنة ولذلك يرهقهما عليها .

[١] وقال الشيخ فى قصيدة له أطارها الدكتور شهبندر واستشهد بها على سمو الشعور الدينى
 عند العرب فى كتابه « القضايا الاجتماعية الكبرى فى العالم العربى » :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي	إذا لم يكن ديني إلى دينه ذات
نقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فرعى للفرلان . ودير لرهبان
وبيت لأوثان . وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه فلحب ديني ولإيماني

تذييل

— ١ —

بقى أنه من حسن حظ التصوف بل من حسن حظى أنا أيضاً لعدم كونى من أعداء الصوفية ، أن الصوفية ليس كلهم على مذهب وحدة الوجود ففهم من خالف الوجوديين واعتصم بحبل الشرع المتين ولم يدأب فى الطمن على علماء أهل السنة من الأشاعرة وغيرهم من علماء العلم الظاهر كما دأب صاحب « الفصوص » بل حث المسلمين على الاقتداء بهم فى عقائدهم وعد طريقتهم طريقة الأنبياء لكونها مستندة إلى الكتاب والسنة فى حين أن أنصار المذهب الوجودى يمدونه طريقة الأولياء وفى حين أن القاشانى شارح الفصوص قال ص ١٦٨ إن الله تعالى تسمى بالولى ولم يتسم بنبى ولا مرسل .

وفى رأس هذه الطائفة الصوفية المباركة الإمام الجليل الربانى مجدد الألف الثانى أحمد بن عبد الأحد السرهندى صاحب « المكتوبات » وإنى أورد هنا نبذاً من كلياته القيمة متخذاً لها شواهد على أنى كتبت ما كتبت فى هذا المبحث ضد فكرة وحدة الوجود لا عن تعصب على الصوفية القائلين بها بل خدمة للحق المتعلق بالحق تعالى وتقدس عما يقولون . فإن اتهمونى بأنى على فرض كونى عالماً فن علماء العلم الظاهر لا أعرف العلم الباطن ، فإليهم إمام كبير من علماء الباطن فليظروا ماذا يقول :

المكتوب ٦٨ إلى خان خانان ص ٢٨١ جزء ١ :

« الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فاعلم أن أحوال فقراء هذه الحدود وأوضاعهم مستوجبة للحمد والمستول من الله سبحانه وتعالى سلامتكم وعافيتكم واستقامتكم ولما كان مبحث علم الوراثة فى البين أردت أن أكتب كلمات من تلك

المقولة على حسب مقتضى الوقت وقد ورد في الأخبار « العلماء ورثة الأنبياء » والعلم الذى بقى من الأنبياء عليهم السلام نوعان علم الأحكام وعلم الأسرار فالعالم الوارث من يكون له سهم من نوعى العلم لا من يكون له نصيب من نوع واحد فقط فإن ذلك مناف للوراثة فإن الوارث من يكون له سهم من جميع أنواع تركة المورث لا من بعض دون بعض، والذى له نصيب من البمض المعين فهو داخل فى الغرماء حيث يتعلق نصيبه بمنس حقه. فمن لا يكون وارثا لا يكون عالما إلا ان تقيد علمه بنوع واحد ونقول إنه عالم بعلم الأحكام مثلا والعالم المطلق هو الذى يكون وارثا ويكون له حظ وافر ونصيب تام من كلا نوعى العلم .

« وقد زعم الأكثرون أن علم الأسرار عبارة عن علوم التوحيد الوجودى وشهود الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة وأنه كفاية عن معارف الإحاطة وسريان وجوده تعالى وقربه ومعيته سبحانه على النهج الذى صارت منكشفة ومشهودة لأرباب الأحوال حاشا وكلا ثم حاشا وكلا من أن تكون هذه العلوم والمعارف من علم الأسرار ولائقة بمرتبة النبوة فإن مبنى تلك المعارف السكر وغلبة الحال التى هى منافية للصحو ، وعلم الأنبياء كله سواء كان علم الأحكام أو علم الأسرار ناش من غاية الصحو الذى ما امتزجت به ذرة من السكر بل هذه المعارف مناسبة لمقام الولاية التى لها قدم راسخ فى السكر فتكون هذه العلوم من أسرار الولاية لا من أسرار النبوة . والولاية وإن كانت هى أيضا ثابتة ولكن أحكامها منلوقة وفى جنب أحكام النبوة متلاشية ومضمحلة :

ومتى بدت أنوار بدر فى الدجى ما لاسهى من حيلة سوى الاختفا

وقد كتبت فى كتفى ورسائلى وحقت أن كلمات النبوة لها حكم البحر المحيط
وكلمات الولاية فى جنبها قطرة محترقة ولكن ماذا نفعل وقد قال جماعة من عدم

إدراكهم لـكـمالات النبوة إن الولاية أفضل من النبوة . وقالت طائفة أخرى في توجيه هذا إن ولاية نبي أفضل من نبوته . وكل من هذين الفريقين قد حكموا على الغائب من غير علم بحقيقة النبوة . وقريب من هذا الحكم الحكم بترجيح السكر على الصحو فإن عرفوا حقيقة الصحو لعرفوا أن السكر لا نسبة له إلى الصحو : ما نسبة العرشي بالفرشي . وكأنهم شبهوا صحو الخواص بصحو العوام وزعموا وجود الماثلة بينهما وليتهم إذ زعموا وجود الماثلة بين صحو الخواص وصحو العوام لم يجترأوا على هذا الحكم . فإن من المقرر عند العقلاء أن الصحو أفضل من السكر سواء كان السكر والصحو مجازيين أو حقيقيين وتفضيل الولاية على النبوة والسكر على الصحو شبيه بترجيح الكفر على الإسلام والجهل على العلم فإن كلاً من الفكر والجهل مناسب لقام الولاية وكلاً من الإسلام والعلم مناسب لمرتبة النبوة قال الحسين بن منصور الحلاج :

كفرت بدين الله والكفر واجب لدى وعند المسلمين قبيح

ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم استماذ من الكفر قل كل يعمل على شاكلته فكما أن الإسلام في عالم المجاز أفضل من الكفر ينبغي أن يعتقد أنه في الحقيقة أفضل من الكفر فإن المجاز قنطرة الحقيقة . فإن قلت كما أن الكفر والسكر والجهل ثابتة في مرتبة الجمع من مقامات الولاية كذلك الإسلام والصحو والمعرفة متحقق في مرتبة الفرق بمد الجمع منها فكيف يصح القول بمناسبة الكفر والسكر والجهل فقط لقام الولاية ؟ أقول إن إثبات الصحو وأمثاله في مرتبة الفرق إنما هو بالنسبة إلى مرتبة الجمع التي ليس فيها غير السكر والخو وإلا فصحو مرتبة الفرق أيضاً ممتزج بالسكر وإسلامها مختلط بالكفر ومعرفتها مشوبة بالجهل فلو وجدت مجالاً للكتابة لذكرت أحوال مقام الفرق ومعارفها بالتفصيل وبينت امتزاج السكر وأمثاله فيها بالصحو وأمثاله ولعل أصحاب الفطانة يجدون هذا المعنى بالتفرس أيضاً . والعجب كل العجب أنهم لم يفهموا

أن الأنبياء عليهم السلام إنما نالوا ما نالوا من هذه العظمة والجلال كلها من طريق النبوة لا من طريق الولاية وغاية شأن الولاية إنما هي الخادمة للنبوة فلو كانت للولاية مزية على النبوة لكان الملائكة الذين ولايتهم أكل من سائر الولايات أفضل من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ولما قالت طائفة من هؤلاء القوم بأفضلية الولاية من النبوة ورأوا ولاية الملائكة أفضل من ولاية الأنبياء قالوا بالضرورة ان الملائكة أفضل من الأنبياء وفارقوا في ذلك جمهور أهل السنة والجماعة وكل ذلك لعدم الاطلاع على حقيقة النبوة ولما كانت كمالات النبوة حقيرة في نظر الناس بسبب بُعد عهد النبوة بسطنا الكلام في هذا الباب بالضرورة وكشفنا شمة من حقيقة المعاملة ربنا اغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين .

وقال في المکتوب ٧٢ ص ٢٨٥ :

« قال بعض الجامعين بين التشبيه والتنزيه إن الإيمان بالتنزيه حاصل لجميع المؤمنين والعارف هو الذي يجمع بينه وبين الإيمان بالتشبيه ويرى الخلق ظهور الخالق والكثرة كسوة الوحدة ويطالع الصانع في صنعه ، وبالجملة إن التوجه إلى التنزيه الصرف نقص عندهم وشهود الوحدة بلا مطالعة الكثرة عيب وهذه الجماعة يعدون المتوجهين إلى الأحدية الصرفة ناقصين ويظنون ملاحظة الوحدة بلا مطالعة الكثرة تحديداً وتقييداً سبحانه الله وبحمده أما رأوا أن دعوة الأنبياء عليهم السلام كلها إلى تنزيه صرف والكتب السماوية ناطقة بالإيمان بالتنزيه والآنبياء عليهم الصلاة والسلام ينفون الألوهة الباطلة الآفاقية والأنفسية وبدعون الخلق إلى إبطائها ويدلون على وحدة واجب الوجود المنزه عن التشبيه والتكليف هل سمعت قط نبياً دعا إلى الإيمان التشبيهي وقال إن الخلق ظهور الخالق^(١) وجميع الأنبياء متفقون على توحيده واجب الوجود تعالى وتقدس

[١] انظر قول هذا الصوفي الجليل المتشعر وقارنه مع قول شيخ الاتحادي في أول

ونفى أرباب غيره قال الله تعالى (قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون) وهؤلاء الجماعة يثبتون أرباباً غير متناهية ويتخيّلون كلهم ظهورات رب الأرباب^(١) وما يستشهدون به في إثبات مطالبهم من الكتاب والسنة ليس فيه استشهاد أصلاً أما الكتاب فقوله تعالى (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) وقوله (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم) وأما السنة

== « اعلم أن التنزيه عند أهل الحقائق في الخناب الإلهي عين التحديد والتقييد فالنزه إما جاهل [أي غير قائل بالشرائع] وإما صاحب سوء أدب فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك فقد أساء الأدب وأكذب الحق والرسول وهو لا يشعر وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض » .

[١] قد رأى الفارسي ذهب في تفسير مذهب الفاتنين بوحدة الوجود إلى أنه تأليه للعالم لا نقي العالم وإثبات الله وحده ويعلم من كلام هذا الصوفي الكبير أني لست بمخطئ في تفسيرى ذاك ولا مغال وإنما الفرق بيني وبينه أني لا أحسب كون التمهدين بمذهب وحدة الوجود الذين قال عنهم الشيخ الجدد : « بعض الجامعين بين التشبيه والتنزيه » ذهبوا إلى ما ذهبوا إليه من أن الخلق ظهور الخالق بسبب خطأهم في فهم الآيات والأحاديث التي استشهدوا بها ولا أحسب كونهم لا يعرفون أن تفسيرنا لتلك الآيات والأحاديث أحسن من تفسيرهم وأوفق لقواعد البلاغة وإنما دائعهم الحقيق كونهم من الوجوديين الذين اقتنعوا بأن حقيقة الله الوجود ثم رأوا أن في تلك الآيات والأحاديث بعض مناسبة ضعيفة لمذهبهم فاستفادوا منها . وخلاصة ما أريد أن أقوله أن أساس مذهبهم يرتكز على فلسفة الوجود الإلهية التي لم آل جهداً في إيصالها بكل نوعيتها ، لا على مقتضى الآيات والأحاديث . والدليل عليه أن كثيراً من نصوص الكتاب والسنة التي لا مناسبة لها أصلاً بما توهموا في تأويلها ، قاموا يستشهدون بها أيضاً على مذهبهم استشهاداً مبني على محض الإيهام والتعسف كما سبق منا لإيراد بعض نماذج منها وكانت نماذج مدهشة إن لم ينسها الفارسي . فيفهم من هذا أن لهم قناعة مقررّة بالوهمية جميع الموجودات لكونها موجودات وكون الوجود هو الله ، قناعة غير محتاجة إلى بناؤها على تلك الآيات والأحاديث التي لو كانت بمفردها لما اجتروا على اتخاذها سنداً لمذهب يرفع الفرق بين المخلوق والمخلق .

فقله عليه الصلاة والسلام (اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس
بمدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء) فإن
جميع المحصر في هذه العبارات لنفي كمال الوجود عما سواه تعالى بأبلغ الوجوه لا نفي
أصل الوجود كما قال عليه الصلاة والسلام (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) وقال أيضاً
(لا إيمان لمن لا أمانة له) وأمثال ذلك في الكتاب والسنة كثيرة وهذا التوجيه
ليس من قبيل تأويل النصوص كما زعموا بل هو حمل النصوص على كمال البلاغة كما أن
في العرف إذا أريد الاهتمام برسالة شخص ونيابته يقال إن يده يدي والقصود هنا
ليس الحقيقة بل المجاز الذي هو أبلغ من الحقيقة فإذا كان وقوع الفعل أكثر وأزيد
بالنظر إلى مقدار قدرة الفاعل الذي هو عبد مملوك لأصاحب القدرة الكاملة وكان التفات
ذلك القادر المالك وتوجهه إلى ذلك الفعل مرعياً يصح للمالك أن يقول أنا فعلت هذا
الفعل لا أنت ولا دلالة لهذا الكلام أصلاً على اتحاد الفعل ولا على اتحاد الذات معاذ الله
أن يكون فعل العبد المملوك عين فعل المالك المقتدر أو أن يكون ذاته عين ذاته ألم تفهم
هذه الجماعة مذاق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فإن مدار دعوتهم على إثبات الانثنية
ووجود المنارة بين الخلق والخالق وتنزيل عباراتهم على التوحيد والاتحاد من التكافؤات
الباردة فإن كان الوجود واحداً في الحقيقة وكان ماسواً ظهوراته وكان عبادة ماسواً
عبادته كما زعم هؤلاء الجماعة ^(١) فلم منع الأنبياء عليهم السلام عنها بالمبالغة والتأكيد
ولم خوفوا بالعقوبات الأبدية على عبادة ماسواً ولم قالوا لعابديه أعداء الله ولم لم يطلعوهم
على غلطهم ^(٢) ولم يزيلوا رؤية المنارة الناشئة عن الجهل فيهم ولم يفهموهم أن عبادة
ماسواً عين عبادته جل وعلا .

[١] احفظ قول هذا الصوفي الجليل ولا تملط في فهم أباطيل الصوفية الوجودية بما هو حقها

من الفهم .

[٢] في ظن ما يعبدونه غير الله وهو عينه .

« قال بـمض هؤلاء إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إنما أخفوا أسرار التوحيد الوجودى عن العوام وبنوا أمر الدعوة على إثبات المغايرة وأخفوا الوحدة ودلوا على السكثرة بسبب قصور فهم العوام . وهذا القول غير مسموع منه كما لا يسمع القول بالثقة من الشيعة فإن الأنبياء عليهم السلام أحق بتبليغ ما هو مطابق لنفس الأمر فإن كان الوجود فى نفس الأمر واحدا فلم أخفوه وأظهروا خلاف ما فى نفس الأمر خصوصا فى الأحكام التى تتعلق بذات واجب الوجود وصفاته وأفعاله تعالى وتقدس فإنهم أحقّاء بإعلانها وإظهارها وإن كان قاصر النظر قاصرا عن إدراكها وعاجزا عن فهمها فضلا عن العوام ألا ترى أن التشابهات القرآنية وما ورد فى الأحاديث من التشابهات يمجز الخواص عن فهمها فضلا عن العوام ومع ذلك لم يمتنعوا ولم يعقهم توهم غلط العوام من إبدائها وهؤلاء يسمون من يقول بتمدد الوجود والوجود ويتزهد عن عبادة ماسوى المعبود تعالى وتقدس مشركا ويقولون لمن يقول بوحدة الوجود موحدا ولو كان يعبد ألف صنم بتخيل أنها ظهورات الحق سبحانه وأن عبادتها عبادته سبحانه ينبغى أن يتأمل بالإنصاف أى صنف من هذين الصنفين مشرك وأي صنف منهما موحدا والآنبياء عليهم الصلاة والسلام ما دعوا الخلق إلى وحدة الوجود ولم يقولوا لمن قال بتمدد الوجود مشركا بل كانت دعوتهم إلى وحدة المعبود جل سلطانه وأطلقوا الشرك على عبادة ماسواه تعالى فإن لم يعرف الصوفية الوجودية ماسواه تعالى بعنوان النيرة لا يتخلصون من الشرك وما سواه تعالى هو ماسواه تعالى عرفوا ذلك أولا . وبمض التأخرين منهم قال إن العالم ليس عين الحق جل سلطانه ويتحاشى من القول بالعمينة ويطعن فى القائلين ويشتمهم وينكر على الشيخ محي الدين وأتباعه من هذا الوجه ومع ذلك لا يقول بمغايرة العالم للحق سبحانه بل يقول إنه ليس عين الحق ولا غيره سبحانه وهذا الكلام بعيد عن الصواب فإن الاثنان متغايران قضية مقررّة ومنكر المغايرة بين الاثنين مصادم لبديهة العقل غاية ما فى الباب أن المتكلمين

قالوا في صفات الواجب أنها لا هو ولا غيره وأرادوا بالغير الغير المصطلح وراوا جواز الانفكاك في المتغايرين فإن صفات الواجب ليست منفكة عن الذات وجواز الانفكاك بين الذات والصفات القديمة غير متصور فقول «لا هو ولا غيره» صادق في الصفات القديمة بخلاف العالم فإن النسبة فيه كان الله ولم يكن معه شيء فنفى العينية والغيرية مما من العالم بعيد عن الصدق لغة واصطلاحاً وهؤلاء الجماعة زعموا العالم وتصوره كالصفات القديمة وأثبتوا له الحكم المخصوص بها من قصورهم وعدم وصولهم وحيث قالت هؤلاء الجماعة بنى عينية العالم كان اللازم أن يقولوا بغيريته أيضاً حتى يخرجوا من زمرة أرباب التوحيد الوجودي ويحكموا بتمدد الوجود وفي التوحيد الوجودي لابد من القول بالعينية كما قال به الشيخ محي الدين بن عربي وأتباعه والقول بالعينية لا بمعنى أن العالم متعدد بالصانع معاذ الله من ذلك بل بمعنى أن العالم معدوم والموجود هو واجب الوجود تعالى وتقدس كما حقق هذا الفقير هذا المعنى في بعض رسائله^(١).

[١] يرد على تفسير الشيخ المجدد القول بالعينية هكذا أنه إن كان هؤلاء الجماعة الذين يرأسهم الشيخ محي الدين يريدون أن يقولوا بنى العالم وحصر الوجود في الله فما بالهم يصرحون بعينية العالم مع الله؟ كما يعترف به الشيخ المجدد أيضاً ويسمى لتأويله وماذا مناسبة عدم وجود العالم بهذه العينية؟ مع أنهم رغم نفهم العالم مصرحون أيضاً بعدم إنكارهم المحسوسات وقد سبقت القول عنهم في ذلك. فإذا كانوا نافرين لوجود العالم ومعتريين بوجود هذه المحسوسات ومصرحين بأن كل شيء عين الله كما قال شيخهم :

في كبير وصغير عينه وجهول بأمر وعليم
ولهذا وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم

وكما قال :

نحن المظاهر والمعبود ظاهرنا ومظهر الكون عين الكون فاعتبروا

فلا جرم أنهم قائلون بأن الله والعالم كلاهما شيء واحد وأن نفهم العالم معناه أنه الله لا العالم .
وأيضاً إن كان القول بالعينية يمكن حمله على محل حسن فإذا إذن إنعائه بالآراء على تلك الجماعة الأولى المصرفة بالعينية والجماعة الثانية القرية منها غير المصرفة بالعينية وماذا فائدة عنايته طوال

« فإن قيل إن الصوفية الوجودية إنما يقولون لمن يقول بتعدد الوجود مشركا باعتبار أنه يرى ويشاهد الاثنين ومشاهد الاثنين هو مشرك الطريقة أجب أن رؤية الاثنين التي هي شرك الطريقة تندفع بالتوحيد الشهودي ولا حاجة إلى التوحيد الوجودي في ذلك الوطن بل ينبغي أن لا يكون مشهود السالك وملحوظه غير الذات الأحد المقدسة حتى يتحقق الفناء ويندفع شرك الطريقة . كما إذا رأى شخص الشمس في النهار وحدها ولم ير النجوم يندفع رؤية الاثنين وإن كانت النجوم كلها موجودة في النهار والمقصود كون المشهود هو الشمس وحدها سواء كانت النجوم موجودة أو معدومة بل أقول إن كمال الفناء إنما هو في صورة تكون الأشياء موجودة ومع هذا لا يلتفت السالك من كمال تعلقه وشغفه بالمطلوب الحقيقي إلى شيء أصلا بل لا يشاهد شيئا ولا يقع نظر بصيرته إلى شيء قطعا فإن لم تكن الأشياء موجودة فن أي شيء يتحقق الفناء وعمن يكون فانيا وذاهلا وناسيا ؟ »

وقال في المکتوب ٧٢ أيضا ص ٢٨٨ :

« وشهود الحق في مرايا المكينات الذي يمدده جماعة من الصوفية كالا ويزعمونه جما بين التشبيه والتنزيه ليس هو عند الفقير شهود الحق جل وعلا وليس المشهود فيها غير متخيلهم ومنحوتهم ولا ما يرونه في الممكن واجبا ولا ما يجدونه في الحادث قديما

== ما نقلنا عنه وسنقله بالرد على مزاعمهم وتحذيره عن القول بأقوالهم والتمذهب بمذاهبهم ؟ فيلزم أن يكون كل ذلك عبثا . مع أن نصريحهم بالعينية يأبى التأويل بنى العالم وإتبات الله وحده لأن المنق غير المبت لا عينه ومع أن القول بالعينية والقول بالتوحيد الوجودي كله متفرغ على العقيدة الفلسفية القائلة بأن الله هو الوجود المطلق المعتقد من العقيدة الفلسفية الأخرى القائلة بأن الله هو الوجود المجرد عن الماهية كما حققناه ولا معنى لتليس هذه المذاهب الفلسفية بالشهودات والمكاشفات الصوفية التي لا مناسبة بينها وبين تلك المذاهب من حيث أن أحدها نظرية من النظريات العلمية والأخرى مسألة حالة وذوقية .

ولا ما يظهر في التشبيه تنزيها وإياك الافتتان بترهات الصوفية واعتقاد غير الحق حقا وهذه الجماعة وإن كانوا ممدورين في خصوصهم بغلبة الحال ومخفوظين من المؤاخذة بذلك كالجهتد المخطئ* ولكن لا ندرى ماذا تكون المعاملة بمقلديهم لينهم يكونوا كمقلدى الجتهد المخطئ* وإلا فالأمر مشكل والقياس الاجتهادى أصل من الأصول الشرعية ونحن مأمورون بتقليده والإلهام ليس بحجة للغير والحكم الاجتهادى حجة للغير فيجب إذن تقليد العلماء المجتهدين وما يقوله الصوفية أو يفعلونه غالفا لأراء العلماء المجتهدين فلا ينبغى تقليده بل ينبغى السكوت عن طعنهم بحسن الظن بهم وأن يعده من شطحاتهم وأن يصرفه عن ظاهره هو الحق المتوسط بين الإفراط والتفريط .

وأنا أقول هل يمكن دائما صرف كلماتهم الجنونية عن ظواهرها وكيف يمكننا هذا الصرف في صرفهم الآيات والأحاديث عما يظهر ويتبادر من معانيها الحقيقية أو المجازية كافتضابهم جملة « رسل الله الله » المتفصلة من قوله تعالى « لن تؤمن حتى تؤتى مثل ما أوتى رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته » وكملهم الآية النافية للمثل عن الله بصراحة بالغة أعنى « ليس كمثل شئ » على إثبات المثل له ، إن لم تكن الكاف مقحمة ، وعلى إثبات العينية بينه وبين كل شئ الذى هو أشنع من إثبات المثل ، إن كانت الكاف مقحمة . فهل يقبل العقل والدوق السليم أن الله تعالى على التقدير الأول لما نفى مثل المثل عن نفسه مبالغة في نفى المثل ، اعترف بوجود المثل له ؟ فلماذا إذا كان له مثل لا يكون لثله مثل ؟ وكيف يفهم من نفى المثل له على التقدير الثانى إثبات العينية بينه وبين الأشياء ؟ فهل نعد أمثال هذه الهذيان والألاعيب التناهية في تحريف كلمات الله عن مواضعها ، إلهاما أو أخطاء الإلهام ؟ ثم ماذا نقول في مقلديهم المحسنين ظنا بهم وبأقوالهم إن فتحنا نحن باب حسن الظن بأيدينا ؟ فالحق أن في آخر كلام الشيخ ضعفا لا يتلائم مع أوائله .

وقال في المکتوب نفسه ص ٢٧٧ :

« وأول من صرح بالتوحيد الوجودى الشيخ محي الدين بن عربى وعبارات المشايخ المتقدمين وإن كانت مشعرة بالتوحيد الوجودى ومنبئة عن الاتحاد لكنها قابلة للحمل على التوحيد الشهودى فإنه لما لم ير غير الحق سبحانه قال بعضهم ليس فى جبهى سوى الله وقال بعضهم سبحانهى وبعضهم ليس فى الدار غيرى وهذه كلها أزهار تفتت من غصن رؤية الواحد لا دلالة فى واحد منها على التوحيد الوجودى والذى بوب مسألة وحدة الوجود وفصلها ودونها تدوين النحو والصرف هو الشيخ محي الدين ابن عربى وخصص بعض المعارف العامة بين هذا البحث بنفسه حتى قال إذ خاتم النبوة يأخذ بعض العلوم والمعارف من خاتم الولاية وأراد بخاتم الولاية نفسه وقال الشراح فى توجيهه إن السلطان إذا أخذ من خازنه شيئاً فأى نقصان فيه ؟^(١) وبالجملة لا حاجة فى تحصيل الفناء والبقاء وحصول الولاية الصغرى والكبرى إلى التوحيد الوجودى بل لابد فى تحقق الفناء والبقاء وحصول نسيان السوى من التوحيد الشهودى

[١] مما شاع بين المقتنعين بولاية الشيخ محي الدين بن عربى مع عدم اجترأ منهم على اتباعه فيما اجترأ عليه الشيخ من الأقوال الطائفة التى سبق منا إيراد نماذج منها والتى يضيق عنها نطاق التأويل ، مما شاع بين هذا الصنف من مكبرى الشيخ أن تلك الأقوال مفتراة عليه مدسوسة فى كتبه بأيدى أعدائه . وهذا اعتذار بعيد عن الإصابة لأن أناساً من العلماء والمشايخ الكبار مثل الجامى والتابلسى وغيرهما من شراح « الفصوص » قد تلقوا تلك الكلمات بالقبول حتى من غير أن يروا حاجتها إلى التأويل فقرر مفادها مذهباً لطائفة من الصوفية مسماة بالصوفية الوجودية ولذا نرى الشيخ المجدد يبنى مطالباته على الشيخ على أنه زعيم هذه الطائفة من الصوفية ولا يذكر شيئاً من حديث الدس والافتراء . وأيضاً لو صح ذلك الحديث لزم إلغاء كتاب « الفصوص » من أوله إلى آخره أما الفتوحات فقد قال عنه صاحب « العلم الشامخ » ص ٤٥٦ : « وإذا حققت وأنصفت وعندك توفيق للكتاب والسنة عندك قيمة ونظرت بعدها فى كتب الفلاسفة والمنجمين والباطنية وأهل الخواص والسحر بأنواعه تجد ذرية بعضها من بعض فإن أحببت كتاباً ينوب عن الجميع فالفتوحات لابن عربى » .

بل يمكن أن يسير السالك من البداية إلى النهاية ولا يظهر له شيء من علوم التوحيد الوجودى ومعارفها أصلا بل يكاد يشكر هذه العلوم وعند هذا الفقير أن الطريق الذى يقيس سلوكه بدون ظهور هذه المعارف أقرب من الطريق الذى يتضمن ظهور هذه المعارف .

« تنبيه : قد علم من التحقيق السابق أن الموجودات وإن كانت متعددة وماسواه تعالى كان موجودا جاز أن يتحقق الغناء والبقاء وتحصيل الولاية الصغرى والكبرى فإن الغناء هو نسيان السوى لا إعدامه واستئصاله وما هو اللازم فيه أن تكون رؤية السوى مفقودة لا أن يكون السوى معدوما ولا شيئا محضا وهذا الكلام مع ظهوره قد خفى على أكثر الخواص وماذا نقول عن العوام وجملوا معرفة وحدة الوجود من شرائط الطريق بتخيل أن التوحيد الشهودى هو عين التوحيد الوجودى وزعموا القائل بتعدد الوجود ضالا ومضلا حتى تخيل الكثيرون منهم أن معرفة الحق سبحانه منحصرة في معارف التوحيد الوجودى وتصوروا أن شهود الوحدة في صرايا الكثرة من تمام الأمر حتى صرح بعضهم أن نبينا صلى الله عليه وسلم كان بعد حصول كمالات النبوة في مقام شهود الوحدة في الكثرة وأن قوله تعالى : « إنا أعطيناك الكوثر » إشارة إلى ذلك المقام ويؤول العبارة هكذا إنا أعطيناك شهود الوحدة في الكثرة وكأنه فهم هذه الإشارة من توسط الواو بين حروف (الكثر) حاشا مقام النبوة من أن يليق بمثل هذه المعارف وكلا فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إنما دعوا إلى الله المنزه عن المائلة والشابهة والذى يكون له متسع في صرايا المثال ليس له نصيب من الامثال بل هو متمم بسمه الكيف والمثال رزقهم الله الإنصاف وكأنهم يزنون الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بميزان كمالاتهم يزعمون كمالاتهم مماثلة لكمالاتهم كبرت كلمة تخرج من أفواههم :

وليس بشيء كامن جوف صخرة سواها سماوات لديها ولا أرض »

« وأحقر أمته صلى الله عليه وسلم في استغفار وندامة من أمثال هذه المعرفة التي حصلت له في أوائل حاله وينبئ ذلك الشهود من جناب قدسه كحلول النصارى . قال الخواجه نقشبنده قدس سره كل ما يكون مرثيا أو مسموعا أو متخيلا أو موهوما فهو غيره تعالى ينبئ نفيه بكلمة لا فكان شهود الوحدة في الكثرة أيضا مستحقا للنفي فكلام الخواجه هذا هو الذى أخرجني من هذا الشهود وأنجاني من التعلقات بالمشاهدة والمأينة وحول الرحل من العلم إلى الجهل ومن المعرفة إلى الحيرة جزاء الله سبحانه أحسن الجزاء . »

وأنا أقول إن الشيخ المجدد رحمه الله عند انتقاده التوحيد الوجودى أى عيسىنة وحدة الوجود يخفى عليه شيء هو مفتاح تلك العقيدة كما خفى على معتققيها تقليداً لزعمائها وقد امتاز أئمتنا بهذا الكشف عن هذا المفتاح بمون الله وتوفيقه وهو كون تلك العقيدة مؤسسة على النظرية الفلسفية القائلة بأن حقيقة الله الوجود المطلق وقد عرفت مما قدمنا منشأ هذه النظرية وكيفية حصولها في أذهان أصحابها مشتقة من نظرية فلسفية أخرى قائلة بأن حقيقة الله الوجود المجرد عن الماهية. والتقييد بالوجود المجرد احترازاً عن نظرية الوجود المطلق وعما يترتب عليه من الحالات كما أن إطلاق الوجود في نظرية الوجود المطلق احتراز عن نظرية الوجود المجرد وعما يترتب عليه من المحاذير. فكل من تينك النظريتين الفلسفتين شاهدة ببطالان الأخرى في تميز بعضهما عن بعض، ومع هذا فالقريبان أصحاب النظريتين المختلفتين متفقان على النظرية المشتركة بينهما القائلة بأن حقيقة الله الوجود قد فكروا فيما يلزم أن يكون الله ليحجب وجوده ويستحيل انفكاك الوجود منه ومن المعلوم أن ميزة الله العليا على جميع الوجودات وجوب وجوده فقرروا على أنه الوجود نفسه لاستحالة انفكاك الوجود من الوجود استحالة انفكاك الشيء من نفسه، وإن افترقا بعد ذلك على نظريتين . فالذين اختاروا

نظرية الوجود المطلق على أنها حقيقة واقعية وتقرر عندهم في صورة قطعية أن الله عبارة عن الوجود المطلق أى غير المقيد بالتجرد عن الماهية ، لم يترددوا في القول بأن الوجود واحد وهو الله وقالوا الموجود هو الوجود ولا موجود غيره أما ما نراه ونشاهده من الموجودات فمعنى وجودها ظهور الوجود الذى هو الله فيها فليست تلك الموجودات إذن موجودة وإنما الموجود هو الله الظاهر فيها وإذا قالوا الوجود موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود أى بكونه مظهرا للوجود فوجود كل موجود واحد أى عبارة عن وجود موجود واحد وهو الله الذى هو الوجود المطلق .

فهذا تحليل مسألة وحدة الوجود تحليلا فلسفيا فن رسخ هذا التحليل الفلسفى في ذهنه كصاحب « الفصوص » لا يحجم عن القول بأن كل موجود هو الله لأن الوجود الظاهر فيه لا يمكن أن يكون غير الله أو نقيض الله لكون الله هو الوجود المطلق لا وجود فى الخارج عنه فهو لا يحجم عن أن يقول مثلا :

إنما الكون خيال وهو حق فى الحقيقة

كل من قال بهذا حاز أسرار الطريقة

ولا يحجم بعد اعتبار وجود كل موجود وجود الله عن نفى وجود العالم وأن

يقول فى حيرة :

ورفض السوى فرض علينا لأننا بملة محو الشرك والشك قد دنّا

ولكنه كيف السبيل لرفضه ورافضه الرفض نحن وما كنا

بل لا يحجم عن تلاعباته بالله قائلا مثلا :

فيحمدنى واحمد ويمبىنى فأعبده

ويعرفنى فأسكره وأعرفه فأشهده

فأنى بالننى وأنا أساعده وأسمعه

لذلك الحق أوجدنى فأعلمه فأوجدّه

ولا سبيل لمقيدة وحدة الوجود غير هذا التحليل الفاسق كأن يكون مبنيا على الكشف وذلك عند وصول السالك إلى مقام التوحيد الشهودى فيشهد وجود الله وحده ويضمحل العالم في نظره ويستتر استتار النجوم بعد طلوع الشمس ولا يقف عند هذا الحد فيلتبس الأمر عليه فيظن الاستتار انتفاء حقيقيا . وعلى هذا يكون التوحيد الوجودى القائل « لا موجود إلا الله » غلطا من السالك في التوحيد الشهودى الذى لا كلام في إمكانه ، وهكذا يتصور الشيخ المجدد رحمه الله التوحيد الوجودى ، أى غلطا من التوحيد الشهودى بظن الواحد في الشهود واحدا في الوجود . وعندى أن مؤسسى هذا المذهب ليسوا غافلين لحد أن يظنوا الموجود معدوما وما سوى الله عينه ولا يمكن أن يكون أى كشف أو أى شهود يوصل العاقل إلى هذا المذهب وإنما قاتل الله فلسفة الوجود التى أطلقت أنفاسى في إيضاحها والتى ينتهى أحد نوعيها إلى أن كل موجود هو الله^(١) والآخر إلى أن الله ليس بأى موجود فهذه الفلسفة هو منشأ الضلال المسمى بوحدة الوجود ، وإلا فلو فرضنا أنهم غلطوا في حالة شهود الله وحده فظنوا ماسواه غير موجود فما مناسبة هذا الذى هو غير موجود بالله الذى هو موجود إلا أن يكون أحدهما بعيدا عن الآخر بحد الوجود عن العدم لا أن يكون أحدهما عين الآخر لأنه إذا لم يكن العالم على تقدير وجوده عين الله الموجود فأن لا يكون عينه على تقدير عدمه أولى فهاذا إذن حدث حديث المينية بين الله والعالم للقاتلين بوجود الله وعدم وجود العالم ؟ فهل تراءى الله في شهودهم متجسما في صورة العالم ؟ ومن هذا قلنا وأصررنا على القول بأن دعوى وحدة الوجود لا يمكن أن تستند إلى كشف أو شهود

[١] وإنى أظن أن الإمام الغزالي الذى أعجبه قول « لا موجود إلا الله » حتى عدّه توحيد الخواص وعدّ قول « لا إله إلا الله » توحيد العوام ما درى أنهم يقولون « لا موجود إلا الله » ليكون كل موجود عندهم هو الله .

لا صحيح ولا مغلوط فيه وإنما منشأها الفلظ الفلسفي كما أوضحنا على طول هذا البحث .
والشيخ المجدد تغمده الله برحمته يقول لا حاجة ولا ضرورة لسالك الطريقة الصوفية
أن يقول بوحدة الوجود لكن أصحاب مذهب وحدة الوجود مضطرون إلى القول بها
اضطراباً ناشئاً في زعمهم من الاطلاع على حقيقة الله بأنه الوجود الموجود في كل
موجود ومعلمهم الأول في هذا الاطلاع المزعوم هو الفلاسفة الوجودية أخذ منهم هذه
المعرفة الفلسفية من أخذها من الصوفية وعدلها ثم نشرها بين الجمهور كأعظم سر
من أسرار الطريقة .

وقال رحمه الله في المکتوب نفسه ص ٢٩٠ :

« ومن أعجب العجب أن جماعة من مدعى هذا الطريق لا يقنعون بهذا الشهود
والمشاهدة بل يزعمون هذا الشهود تنزلاً ويقولون ان هذه الدولة التي كانت ميسرة
للنبي صلى الله عليه وسلم مرة واحدة في ليلة المعراج تتيسر لنا في كل يوم ويشبهون
النور المرئي لهم بإسفار الصبح يزعمون ذلك النور المرتبة اللا كيفية ويتخيّلون ظهور
ذلك النور نهاية مراتب العروج تعالى الله سبحانه عما يقول الظالمون علواً كبيراً وإيضاً
لأنهم يثبتون المسكالة معه تعالى ويقولون أمرنا الله سبحانه وتعالى بكذا وكذا وينقلون
عنه سبحانه أحياناً وعيداً في حق أعدائهم ويبشرون أحياناً أحبائهم ويقول بعضهم
كلمت الحق سبحانه بقية ثلث الليل أو ربعة إلى صلاة الصبح وسألته عن كل باب
ووجدت منه الجواب لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً ويفهم من كلمات
هؤلاء الجماعة أنهم يمتقدون ذلك النور المرئي عين الحق سبحانه وعين ذاته تعالى
لا أنهم يقوون إنه ظهور من ظهوراته وظل من ظلاله ولا شك أن اعتقاد ذلك النور
ذات الحق سبحانه افتراء محض وإلحاد صرف وزندقة خالصة، ومن نهاية حلمه سبحانه
وتعالى عدم استعجاله في عقوبة أولئك المفترين وتمذيبهم بأنواع العذاب وعدم استئصالهم

سبحانك على حلمك بعد علمك سبحانك على عفوك بعد قدرتك. وقد هلك قوم موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام بمجرد طلب الرؤية وسمع موسى عليه السلام جواب لن تراني بعد طلب الرؤية وخر صمعا وتاب من ذلك الطلب ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي هو محبوب رب العالمين وأفضل الموجودات وسيد الأولين والآخرين مع كونه مشرقاً بدولة المراج البدني وتجاوزه العرش والكرسي وعلاه على الزمان والمكان يعني خلوه وخروجه منهما ، للعلماء اختلاف في رؤيته عليه الصلاة والسلام مع وجود الإشارة القرآنية إليها وأكثروا قائلون بدمها قال الإمام الغزالي الأصح أنه عليه الصلاة والسلام ما رأى ربه ليلة المراج وهؤلاء القاصرون يرون الله سبحانه كل يوم بزعمهم الباطل مع وجود القيل والقال في رؤية محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة واحدة فقبحهم الله سبحانه ما أجهلهم .

وأنا أقول رؤية الحق تعالى كل يوم ومكاملته بقية ثلث الليل أو ربه إلى صلاة الصبح التي ادعاها بعض أصحاب التوحيد الوجودي وتمجّب منه الشيخ المجدد رحمه الله وشدد في الرد عليهم ، من الأمور البسيطة المادية عندى بناء على فلسفة الوجود المطلق التي هم مقتنعون بها والتي مؤداها أن يكون كل موجود عين الحق تعالى الذي هو الوجود المطلق والذي هو الظاهر في كل موجود إذ لا موجود غيره . فصاحب هذا المذهب يعتقد كل ما يراه ويماينه موجودا الحق تعالى وإذا رأى أو تكلم معك يعتبر أنه رأى الحق وتكلم معه حتى إنه إذا رأى زوجه وكلما رأى فيها الله وكله وأنت تظن كلم زوجه .. فيحتمل كل الاحتمال أن واحدا من أصحاب هذا المذهب عارفا بأسرار الطريقة^(١) استيقظ عند ما بقى من الليل ثلثة أو ربه وكلم زوجه التي يجمعها وإياه

[١] تعريض بقول زعيمهم :

إنما الكون خيال وهو حق في الحقيقة
كل من قال بهذا حاز أسرار الطريقة

فراش واحد إلى صلاة الصبح وما نسينا قول صاحب الفصوص : « إن كمال شهود الحق شهوده في الرأفة وإن أعظم الوصلة إلى الله النكاح والواقع وإنه لو علم الناكح روح المسألة لعلم بمن التذ ومن التذ ؟ » فسبحا قال صاحب الفصوص لو علم الشيخ المجدد رحمه الله روح الفلسفة الوجودية لما تعجب من دعاوى رؤية الحق تعالى كل يوم ومكالمته ولما بحث عن أخطاء المذيعين في كشفهم وغلطهم في تعيين حقيقة النور المرئي لهم ولما قال إن ذلك النور يلزم أن يكون ظهوراً من ظهوراته تعالى أو ظلاً من ظلاله لا عين ذاته كما ادعوا وكيف يرى النور الذي هو ظهور من ظهوراته أو ظل من ظلاله طائفة يحكم عليهم الشيخ المجدد رحمه الله بالإلحاد والزندقة؟ فالظاهر إذن أن دعوى رؤية النور لا أصل لها أيضاً كروية ذاته تعالى في النور وليس خطأ في تعيين حقيقة المرئي وإنما خطأ الطائفة وغلطهم في فلسفة الوجود .

وقال رحمه الله في المکتوب ٨٦ ص ٣١١ إلى مولانا أمان الله الفقيه :

« اعلم أرشدك الله وألهمك سواء الطريق أن من جملة ضروريات الطريق الاقتفاء الصحيح بالذي استنبطه علماء أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وآثار السلف وحمل الكتاب والسنة على الممانى التي فهمها جمهور أهل الحق أعني علماء أهل السنة والجماعة منهما أيضاً ضرورى فإن ظهر فرضاً بطريق الكشف ما يخالف تلك الممانى المفهومة ينبغى أن لا يعتبره وأن يستعيذ منه مثل الآيات والأحاديث التي يفهم من ظاهرها التوحيد الوجودى وكذلك الإحاطة والسريان والقرب والمعية الذاتية ولم يفهم علماء أهل الحق من تلك الآيات والأحاديث هذه الممانى فإذا انكشف للسالك في أثناء الطريق هذه الممانى بأن لا يرى غير موجود واحد وبأن يدرك أن الله تعالى محيط بالذات أو وجده قريباً بالذات فهو وإن كان معذوراً بسبب غلبة الحال وسكر الوقت فيما هناك ولكن ينبغى له أن يكون ملتجئاً إلى الله تعالى ومتضرعاً إليه دائماً لأن يخلصه

من هذه الوردية وأن يكشف أموراً مطابقة لأراء علماء أهل الحق وأن لا يُظهر ما يخالف معتقداتهم الحقّة ولو مقدار شعرة .

أقول لله در هذا الصوفي الجليل أعنى الشيخ الإمام المجدد رحمه الله لقد عني بعلم أصول الدين وعلمائه المتكلمين الذين من دأب أكثر الصوفية الخط من شأنهم تحت تمبير أهل العلم الظاهر ومحاولة صرف الناس عن الاعتداد بأقوالهم وآرائهم لقد عني رضى الله عنه من كمال إخلاصه لدينه وكمال تجرده عن شوائب التعمص للصوفية مع المتعصبين أكثر من عناية أولئك العلماء أنفسهم حيث بهتوا خاضعين لقول الفزالي في مشكاة الأنوار عن مذهب التوحيد الوجودى وقد نقلناه أيضاً فيما سبق وتكلمنا عليه : « ترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالشاهدة الميانية أن ليس في الوجود إلا الله » فشفلهم بهتهم أمام هذا القول المخالف للعقل والشرع عن واجهم في الدود عن حقوقهما بانتقاد هذا القول المبر عن ذاك المذهب ولم يقابلوا القائل في جملة العلم الظاهر ككان وضع لا يرى منه شيء بعيد عن أطوار العقل ، بما يستحقه من الرد . فقد وفى الشيخ المجدد رحمه الله حق الوفاء للواجب الذى أمهله أهله ووضع العلم الظاهر والباطن موضعهما اللائق وصرّح بما يستحق التقديم منهما إذا وقع التعارض بينهما فجزاه الله أحسن الجزاء .

ثم قال رحمه الله : « وبالجملّة ينبغى أن يحمل المعانى التى كانت مفهومة لعلماء أهل الحق مصداق الكشف وأن لا يحمل محك الإلهام غيرها فإن المعانى المخالفة للمعانى المفهومة لهم ساقطة عن حيز الاعتبار لأن كل مبتدع ضال يزعم أن مقتدى معتقداته ومأخذها الكتاب والسنة فإنه يفهم منهما بحسب أفهامه الركيكة معانى غير مطابقة يُفضل به كثيراً ويهذى به كثيراً وإنما قلت إن المعتبر هو المعانى المفهومة لعلماء أهل الحق وأن ما سواها مما يخالفها غير معتبرة بناء على أنهم أخذوا تلك المعانى من تتبع

آثار الصحابة والسلف الصالحين واقتبسوها من أنوار هدايتهم ولذا صارت النجاة مخصوصة بهم والفلاح السرمدي نصيباً لهم أولئك حزب الله إلا أن حزب الله هم الفلاحون .

ثم قال: « ينبغي أن يعلم أن معتقدات الصوفية بالأخرى أعنى بمد تمام منازل السلوك والوصول إلى أقصى درجات الولاية هي عين معتقدات أهل الحق فهي للعلماء بالنقل والاستدلال وللصوفية بالكشف والإلهام وإن ظهر لبعض الصوفية في أثناء الطريق بواسطة السكر وغلبة الحال ما يخالف تلك المعتقدات ولكن إذا جاوز تلك المقامات وبلغ نهاية الأمر تكون تلك المخالفة هباءً منثوراً وإلا فيبقى على تلك المخالفة ولكن المرجو أن لا يؤخذ فإن حكمه حكم المجتهد المخطئ^١ والمجتهد المخطئ^٢ في الاستنباط وهو في الكشف^(١) ومن جملة مخالفة هذه الطائفة الحكم بوحدة الوجود والإحاطة والقرب والمعية الذاتية كما مر وكذلك إنكارهم الصفات السبعة أو الثمانية في الخارج بوجود زائد على وجود الذات ومنشأ إنكارهم هو أن مشهودهم في ذلك الوقت هو الذات في مرآة الصفات ومعلوم أن المرآة تكون مخفية من نظر الرائي فحكموا بعدم وجودها في الخارج بواسطة ذلك الاختفاء وظنوا أنها لو كانت موجودة لكانت مشهودة وحيث لا شهود فلا وجود وطعنوا في العلماء بسبب حكمهم بوجودها بل حكموا بالكفر والثنوية^(٢) أعادنا الله سبحانه من الجراءة على الطعن ولو تيسر لهم الترقى من

[١] فيه أنه هل يمكن أن يعد صاحب الفصوص مجتهداً مخطئاً معذوراً في خطائه؟ وهو القائل مثلاً بأن النصارى إنما كفروا بحصرهم الألوهية في المسيح وأمه عليهما السلام والقائل بأن قوله تعالى « ليس كمثل شيء » لا ينفي المثل عن الله أو أنه يدل على كون الله عين الأشياء وقد سبق كل ذلك.

[٢] كما قال صاحب « الأسفار » خذله الله عن الذين لم يقولوا بوحدة الوجود وحكموا بالمغايرة بين الله وماسواه في الوجود : « والثنوية الويل مما تصفون » وقد قلنا تمام كلامه فيما سبق.

هذا المقام وخرج شهودهم من هذا الحجاب وزال حكم المراتب لأوا الصفات مفارقة للذات ولما انجر أمرهم إلى الطعن في أكابر العلماء .

« ومن جملة مخالفاتهم حكمهم ببعض أمور يستلزم كونه تعالى فاعلا بالإيجاب وأثبتوا الإرادة لكنهم ينفون الإرادة في الحقيقة وهم يخالفون جميع أهل الملل في هذا الحكم فمن جملة هذه الأمور حكمهم بأن الله تعالى قادر بقدره بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ويقولون بأن الشرطية الأولى واجبة الصدق والثانية بمقتضى الصدق ^(١) وهذا قول بالإيجاب بل إنكار القدرة بالمعنى المقرر عند أهل الملل فإن القدرة عندهم بمعنى صحة الفعل والترك واللازم لقولهم وجوب الفعل وامتناع الترك فأين أحدهما من الآخر ومذهبهم في هذه المسألة هو بمينه مذهب الفلاسفة وإثبات الإرادة مع القول بوجوب صدق الأولى وامتناع صدق الثانية وامتيازهم عن الفلاسفة بهذا الإثبات ^(٢) غير نافع فإن الإرادة هي تخصيص أحد المتساويين فحيث لا تساوى لا إرادة وههنا التساوى معدوم، للوجوب والامتناع فافهم » .

أقول عدد الشيخ المجدد رحمه الله في هذا المقام كثيراً مما يخالف فيه الصوفية الوجودية علماء أهل السنة ويوافقون الفلاسفة وحمل قولهم بوحدة الوجود وإنكار الصفات على نقص في شهودهم ناشئ من عدم بلوغهم الكمال في منازل السلوك فنقصان شهودهم بقولهم عنده تلك الأقوال المخالفة التي يرجعون عنها بمد تمام المراتب والمنازل . وعندى أن قولهم بوحدة الوجود وإنكار الصفات أيضاً من سيئات تشبههم بأذيال الفلاسفة ترجيحاً لهم على علماء أهل السنة في كثير من السائل الاعتقادية لا من نقصان مراتب السلوك والشهود وإلا فيكون من الغريب أن يمحى كل شهودهم

[١] يعنى صدق طرف الشرطية لأنه الممتنع لا صدق الشرطية الثانية نفسها وسيجى* منا تدقيق الشرطيتين في بحث حدوث العالم إن شاء الله .

[٢] بل الفلاسفة أيضاً مثلهم في هذا الإثبات الظاهرى فلا امتياز أصلاً .

وكشفهم على وفق مذاهب الفلاسفة وأن نرده نحن إلى حكم مراتب السلوك المتفاوتة مؤملين زواله عنهم عند الارتقاء إلى مرتبة أسمى وأنهم مما كانوا عليه .. وهل الشيخ الأكبر صاحب الفصوص والفتوحات وخاتم الولاية نعهه لقوله بوحدة الوجود بل كونه زعيم القائلين بها بقى في مرتبة ناقصة من مراتب السلوك والشهود ؟ مع أن الطائفة الوجودية يدعون أن مرتبة القول بوحدة الوجود هي منتهى المراتب والنقصان في مراتب الصوفية غير القائلين بها على عكس ما اعتبره الشيخ كما سبق منا نقل مدعاهم هذا عن رسالة « الوحدة الوجودية » لبهاء الدين العاملى . ثم قال الشيخ المجدد رحمه الله :

« ومن جملة تلك الأمور بيانهم في مسألة القضاء والقدر على نهج ظاهره إثبات الإيجاب فن جملة عباراتهم في هذا المبحث هذه العبارة : « الحاكم محكوم والمحكوم حاكم » .

أقول أشار رحمه الله إلى قول صاحب الفصوص في فص عزيز : « اعلم أن القضاء حكم الله في الأشياء وحكم الله في الأشياء على حد علمه بها وفيها وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد ونقص عن اقتضاء استعدادها فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها وهذا هو عين سر القدر لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد فله الحجة البالغة فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك وكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه ، كان الحاكم من كان » وحاصله أن الله تعالى يحكم على الأشياء ويمطها ما تستحقه بحسب استعداداتها المعلومة له فالحاكم يتبع في القضاء لما يقتضيه استعداد المحكوم عليه فيكون استعداد المحكوم عليه حاكما على الحاكم ، وكانهم بهذا التأويل الذى بينا فساده فيما سبق أنقذوا أفعال الإنسان من جبر الله .

ثم قال رحمه الله : « وجعل الحق سبحانه محكوم أحد وإثبات حاكم عليه ^(١) مع قطع النظر عن إثبات الإيجاب مستتبع جدا إنهم ليقولون منكرا من القول وزورا وأمثال ذلك من المخالفات كثيرة كقولهم بعدم إمكان رؤية الحق سبحانه والرؤية التي جوزوها بالتجلى الصورى ليست هى فى الحقيقة رؤية الحق سبحانه ^(٢) بل هى ضرب من الشبه وأمثال .

يراه المؤمنون بغير كيف وإدراك وضرب من مثال
وبقولهم بقدم أرواح الكمل وأزليتها وهذا القول يخالف لما عليه أهل الإسلام فإن عندهم العالم بجميع أجزائه محدث والأرواح من جملة العالم لأن العالم اسم لجميع ماسوى الله تعالى فافهم ^(٣) .

« فينبغى للسالك قبل بلوغه كنه الأمر وحقيقته أن يعد تقليد علماء أهل الحق لازما لنفسه مع مخالفة كشفه وإلهامه وأن يمتد العلماء محققين ونفسه مخطئا لأن مستند العلماء تقليد الأنبياء عليهم السلام المؤيدين بالوحى المصومين عن الخطأ والغلط وكشفه وإلهامه على تقدير مخالفته للأحكام الثابتة خطأ وغلط فتقديم الكشف على

[١] لكن المحكوم عليه الذى جماعه صاحب الفصوص حاكما على الحاكم يعنى الله وعابه عليه الشيخ المجدد رحمه الله ليس دون الله عند صاحب الفصوص لأنه عينه بمقتضى وحدة الوجود وكذا جاعل الله محكوما عليه للمحكوم عليه أعنى صاحب الفصوص نفسه بل المعتز أيضاً على الجاعل ، وهو الشيخ المجدد ، كلهم عين الله بالنظر إلى قاعدة وحدة الوجود فلا حرج على أى منهم مما قاله أو فعله فكلامهم لا يسأل عما يفعل !! .

[٢] أراه رحمه الله يغفل عن قاعدة وحدة الوجود المقتضية أن يكون كل شئ محسوس وجوده عين ذات الله الذى هو الوجود .

[٣] وقولهم بالقدم غير مقصور على أرواح الكمل كما سبق منا نقلا عن « الدرة الفاخرة » للفاضل الجاى أنهم قائلون بقدم العالم مع الفائقين .

أقوال العلماء تقديم له في الحقيقة على الأحكام القطعية المنزلة وهو عين الضلالة ومعض الخسارة»^(١).

وقال رحمه الله في المکتوب ٨٦ ص ٣١٣ :

« وإحاطته تعالى وسريانه وقربه ومعيته عند المحققين من أهل السلوك الواصلين إلى نهاية الأمر كلها علمية وهم موافقون لعلماء أهل الحق شكر الله سعيهم والحلم بالقرب الذاتي وأمثاله عندهم من علامات البعد والقربون لا يحملون بالقرب قال واحد من السكبراء « من قال أنا قريب فهو بعيد ومن قال أنا بعيد فهو قريب » وهذا هو التصوف والعلم المتعلق بالتوحيد الوجودي منشأ المحبة والانجذاب القلبي^(٢) وأرباب القلوب الذين لا جذبة لهم بل يقطعون المنازل بطريق السلوك لا مناسبة لهذا العلم بهم وكذلك المجذوبون المتوجهون بالسلوك من القلب إلى مقاب القلوب بالسكية يتبرؤون من هذه العلوم ويستغفرون منها وبعض المجذوبين وإن سلكوا طريق السلوك وطووا المنازل ولكن لا يقطع نظرهم عن المقام المألوف ولا يقدرون على التوجه إلى الفوق فلا يترك أمثال هذه العلوم أذيا لهم ولا يقدرون على الخروج من هذه الورطة والتخلص منها ولهذا يكون فيهم ضعف وعوج في العروج إلى مدارج القرب والصعود إلى معارج القدس ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا وعلامة الوصول إلى نهاية المطالب التبري من هذه العلوم فإنه كلما تحصل زيادة المناسبة بالتنزيه يوجد عدم مناسبة العالم بالصانع أزيد ولا معنى

[١] انظر قول هذا الصوفي الجليل القاطع لمراتب العلم الباطن كيف يقدم العلم الظاهر عليه عند تعارضهما انظره مع قول الإمام الغزالي الذي تطرف لما تصوف في أواخر عمره فاستهان بالعلم الظاهر وعبر عنه بمحض الحجاز وكأن به لم يبلغ الكمال في العلم الباطن الذي تأخر في الانتساب إليه وتكلم لما تكلم ضد العلم الظاهر عن مرتبة ناقصة في علم الباطن كما قال الشيخ المجدد رحمه الله .

[٢] قد عرفت المنشأ الحقيقي للتوحيد الوجودي .

حينئذ في اعتقاد أن العالم عين الصانع أوفى ظن أن الصانع محيط بالعالم بالذات، ما للتراب ورب الأرباب ؟ » .

- ٢ -

بق ثانيا استدراك ما بق أولا بأن هذا الإمام الكبير العامر الظاهر والباطن الذي نرى على مذهب وحدة الوجود قال في الجزء الأول من مکتوباته ص ٢٠٩ :

« إلى المخدم الأعظم محمد صادق قدس سره أما بعد حمد الله المنزه عن المثال وصلاة نبيه الهادي فليعلم الولد الأرشد أن حقيقة الحق سبحانه وجود صرف لم ينضم إليه شيء غيره أصلا وذلك الوجود الذي هو حقيقة الحق سبحانه منشأ لجميع الخير والكمال ومبدأ لكل حسن وجمال وجزئ بسيط لم يتطرق إليه تركيب أصلا لا ذهنا ولا خارجا وممتنع التصور بحسب الحقيقة ومحمول على الذات تعالت مواطأة لا اشتقاقا وإن لم يكن لنسبة الحمل في ذلك الوطن مجال لأن جميع النسب ساقطة هناك والوجود العام المشترك من ظلال ذلك الوجود الخاص وهذا الوجود الظلي محمول على ذاته تعالى وتقدس وعلى سائر الأشياء على سبيل التشكيك اشتقاقا لا مواطأة والمراد بكون هذا الوجود ظلالا لذلك ظهور حضرة الوجود بمعنى الخاص في مراتب التزلزلات والفرد الأولى والأقدم والأشرف من أفراد ذلك الظل محمول على ذاته تعالى اشتقاقا في مرتبة الأصالة يمكن أن نقول الله وجود وفي مرتبة الظل يصدق الله موجود لا الله وجود ولما قال الحكماء وطائفة من الصوفية بمينية الوجود ولم يطلعوا على حقيقة هذا الفرق ولم يميزوا الأصل من الظل أثبتوا كلا من الحمل المواطئ* والحمل الاشتقائي في مرتبة واحدة فاحتاجوا في تصحيح الحمل الاشتقائي إلى تحمل وتكلف والحق ما حققت بإلهام الله سبحانه وهذه الأصالة والظلية كأصالة سائر الصفات الحقيقية وظليتها فإن حمل تلك

الصفات في مرتبة الأصالة التي هي مرتبة الإجمال وغيب الغيب بطريق المواطأة لا بطريق الاشتقاق فيمكن أن يقال الله علم ولا يمكن أن يقال الله عالم لأن الحمل الاشتقائي لا بد فيه من حصول المفارقة ولولا اعتبار وهي مفقودة في ذلك الموطن رأساً إذ التباير لا يكون إلا في مرتبة الظلية ولا ظلية ثمة لأنه فوق التمين الأول بمراحل لأن النسب ملحوظة بطريق الإجمال في ذلك التمين ولاملاحظة لشيء من الأشياء بوجه من الوجوه في ذلك الموطن والحمل الاشتقائي صادق في مرتبة الظل التي هي تفصيل ذلك الإجمال دون الحمل بالمواطأة ولكن عينية تلك الصفة في تلك المرتبة فرع عينية وجوده تعالى الذي هو مبدأ جميع الخير والكمال ومنشأ كل حسن وجمال وكل محل من كتب هذا الفقير فيه نقي عينية الوجود ينبني أن يراد به الوجود الظلي الذي هو مصحح الحمل الاشتقائي وهذا الوجود الظلي أيضاً مبدأ للآثار الخارجية فالماهيات التي تنصف بذلك الوجود ينبني أن تكون في كل مرتبة من المراتب موجودات خارجية فافهم فإنه ينفعك في كثير من المواضع فتكون الصفات الحقيقية أيضاً موجودات خارجية وتكون الممكنات أيضاً موجودات خارجية » .

يقول الفقير إن ما فعله الشيخ المجدد رحمه الله وقُدس سره جنوح منه إلى ما ذهب إليه الفلاسفة في مسألة وجود الله من أنه عين ذاته ، ذلك المذهب الذي انجذب إلى سحره غير قليل من علمائنا المحققين^(١) والذي التزمنا في هذا الكتاب بإبطاله مع مذهب وحدة الوجود المتولدة منه واعتبرناه أصل البلية في هذا المبحث وإن كان حضرة الشيخ رحمه الله يرى فرقا بين مذهبه الذي أبان عنه في هذا المکتوب وبين مذهبي الفلاسفة والصوفية مما لأن ذلك الفرق يقتصر على بعض التعميرات وعلى بعض النواحي الفرعية. فإعبر عنه الشيخ بالوجود الظلي يعبر عنه الفلاسفة بالوجود المطلق المعروف بالفسر بالكون في الأعيان ويجهدون في إثباته لله تعالى مع الوجود الخاص الذي يعبر عنه

[١] ولا شبهة في أن الشيخ نفسه من هؤلاء العلماء المحققين .

الشيخ رحمه الله بالوجود الأصلي ويعتبر كل من حضرة الشيخ والفلاسفة هذا الوجود ذاته تعالى والآخر خارجا عنها أما قوله « لما لم يطلعوا على حقيقة هذا الفرق ولم يميزوا الأصل من الظل أثبتوا كلا من الحل المتواطىء^١ والحل الاشتقاقي في مرتبة واحدة » ففيه أن الفلاسفة أيضا لم يطلقوا على الله تعالى في المرتبة الأولى غير الوجود بل جعلوا إطلاق الوجود عليه مجازا والتحل الذي رأى الفلاسفة محتاجين في الحل الاشتقاقي جار فيما اختاره أيضا إذ لا وجه لأن يكون الأصل وجودا والظل موجودا بينما كان المقول أن يكون ظل الوجود وجودا أيضا أو يكون أصل الظل الموجود موجودا ويلزمه أيضا أن لا يكون الله موجودا في المرتبة الأولى التي هي مرتبة الأصالة . نعم يفهم من هذا أنه يرى الوجود أصلا والموجود ظله كالذين قالوا إن الوجود موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود لكنك قد عرفت فيما سبق ما فيه وعرفت أيضا ما قلنا من أن هذا أولى أن يكون مدعى القائلين بوحدة الوجود .

فالحق أن ما اختاره رحمه الله لا يختلف عن مذهب الفلاسفة في صميم المعنى ولذا قال العالم الكبير محمد أنور شاه الكشميري في « مرقاة الطارم » ص ٤٨ عن الشيخ المجدد والشيخ ولي الله الدهلوي أنهما اختارا مذهب الفلاسفة وقد سقطت ألف التثنية من « اختارا » في « المرقاة » بغلط مطبعي^(١) فيرد على مذهبه رحمه الله كل ما أورده على مذهب الفلاسفة وزيادة عليه فإنه يتناقض وصايا السابقة الموجبة لاتباع آراء المتكلمين علماء أهل السنة حيث يختار هو نفسه مذهب الفلاسفة على مذهبهم وإن كان الذين فتحوا هذا الباب أعنى باب الميل إلى مذهب الفلاسفة في هذه المسألة طائفة من محقق المتكلمين أنفسهم ، ويتناقض أيضا مانعنا باستحسان عظيم عن الخواجة نقشبند قدس سره وكتبناه سابقا من قوله : « كل ما يكون مرثيا أو مسموعا أو متخيلا أو موهوما فهو

[١] نعم إنه لا ينفي صفات الله كما نفوها لكنه يرد عليه أنهم ينفونها تحقيقا لقولهم بأن الله تعالى بسيط لم يطرئ إليه تركيب أصلا لا ذهنا ولا خارجا وهو رحمه الله يشاركهم في ذلك القول .

غيره تعالى ينبئ نفيه بحقيقة كلمة لا « أقول وفي معناه الكلمة المشهورة « كل ما خطر ببالك فالله غير ذلك » وكون الله وجودا من هذا القبيل .

فأولا ان فيه تناقضا من حيث ان فيه ادعاء العلم بحقيقة الله تعالى على أنها الوجود ثم الاعتراف بعدم العلم بحقيقة هذا الوجود فكأن الله معلوم ووجوده غير معلوم والحقيقة عكس ذلك .

وثانيا لو لم يعلم ماذا هو الوجود وأعني به الوجود الخاص بالمجموع حقيقة الله فبأي وجه أعجبوا به حتى رأوه جديرا بأن يكون حقيقة الله ؟ (١) .

وثالثا ان في المسألة لبسا وارتباكا وتراجعا في التفكير لا يخفى على الباحث ولا شك أن هناك وجودا يعلمونه ويفهمونه وراقهم مفهومه وما صدق عليه وهو مقابل عدم ومفسر بالكون في الأعيان فأرادوا أن يحملوا ارتباط هذا الوجود بالله أوثق ما يكون

[١] وكما أن الوجود قد أعجب المعجبين به فظنوا أنه الله في الناس من أعجبه الحياة وما قدر الله حق قدره فقال لأنها الله والله الذي ليس كمثله شيء متعال عن كل تحديد ؟ أما الوجود والحياة فكل منهما ملك يده يقضه على من يشاء وينزع من يشاء . أما القول بأن الله هو الحياة فقد وقع من الفيلسوف « برغسون » كما في « قصة الفلسفة الحديثة » ص ٥٧١ : « كانت الحياة في مبدأ ظهورها أشبه ما تكون بالمادة في وجودها واستقرارها لأنها كانت تتمثل في النبات وحده والنبات كالجماد في سكونه واستحالة سعيه وحركته ولكنها ما لبثت أن نشدت الحرية من القيود المادية ، وراحت تسعى وراء ذلك المثل الأعلى ، فاخترعت أنواع الحيوان وزودتها بشئ الأعضاء التي تستطيع أن تحقق بها شيئا من الحرية المنشودة ، ثم ما لبثت أن عقدت آمالها في واحد من تلك الحيوانات بيماء : وهو الإنسان ، ولا شك أن الحياة تحاول ما استطاعت أن تسخر من قيود المادة ، ونحن نضحك وتسخر إذا ما رأينا كائنات حيا يتصرف كما تتصرف الكتلة المادية الخامدة ، كأن تزل قدمه فيسقط بقوة من الجاذبية كما تسقط قطعة الحجر .

» يتضح من ذلك أن الحياة قد سارت أثناء تطورها في مراحل ثلاث : الأولى مرحلة النبات إذ كانت أقرب ما تكون إلى سكون المادة ووجودها . الثانية مرحلة الحيوان الفريزي كالنمل والنمل الذي يتحرك ويسعى ، ولكن في حدود مرسومة وخطة معلومة . الثالثة مرحلة الحيوان الفكري الذي يسير في طريق الفكر ، ولن يزال هذا الفكر ينمو ويشد ويستقيم ، فهو ذخر الحياة وأملها الذي سيقوق لها ما تنشده من حرية . —

حتى يحصل له وجوب الوجود فاستبق المتكلمون والفلاسفة في توثيق ارتباط هذا الوجود الذى يفهمه كل أحد ، بذات الله وحازت الفلاسفة قصب السبق حيث جعلوا ذاته نفس الوجود وقالوا حقيقة الله الوجود ولا حقيقة له غيره في حين أن المتكلمين اكتفوا بأن يقولوا ان ذاته تستلزم وجوده لا ان وجوده نفس ذاته ولا شك أن اتصال الشيء بنفسه أشد وأبلغ من اتصال الملزوم بالآزمه .

فالى هنا كان مذهب الفلاسفة ظاهر الرجحان لولا ورود اعتراضين قويين عليه أولهما أن الوجود بالمعنى المعروف الذى أعجبهم وهو الكون في الأعيان لا يحمل على الله مواطاة بل لا يحمل على أى موجود لكونه غير موجود وعلى الأقل غير مستقل بالوجود فكيف يكون هو ذات الله وكيف يكفل له وجوب الوجود لأن المطلوب وجوب كونه موجودا لا وجوب كونه وجودا .

وثانيهما أن الوجود بمعناه المعروف الموجود في كل موجود إذا كان ذات الله لازم

== « هذه الحياة التى لا تفتأ تتخلق وتغير وتبتدع ، والتى تلمس الحرية من قيود المادة هى الله . فالله والحياة اسمان على مسمى واحد . وأغلب الظن أن هذه الحياة الدائمة فى التخلص من أغلالها وأصفادها ستظفر آخر الأمر بما تريد فتغلب على الموت وتتحقق لها الحرية والخلود » .

فالله على رأى الفيلسوف برغسون يسمى ليتخلص من قيود المادة فينال الخلود بعد استكمال حريته وهو إلى الآن لا يزال يحل فى مادة بعد مادة ثم يموت مع موتها . فإله برغسون يعوزه الخلود والحرية وينقسه فى حالته الحاضرة وصفان من أوصاف الألوهية . فهو لكون الإله بمرتبتين أو هو ليس بإله فى الحال وإنما المأمول أنه سوف يكون إلهاً .

ثم إن ما فى رأى هذا الفيلسوف من الأسباب المخففة لخطائه نسبياً ، كونه متوسطاً بين مذهبي الوجوديين اللذين يكون الله فى أحدهما كل موجود وفى الآخر لا يكون أى موجود ، حيث يبحث عن الله فى الموجودات الحية . وأين كل هذه الترهات والتخرصات من قول القائل « كل ماخطر ببالك فأنه غير ذلك » .. وإن شئت تعين الحقيقة لله فلا تتجاوز القول بأنه الموجود الواجب الوجود كائناً من كان ، أى لا تتجاوز تعيينه فى ضمن هذا المفهوم الكلى الذى لا يصدق إلا على فرد واحد .

ولك أن تقول بالاختصار كما قال سيدنا الخليل عليه الصلاة والسلام : « إني وجهت وجهي للذى فطر السماوات والأرض » .

أن يكون وجود كل موجود هو الله وهو مذهب وحدة الوجود الذي لا يرتضيه الفلاسفة بصفة أنهم عقلاء وأن مذاهبهم مذاهب العقل ولا يرتضيه الشيخ المجدد رحمه الله أيضا .

فظهر مما قلنا أن المصير الطبيعي لمذهب الفلاسفة الذين هم وضعة النظرية القائلة بأن حقيقة الله الوجود ينتهي إلى مذهب وحدة الوجود بناء على أن المفهوم من الوجود في قولهم « وجود الله عين ذاته » يلزم أن يكون عين المفهوم من الوجود في قولهم « ووجود الموجودات غير زائد على ذاتها » أعنى الوجود المعروف الذى هو بمعنى السكون فى الأعيان والذى هو موجود فى كل موجود . فلما بلغ الأمر هذا الحد وتبين للفلاسفة وأنصارهم ما تنجر إليه نظريتهم نكسوا على أعقابهم فقالوا إن الوجود الذى هو ذات الله ليس هو الوجود المعروف العام وإنما هو الوجود الخاص المجهول الحقيقة المخالف لسائر الوجودات وادعوا أنه لا مانع من كون هذا الوجود موجودا ومحمولا على ذات الله مواطأة فهذا التأويل والتخصيص أرادوا أن يدفعوا الاعتراضين المذكورين آنفا وكذا الاعتراض بأن الوجود معلول الحقيقة فكيف يكون هو الله الذى لا تعلم حقيقةته ؟ .

نكست الفلاسفة وأنصار مذهبهم على الرغم من أنهم وضعة النظرية القائلة بأن حقيقة الله الوجود واندفعت الصوفية الوجودية فى تيار تلك النظرية التى أعجبهم كل الإعجاب فلم يسلخوا ببطلان ما يلزمها وادعوا أن الوجود أينما كان موجود واجب الوجود . فلما نكست الفلاسفة عن طريقهم وكان الواجب عليهم لما تنبهوا لما تجرم إليه نظريتهم من الباطل الفاحش البطلان أن يرجعوا عنها بالمرّة لكنهم ما فعلوا ذلك وزعموا أن التشبث بالوجود الخاص يكفيهم وينجى نظريتهم من الفشل وقائهم أن هذا الانحراف من الوجود العام المعلوم المعنى والمطلوب ثبوته لله من حيث معلوميته ، إلى الوجود الخاص المجهول الحقيقة أبمدم عن المقصود فأصبح الوجود الذى هو حقيقة الله غير الوجود المطلوب حتى احتاج استلزام الوجود الأول للوجود الثانى إلى بيان

وإثبات^(١) وليس بينهما مناسبة سوى المشاركة في اسم الوجود من غير أن يعلم حقيقة مسمى الوجود. فهل يكفي تسمية حقيقة الله باسم الوجود الذي لا يفهم معناه، في جمل الوجود المعلوم المعنى مضمونا له؟ وقد كانت الفلاسفة جعلوا حقيقة الله عين الوجود ليكون ثبوت الوجود مضمونا له بدرجة ثبوت الشيء لنفسه فضاعت دعوى العينية هذه بعد صيرورة الوجود وجودين متغايرين أحدهما عام معلوم الحقيقة والآخر خاص غير معلومها. ولا أدري كيف سموا مالا يعلمون حقيقة وجوده، فكأنه معلوم الاسم وهو الوجود غير معلوم المسمى وكأن الله الذي هو غير معلوم الحقيقة معلوم الحقيقة وهي الوجود والوجود الذي هو معلوم الحقيقة غير معلوم الحقيقة، فإذا نلزم هذا الوجود الذي لا يعلم حقيقته أن يكون غير معلوم أيضا كونه حقيقة الله وغير معلوم أن يكون له ظلٌ .. وفي جمل وجود الممكنات ظلا للوجود الأصلي الذي هو الله زعة التوحيد الوجودي الذي ما كان يُعجب الشيخ المجدد رحمه الله، لأن ظل الشيء يكون مثاله إن لم يكن عينه.. وفيه أيضا إبهام كون الله فاعلا موجبا في خلقه لا فاعلا مختارا، لأن ماله ظل غير مختار في أن يكون له ذلك.

ثم من أين علموا الوجود الخاص الذي لا يعلمون حقيقة أنه وجود وأنه موجود بل واجب الوجود قائم بذاته قيوم لغيره من الوجودات حين لا يكون سائر الوجودات كذلك؟ فمن أين للوجود المجهول الحقيقة هذه المزايا العظمى؟ ومن أين له أن يكون وجودا أصليا في حين أن ما عداه وجود ظل كما في تعبير الشيخ المجدد رحمه الله؟ فإن

[١] وقد أرينا القارىء كيف تكلف الفاضل السيلكوتي في تعليقاته على شرح المواظف بهذا الصدد. والشيخ المجدد بين هذا الاستلزام يكون الوجود الثاني ظلا للأول واعترف بالتمحل والتكلف في حمل الوجود على الله في مذهب الفلاسفة والصوفية حمل اشتقاق.. وقد أشرنا نحن إلى وجود التكلف فيما اختاره أيضا وقلنا لماذا يكون الأصل وجودا وظله موجودا وقلنا غير ذلك أيضا.

كان كل هذه الزايات للوجود الخاص، أتته من كونه حقيقة الله، فهذا هو المصادرة على المطلوب التي تنبهنا لها ولم يتنبه - وبالله العجب - من قبلنا من قول العلماء والمشايع، لأن أول المسألة هو البحث في سبب كون الله واجب الوجود. ففكر الفلاسفة فيما يلزم أن تكون حقيقة الله ليكون واجب الوجود، ثم حكموا بأنه الوجود نفسه لاستحالة انفكاك الوجود من الوجود نفسه، فيجب إذن أن يكون الله، أتمه وجوب الوجود من كونه الوجود نفسه. فإذا كان الله موجودا واجب الوجود عندهم لكونه الوجود وسألناهم كيف يكون الوجود موجودا واجب الوجود وعهدنا بالوجود أنه ليس بموجود بله أن يكون موجودا واجب الوجود، فإذا سألناهم هذا السؤال وقالوا في جوابه إن هذا الوجود لا يقاس بسائر الوجودات لأنه الله، كان دورا ومصادرة.

فإن ادعى أن الوجود موجود واجب الوجود لا من حيث اختصاصه بالله بل من حيث أنه وجود وهو الموجود في الموجود، بمعنى أنه موجود بذاته في حين أن الموجود موجود بالوجود لا موجود بذاته كما أن المضي مضى بالضوء والضوء مضى بذاته، إن ادعى هكذا وتفاضينا عن ردنا السابق على هذه الدعوى كان الله موجودا في كل موجود لتضمنه الوجود الذي هو موجود وواجب الوجود لاستحالة انفكاك الوجود من نفسه وهو مذهب وحدة الوجود الذي كانت الفلاسفة وحضرة الشيخ يجتنبونه، وهذا خلف.

والحاصل أنه لا منجاة عند القول بكون وجود الله عين ذاته من إحدى العظيمتين الدور والمصادرة أو الوقوع في هاوية وحدة الوجود.

وهناك شيء آخر وهو أن المراد بالوجود الخاص الذي يتمصمون به فرارا من العظيمة الثانية، الوجود البحت المجرد عن الماهية لا الوجود الخاص بالله وإلا كان مضافا إليه فلم يكن بحتا^(١) وخصوصيته في أن الوجود البحت أخص من الوجود المطلق

[١] فليس في هذا الوجود الخاص خصوص غير تجرده عن الإضافة إلى ماهية من الماهيات =

لتقيده بالتجرد عن الإضافة إلى أى ماهية من الماهيات وهذا هو فرق الوجود الخاص الذى رأوه جديرا بأن يؤلهوه ، عن غيره . وليس فيه ما يوجب امتيازاه بالاستقلال ووجوب الوجود ناشئا من نفسه أو مكتسبا من كونه وجود الله ولا ما يوجب أن يكون مجهول الحقيقة غير التوسل الى ادعاء أنه حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته .

فيستقط بهذا التحقيق كل ما ذكره الشيخ المجدد رحمه الله من مزايا الوجود الخاص ، لأنه مبني على ملاحظة أنه وجود الله أو بالأصح الوجود الذى هو الله . ومحل الدقة هنا أن القائلين بكون حقيقة الله الوجود حتى المتصوفين منهم لم يقولوا به لكونهم رأوا الله وعلموا حقيقته ، وإنما قالوا به لأنهم علموا الوجود ووجدوا فيه مزايا تجعله إلها على زعمهم فيلزم أن تكون الزايا المزعومة فيه أى في الوجود ، لذاته لا مكتسبا من فرضه الله . وخلاصة القول أنهم لم يجتازوا إلى الحكم بأن الله هو الوجود ، من معرفتهم بحقيقة الله بل اجتازوا إليه من معرفتهم الوجود وتوهم جدارته بالألوهية ، ولذا قلنا إن دعوى كون الوجود الخاص الذى جعلوه حقيقة الله غير معلوم الحقيقة ، يناقض دعواهم . فإذا كان المراد من الوجود الخاص الوجود البحت المجرد عن كل شئ وعن الإضافة إلى أى شئ . تكون ملاحظة أنه يأخذ القوة والجدارة بكونه حقيقة الله من خصوصيته هذه ، تناقضا آخر ودورا ظاهرا .

ثم إنه لا يعاب علينا ونحن على وشك الانتهاء من هذا البحث الذى أطلنا فيه

== كما صرح به الجلال الدواني من كبار أنصار مذهب الفلاسفة حيث قال وقد نقلناه فيما سبق : « إن العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادية النظر أمراً يشترك فيه الجميع وبه يمتاز عن المدومات وهو الوجود المطلق وإنما يتخصص في الممكنات بالإضافة إلى الماهيات ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو ، والبرهان يدل على أن كون الممكنات بهذه الهيئة يستند إلى وجود يكون تخصصه بسلب الإضافة إلى غيره وهو الوجود الحق الواجب الوجود » وقال الكنتبري في تفسير قول الدواني « يكون تخصصه بسلب الإضافة إلى غيره » : « أى بالتجرد عن الإضافة » .

الكلام راجيا من فضل الله أن لا تكون إظالتنا من غير طائل... لا يباب علينا أن ننظر النظرة الأخيرة في المسألة بمناسبة انحياز الشيخ المجدد رحمه الله أيضا إلى مذهب الفلاسفة أعني مذهب كون حقيقة الله الوجود فنقول :

لا شك أنا إذا قلنا إن الله واجب الوجود فلانمى بالوجود غير معناه المعروف أى الكون فى الأعيان كما أن هذا المعنى نفسه يراد إذا قلنا عما سوى الله إنه يمكن الوجود. فيجب إذن أن يكون اختلاف المختلفين فى تفسير وجوب وجود الله بأن يكون وجوده عين ذاته أو يكون مقتضى الذات زائدا عليها ، دارا حول الوجود بالمعنى المذكور نفسه . فإذا قالت الفلاسفة أوشيخنا المجدد رحمه الله إن الوجود عين الذات فى الواجب وزائد على الذات فى الممكنات لزم أن يكون الوجود فيما قالوا إنه عين الذات وفيما قالوا إنه زائد على الذات ، بمعنى واحد وإلا كان نزاعهم مع جمهور المتكلمين القائلين بأن الوجود زائد على الذات فى الشكل ، نزاعا من دون تعيين محل النزاع ، فمدول القائلين إذن بأن وجود الله عين ذاته عن هذا المعنى الوجود ، إلى معنى آخر كبدأ الآثار الخارجية أو مبدأ انتزاع الوجود أو الوجود الخاص الذى لا تعلم حقيقته ، قاصدين الفرار عن الاعتراضات الواردة على كون الوجود عين ذات الله ، يخرج المسألة عن وضعها الأصلى حيث يكون الوجود المضمون عدم انفكاكه من الله لكونه عين ذاته ، غير الوجود المطلوب وجوبه له وعدم انفكاكه منه ، فضلا عن أن ذلك المدول فى معنى الوجود لا يجدى فى دفع الاعتراضات الواردة ، فهم توغلوا فى إثبات كون الله وجودا واجب الوجود بينما كان واجب الإلهيين إثبات كونه موجودا واجب الوجود . وقد تبين ذلك للقارىء فى إيضاح بعد إيضاح . ومثل تأويلهم فى الاعتماد عن المطلوب وفى عدم النفع لدفع الاعتراضات تأويل شيخنا المجدد رحمه الله للوجود الذى جعله عين ذات الله كما جعلوه ، بالوجود الأصلى لأن الوجود لا يجعله أى قيد سام حتى قيد الوجوب أيضا ، مستحقا للأوهية ، لأن عهدنا بالوجود أنه ليس من الموجودات أو على الأقل أنه غير

مستقل بالوجودية والاستناد إلى أن هذا الوجود لا يقاس على سائر الوجودات اسكونه عبارة عن ذات الله فلا يستبعد منه أن يكون موجودا قائما بنفسه مقيا لغيره ، استنادا إلى ما لم يثبت بعدُ وإنما أريد إثباته ، وهذا هو الذى يقال عنه المصادرة على المطلوب أى الرجوع إلى أول المسألة النازع فيها وعرضها قبل ثبوتها فى معرض الثابت ، إذ لم يثبت بعدُ كون ذات الله عبارة عن الوجود المحض غير أن الوجوديين يدعون ونحن لانوافقهم عليه مع جهور المتكلمين ، والمصادرة على المطلوب تتضمن تناقضا جامعا بين ثبوت الشيء وعدم ثبوته فى وقت واحد .

لحق القول أن دعوى كون الله الوجود دعوى خاسرة من وجوه . وغير ضرورى حمل قول الفلاسفة بأن وجود الله عين ذاته ، عليه بل أقرب منه إلى العقل أن يكون مذهبهم فى وجود الله كذهبهم فى صفاته كما نبهنا إليه من قبل أيضا . ولنفق هنا على هذه النقطة وقفة ثانية إجمالية : فعلى هذا التقدير لا يكون لله وجود زائد على ذاته كما لم يكن له أى صفة زائدة على ذاته بل يترتب كل ما يترتب على صفاته وعلى وجوده ، على ذاته البهتة فيكون ذاته مبدأ الآثار الخارجية حين كان مبدأ الآثار فى الممكنات وجوداتها لا ذواتها ، فكان ذات الله الوجود فى قيامها بمهمته أيضا لا أن ذاته الوجود حقيقة . فنسقط بهذا التحرير أسطورة الوجود وتسقط معها الاعتراضات الواردة عليها وينسد الطريق من مذهب الفلاسفة إلى مذهب وحدة الوجود وأباطيل ولا يبقى محل لدعوى كون ماهية الله الوجود المجرد عن الماهية أو الوجود المطلق . والذين اختلقوا دعوى كون الله الوجود المجرد اختلقوا معها وجودا بمعنى مبدأ الآثار وقالوا إن للوجود بمعنى مبدأ الآثار فردين أحدهما ذات الله البهتة المستغنية عن كل صفة حتى عن صفة الوجود أيضا والآخر وجود الممكنات ، والآثار المترتبة فى الممكنات على وجودها تترتب فى الله على ذاته . فنأين إذن حصل إطلاق الوجود على ذات الله المستغنية عن الوجود ؟ ومن أين للوجود أن يكون بمعنى مبدأ الآثار فضلا عن أن يكون له أى للوجود بمعنى مبدأ

الآثار فردان أحدهما ذات الله والآخر وجود الممكنات ؟ نعم يصح أن يحمل على وجود الممكنات محلاً موطناً أنه مبدأ الآثار ويصح أن يحمل ذلك أيضاً على ذات الله بأن يقال ذات الله مبدأ الآثار، لكن المحمول في الجملتين مبدأ الآثار لا الوجود وإنما الوجود أحد الموضوعين اللذين حمل عليهما مبدأ الآثار والآخر ذات الله ولا يلزم إذاً يصح حمل شيء على موضوعين مختلفين أن يصح حمل أحد الموضوعين على الآخر حتى يصح " حمل الوجود موطناً على ذات الله فيقال ذات الله وجود، وإلا كان يلزم أن يصح أيضاً حمل الذات على وجود الممكنات الذي هو الموضوع الآخر فيقال وجود الممكنات ذات قائمة بأنفسها .. مثلاً يصح أن يقال عن الثلج إنه أبيض ويصح حمل أبيض على القطن أيضاً، فهل يصح بناء على هذا أن يقال إن الثلج قطن أو القطن ثلج ؟

فقد اتضح أن أسطورة الوجود أعني أسطورة كون ذات الله الوجود حصلت بين قول الفلاسفة بنى الصفات عن الله والاعتراف بذاته المحضة المهمة المجردة من كل شيء وبين قولهم بأن وجود الله عين ذاته، مع أن القول الثاني كان من فروع القول الأول وكان معناه أنه لا وجود لله زائداً على ذاته لكون ذاته مضمية عنه مترتباً عليها ما يترتب على وجوده لو كان لهذه الذات اتصاف بالوجود، ولم يكن معناه أن ذات الله وجود فضلاً عن أن يكون وجوداً مجرداً عن الماهية أى عن الذات أو يكون وجوداً مطلقاً .

وفي قول الفاضل الكليني وهو من أحسن أنصار مذهب الفلاسفة ص ٢٠١ « وذكر ما يدل على المعنى المصدري وإرادة مبدأ انتزاعه شائع فيما بينهم كما في قولهم صفات الله تعالى عين الذات إذا المراد الآثار التي تترتب على صفة العلم فيها مثلاً تترتب في الواجب تعالى على الذات لا على صفة زائدة عليه كما فيها ، فكذا مرادهم ههنا الآثار التي تترتب على صفة الوجود فيها تترتب في الواجب على الذات لا على صفة زائدة عليه » اعتراف صريح بما قلنا من أن قولهم وجود الله عين ذاته من فروع قولهم بنى

الصفات عن الله وترتب ما يترتب عليها، على الذات البحتة^(١) فكيف يُستخرج إذن من كون وجود الله عين ذاته الذى أرادوا به نفي صفة الوجود عن الله كسائر الصفات ورتبوا ما يترتب عليه على الذات أى استغنوا بذاته البحتة عن وجوده ، كيف يستخرج من هذا أن الله هو الوجود ؟ ولهذا لم يصح تعقيب الفاضل الكلنبوى قوله المذكور آنفا بقوله : « فمعنى قولهم هذا أن الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية عين ذات الواجب ولا شك أن مبدأ الآثار الخارجية يحمل على الواجب تعالى مواظاة وإن لم يحمل عليه الوجود بمعنى الكون فيصح أن يقال إن الواجب فرد خاص من الوجود المطلق بمعنى مبدأ الآثار الخارجية » كما لم يصح ما دامه المحقق الدوانى من حجة إطلاق العلم أو الإرادة على الله تعالى فى مذهب الفلاسفة تفريعا له على قولهم فى صفات الله إنها عين ذاته، لأن مذهبهم نفي الصفات زائدة على الذات البحتة وليس مرادهم أن الذات صفات أو تتضمن الصفات، إذ لا تكون الذات حينئذ بحتة، ولذا قال الفاضل خواجه زاده من علماء عهد السلطان محمد الفاتح فى « تهاافت الفلاسفة » : « صفات الله عين ذاته لا على معنى أن هناك ذاتا ولها صفة وهما متحدتان كما يتخيل فى بادىء النظر بل معناه أن ذاته يترتب عليها ما يترتب على ذات وصفة معاً، مثلاً ذاتك غير كافية فى انكشاف الأشياء لك بل

[١] ويؤيده قول الفاضل المذكور عند تلخيص كلام المحقق الدوانى الذى نقلناه قريباً فى الهامش: « وحاصل كلامه أن العقل فى بادىء النظر ينتزع من جميع الماهيات الموجودة معنى الكون فى الأعيان ويرى أن للكل حصة منه ثم بعد مراجعة البرهان يعلم أنه ليس للواجب حصة منه فى الواقع فإت ذاته تقوم مقام الحصة فى كونه مبدأ الآثار الخارجية » ومن العجب بعد هذا النص القائل بعدم وجود حصة لله من الكون أى الوجود ويكون ذاته قائمة مقامه أن يرجع فيقول « فيكون ذاته وجودا خاصا بمعنى مبدأ الآثار وإن لم يكن وجوداً بمعنى الكون فى الأعيان » لأن ما قبل كلامه ينطق بأن الله تعالى ذات لا وجود لها لا أن ذاته عبارة عن الوجود ولا ذات له غيره ، وإن كان الوجود المنفى عنه أولاً بمعنى الكون فى الأعيان والوجود المثبت المفرع على ذلك المنفى بمعنى مبدأ الآثار ، إذ لا يلزم من نفي الوجود عن الله بمعنى الكون فى الأعيان كون ذات الله وجوداً بمعنى مبدأ الآثار حتى ولو سلم أنه يلزم من نفي ذلك كون ذاته مبدأ الآثار بدلا عن وجوده . ومراد المحقق الدوانى من البرهان الذى أوصى بمراجعته ، ذلك البرهان الذى اخترعه هذا المحقق وقد سبق منا نقله مع الرد عليه ص: ١٣٢ - ١٣٤ .

محتاج فيه إلى صفة تقوم بك ، بخلاف ذاته تعالى فإنها لا تحتاج في انكشاف الأشياء لها وظهورها إلى صفة تقوم بها وكذا الحال في سائر صفاته ، ومرجه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وغراتها » وإن فرّع ذلك الفاضل أيضا على قوله هذا أن حقيقة الله بهذا الاعتبار حقيقة العلم مثلا ، ولم يضح منه أيضا هذا التفريع لأنهم نفوا الصفات عن ذاته تعالى صونا للذات البهتة البسيطة عن الكثرة مع أن الكثرة في الصفات ليست كثرة في الذات . فلو جعلت الذات بعد نفي الصفات عنها علما بيمينه وإرادة وقدرة بيمينها ووجودا بيمينه لدخلت الكثرة في الذات وانقلبت الذات صفة بل صفات عدة .

فليس في الله علم صفة ولا ذاتا ولا يكون العلم الذي نمرقه ذاتا وإنما فينا العلم صفة والله ذات بجهة لا تدرك حقيقتها ولا يقال عنها إنها علم أو إرادة أو قدرة أو وجود أو غير ذلك مما يرب عن حقيقة معينة معلومة ، لا يقال عنها بشئ من تلك الأمور لأنها صفات لا تقوم بنفسها وهي ذات قائمة بنفسها ولأن تلك الأمور معلومة وهي مجهولة ، وإنما يقال عنها إنها ذات مستغنية بنفسها عن كل صفة لقيامها بنفسها بما تقوم به تلك الصفات فلو قلنا عنها إنها علم مثلا لكونها مبدأ لانكشاف الأشياء لها كما نقول عن الصفة التي تكون فينا مبدأ لانكشاف الأشياء لنا ، لكننا نعطي ذات الله اسم صفتنا ، بجامع أن كلا من ذاته ومن صفتنا مبدأ لانكشاف الأشياء ، وليس ذلك من حقنا كما لا يكون من حقنا أن نقول عن صفة العلم فينا إنها ذات الله أو ذات بجهة ، بالجامع نفسه . نعم يصح أن يقال عن صفة العلم فينا إنها مبدأ الانكشاف ويصح أن يقال عن ذات الله البهتة أيضا إنها مبدأ الانكشاف ، ولكن لا يصح أن يقال عن ذات الله إنها علم ولا عن صفة العلم فينا إنها ذات الله ، لأن صحه حمل الشيء على موضوعين مختلفين لا تستلزم صحه حمل أحد الموضوعين على الآخر وقد ذكرنا مثال التاج الأبيض والقطن الأبيض .

هذا تحقيق ما يلزم أن يكون مذهب الفلاسفة في مسألة صفات الله وفي مسألة وجوده وما يلزم أن يكون مرادهم من قولهم صفات الله عين ذاته وقولهم وجود الله عين ذاته ، الذى ليس إلا فرعاً من فروع القول الأول ومقتضاه عدم صحة القول بأن الله وجود أو علم أو إرادة ، وغير معقول جداً أن ينفوا عن الله العلم أو الوجود أو غير ذلك صفةً ويثبتوه له ذاتاً ، مع قولهم إنه ذات ببحثة غير معلوم الحقيقة فينقلوا الكثرة التى نفوا كل صفة عن الله لنفى الكثرة عن ذاته ، إلى ذاته وينقضوا بأيديهم ما بنوه وينقلوا المعلومية أيضاً إلى الذات المطلوب بقاؤها بمجولة الحقيقة .

وبعد انهيار دعوى كون حقيقة الله الوجود التى ابتدعها الفلاسفة ، لأسباب مأخوذة من مذهبيهم أنفسهم توجب انهيارها ، ولعدم صحة تلك الدعوى فى نفسها وعدم إمكان تصحيحها بتمجلات أتى بها أنصار الفلاسفة وأتينا نحن بنيناها من القواعد فبعد انهيار تلك الدعوى لا يبقى عندهم محل لأن يكون الله واجب الوجود إذ لا وجود له عندهم وهو مستغن بذاته البحتة عن الوجود ، ومن هذا تراءى يكتفون فى التعبير عن الله فى غضون كلماتهم بالواجب ولا يقولون واجب الوجود ولا أدرى هل يمكن وجوب ذات محضة من غير أن يكون وجوب شيء لشيء بمعنى استحالة انفكاكه منه ، بناء على أن الوجوب إضافة تقتضى وجود الطرفين . وهذا سؤال أورده صاحب المواقف ثم أجاب عنه واختار شارح المواقف جواباً غير جوابه وقد ذكرنا فيما سبق أن كلا الجوابين لا يتم حتى ولا مساعدة الفاضل السيلكوتى لجواب الشارح .

وأيضاً أسائل أن يسأل هل هذه الذات البحتة المجردة من كل شيء موجودة بالمعنى المعروف للوجود أى الـكون فى الأعيان أم غير موجودة ؟ ولا يمنع السائل من سؤاله هذا استثناء تلك الذات البحتة عن الوجود لترتب كل ما يترتب على وجودها عليها - وقد جعلنا هذا الاستثناء تفسيراً قولهم بأن وجود الله عين ذاته بعد رفض أن يكون معنى ذلك القول أن ذات الله هى الوجود - فإن قام أحد إلى الجواب عن

السؤال المذكور بهذا الاستغناء فلا سائل أن يعود قائلاً هل يوجد بين ذوات الوجودات ذات بمحة مستغنية عن أن تكون موجودة أى كائنة في الأعيان أو لا يوجد ذات كهذه ؟ فإن كان الأول أى إن كانت ذات كهذه موجودة في الخارج فن الضروري أن يكون لها وجود بمعنى الكون في الأعيان كسائر الذوات الموجودة زائداً وجودها على نفسها، وهو مع ما فيه من التناقض الناشئ من كونها موجودة، ومستغنية عن أن تكون موجودة، مذهب المتكلمين غير أنه لا تناقض في مذهبهم . وربما تجد في كلام أنصار مذهب الفلاسفة أنه لا خلاف لهم مع المتكلمين في زيادة الوجود بمعنى الكون. فإذا ن مامعنى التكلفات التى عملاً كتب أنصارهم ليخالفوا مذهب المتكلمين قائلين بأن وجود الله عين ذاته بعد أن سيكونون مضطرين في نهاية الأمر إلى الاعتراف بالوجود الزائد على الذات ؟ فهل الخلاف في الوجود بمعنى غير المعنى المعروف وهو مبدأ الآثار الخارجية ، على أن يكون الزائد في مذهبهم الوجود بالمعنى المعروف ويكون الزيد عليه الذى هو عين الذات ، الوجود أيضاً لكن بمعنى مبدأ الآثار ؟ وخلاسته انتقال الخلاف من الوجود الزائد على الذات إلى الذات نفسها ففى عند الفلاسفة وجود أيضاً لكن بمعنى مبدأ الآثار وعندنا وعند المتكلمين لا تعيين في ذات الله على أنها وجود أو غيره^(١) وإنما الوجود يكون زائداً على الذات ولا يكون ذاتاً ولا يكون له معنى هو مبدأ الآثار وإن كان الوجود في الممكنات مبدأ الآثار . لكن كون الوجود مبدأ الآثار شيء وكون مبدأ الآثار معنى الوجود شيء آخر ولا تكون ذات الله وجوداً بمعنى مبدأ الآثار وإن كانت مبدأ الآثار مباشرة، في مذهبهم. فكان القائلين بأن الله وجود بمعنى مبدأ الآثار رتبوا قياساً منطقياً من الشكل الثانى^(٢) فقالوا ذات الله مبدأ

[١] ولنا قلت في أول هذا البحث ان الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في مسألة وجود الله هل هو عين ذاته أو زائد عليها، أجدر بأن يكون خلافاً في تعيين الحقيقة لله تعالى منه بأن يكون خلافاً في زيادة الوجود على الذات وعدم زيادته .

[٢] الشكل الثانى من الأشكال الأربعة للقياس المنطقى ما يكون فيه الحد الأوسط المتكرر =

الآثار، والوجود في المكثات مبدأ الآثار، فذات الله وجود . لكن شرط الإنتاج في الشكل الثاني وهو اختلاف الصغرى عن الكبرى إيجاباً وسلباً، مفقود في هذا القياس . فلو صح القياس بشكله المذكور لصح أيضاً أن يقال : وجود المكثات مبدأ الآثار ، وذات الله مبدأ الآثار ، فوجود المكثات ذات الله!!^(١) .

وهنا تنتهى من الكلام في نقد المذهب الوجودى بكلأ نوعيه الفلسفى والصوفى راجين لنا وإخواننا المؤمنين الهداية والتوفيق من الله تعالى لمقيدة في ذاته موافقة لمرضاته .

= في الصغرى والكبرى محولا فيهما وإذا كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث وإذا كان محولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى فهو الشكل الأول وعكسه الشكل الرابع .

[١] وإن كانت هذه النتيجة صحيحة عند الصوفية الوجودية أصحاب مذهب وحدة الوجود . لكن كلامنا هنا مع الفلاسفة وأنصارهم الذين لا يرضون بوحدة الوجود مذهباً لهم .

الفصل الثاني

مسألة حدوث العالم

كما أن النظر في العالم له خطورته العامة من ناحية كونه موضوع العلوم الطبيعية، فله خطورته وأهميته الخاصة بالذين لا يقصرون همهم على استغلال شئونه ونتائجها المادية بل يبحثون عن منشأه وعما يدل عليه بوجوده أولا وانطوائه ثانيا على قوانين وأنظمة يسمونها طبيعية، من وجود موجود أعلى منه، هو مالك هذا الممثل العظيم المسمى بالعالم والذي لا يجاوز كل ما فيه من صغير وكبير ورئيس ومرءوس وحى وجماد أن يكون عاملا من أعماله، حتى الماطلين من العمل ليسوا بخارجين عن الوظيفة، إن جاز أن يوجد فيه عاطل.. وليس في داخل هذه المملكة العظمى التي كرتنا المشتملة على دول كبيرة وصغيرة أقل من أن تعد أصغر قرية فيها، من يستحق أن يكون مالك الملك ومديره العام وإنما جميع ما في المملكة عمال مستخدمون كما قلنا، فن مالكها المهيمن عليها؟ وهل هي مستغنية عن المالك المهيمن كما هو رأى الملاحدة؟ كلا، بل الحاجة إلى وجود من يملكها ويسيرها، في درجة من البدهاة بحيث لا يكون العقل الذي ينكر وجوده أو يغفل عنه لعدم وصول التجارب إليه، عقلا وإنما هو عصا بيد صاحبها الأعمى البصيرة تسترشد في دلالتها الاختبار وتمتد على قدر طولها المقدر بأشبار. وما أحسن ما قاله الفيلسوف «ريوارول»: «إن الله يوضح العالم والعالم يثبت الله» لأن وجود العالم من غير وجود الله لنز يتعمى على الفهم.

وأنا أقول كما قال «أميل مسه»: «إن العقل يتصور عدم وجود الله وعدم وجود العالم مما ولا يتصور عدم وجود الله مع وجود العالم» أما الشطر الأول من هذا القول

فعناه أن العالم على الرغم من وجوده المشهود ليس وجوده ضروريا له وكان في الإمكان أن لا يكون موجودا إذ لا يترتب محال من الحالات المعروفة على فرض عدم وجوده . وعلى تقدير عدم وجود العالم لم يكن وجود الله أيضا ضروريا عند عقولنا لفقدان الدليل على وجوده بل فقدان العقل المستدل أيضا .

وأما الشطر الثاني فلأن كل موجود في العالم إما أن يكون موجودا من نفسه من غير حاجة إلى موجد يوجد ويضمه موضعه الخاص به وإما أن يكون له موجد ولوجوده موجد ولوجد موجد موجد وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له وإما أن يكون له موجد غير محتاج إلى موجد . والأول من هذه الاحتمالات الثلاثة بامال من الوجود من غير حاجة إلى الموجد يكون واجب الوجود غير قابل للمدم بالنظر إلى ذاته وماهيته لئلا يلزم من وجوده بغير موجد تناقض مسمى بالرجحان من غير مرجح ، لكن العالم بجميع أجزائه المترتبة من المادة والصورة ليس فيه مانع من نفسه يمنع فرض عدمه، كأن لا يكون موجودا من الأول أو يتمدّد بعد وجوده . ومثل هذا الذي لا يكون له وجوب الوجود وضرورته، يحتاج في وجوده إلى من يوجد احتياجا قطعيا . والاحتمال الثاني المؤدى إلى التسلسل باطل أيضا وسيأتى منا في هذا الفصل إن شاء الله إبطال التسلسل كما سبق الكلام أيضا بصدده مفصلا في الباب الأول من هذا الكتاب . فتمين الاحتمال الثالث وهو كون العالم موجودا بإيجاد موجود آخر غير محتاج إلى الموجد، وهذا الوجود هو الله .

أما كون العالم محتاجا إلى الموجد وعدم احتياج موجد إلى الموجد فالفرق بينهما أنا نعرف العالم في الجملة ونعرف حاجته إلى الموجد من قابليته في ذاته للوجود والمدم على السواء بأن لا يلزم محال من فرض عدمه ومثله لا يكون موجودا إلا بإيجاد موجود آخر يرجح له جانب الوجود حيث لا مقتضى من نفسه يقتضى وجوده، والله تعالى الذى

هو موجد العالم لا نعرف ماهيته كالتائلين بأنها الوجود وإنما نعرف لزوم أن يكون الوجود مقتضى ذاته والعدم مستحيلا عليه.. فنحن مضطرون إلى الحكم بوجود موجود كهذا لقطع سلسلة الحاجة إلى الموجد كائنا من كان هذا الموجود، ونحن لانعين ذات الله ولا نمتزف بالألوهية إلا لمن له هذه الصفة أعنى وجوب الوجود وجوبا ناشئا من ذاته. فإن قال قائل لا يوجد من له هذه الصفة ، نجيب عنه بأنه لو لم يوجد لما كان هذا العالم موجودا كما انجلى ذلك من الاحتمالات الثلاثة التى ذكرناها آنفا ، فوجود العالم وعدم وجوب الوجود له هما اللذان يضطررنا إلى القطع بوجود موجود يجب له الوجود ويستحيل عليه العدم، وهذا توضيح قول الفيلسوف أميل سسبه السابق نقله قريبا .

ثم إن العالم ليقوم بواجبه الذى هو إثبات وجود الله بوضوح، يلزم أن يكون حادثا، حيث إن حاجة القديم الذى لا أول له ولم يسبقه العدم ، إلى الموجد غير واضحة. وبهذا تزداد مسألة حدوث العالم أهمية وخطورة في علم الكلام على الرغم ممن خفى عليه خطورة المسألة كابن رشد، فلم ير بأسا في قول الفلاسفة التائلين بقدوم العالم وعاب على المتكلمين تشددهم على هؤلاء .

ولما خصصنا الفصل الأول من الباب الثانى لدرس مذهب وحدة الوجود ومنشأه الذى هو عبارة عن تعيين حقيقة الله تعالى على أنها الوجود وعن القول بأن الوجود فى كل موجود هو الوجود ولا موجود غيره وكان مقتضى هذا أن يكون الله كل الموجودات فيتحد العالم مع الله ، أردنا أن نبين فى هذا الفصل الثانى موقف العالم الحقيقى من الله وهو أنه ما سوى الله ومخلوقه الحادث أى الكائن بحد أن لم يكن كما هو مذهب علماء الإسلام المتكلمين بأجمعهم بل مذهب الملمين مطلقا . والمخالف فى هذه المسألة أيضا الفلاسفة والصوفية الوجودية وإن كان دأب العلماء المؤلفين فى علم أصول الدين أن يناقشوا الفلاسفة فقط عند درس مسألة حدوث العالم ويفضروا عن أذناهم صفحا وأعنى بهم الصوفية التائلين بوحدة الوجود .

مذهب فلاسفة اليونان أن العالم قديم إلا في رواية عن أفلاطون يقول فيها بمحدثه وعن جالينوس يتردد فيها بين القول بمحدثه وقدمه^(١) وأكثر القائلين بقدم العالم من أولئك الفلاسفة معترفون بوجود الله وتأثيره في وجود العالم .. والملم بعلم الكلام يشهد معركة عظيمة بين متكلمي الإسلام وهؤلاء الفلاسفة في هذه المسألة لو تذكرها وحدها على الأقل الأستاذ الفاضل الغمراوي المار الذكر في الجزء الأول من الكتاب الخاص بأسباب تأليفه، أو هيأة «مجلة الأزهر» - ولا أقول لو عرفوها - لكفت في منع الأول عن رمى المتكلمين بتقليد الفلاسفة اليونانيين في المسائل الكلامية وفي منع الآخرين عن إشادة كتاب الأستاذ بنشر ما يتضمن ذلك الرمي منه في مجلته من غير تعليق عليه. اعلم أن المتكلمين علماء أصول الدين قد عُنُوا بمسألة حدوث العالم عناية عظيمة حتى شنوا على الفلاسفة القائلين بقدمه حرباً شعواء لا أغالى إذا قات لا مثيل لها في أى مسألة خلافية بين الفريقين، ومن الغفلة استكثار هذا التشدد من المتكلمين في الإنكار على مذهب القدم، زعماً من المستكثر أن المسألة لا علاقة لها مباشرة بموضوع الإلهيات، فكأنه يقول «إن وجود الله مضمون عند الفلاسفة كما أنه مضمون عند المتكلمين ولا يمكن العالم بعد هذا الضمان ما كان» ومثال تلك الغفلة ما وقع للقاضي إبي الوليد بن رشد الأندلسي من الاستخفاف بمسألة قدم العالم أو حدوثه من ناحية الدين وإيمانه باللائم على المتكلمين الذين اعتبرهم مبتدعي هذه البدعة باسم مسألة حدوث العالم أو قدمه.

فأولاً أن كون الله تعالى فاعلاً مختاراً لا يتفق مع قدم العالم، ومن هذا اعتبر الخلاف في حدوث العالم وقدمه ناشئاً من الخلاف في كونه تعالى فاعلاً بالاختيار أو فاعلاً بالإنجاب

[١] على ما حكى عنه أنه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته: «أكتب عني ما علمت أن العالم قديم أو حادث» قال الإمام الرازي «وهذا دليل على أن جالينوس كان متصفاً طالباً للحق فإن الكلام في هذه المسألة قد يقع من العسر والصعوبة إلى حيث يضمحل أكثر القول فيه».

وقيل بالعكس أى إن الخلاف فى هذا ناشئ من الخلاف فى حدوث العالم وقدمه .
والحق أن كلا من السائلين له خطورته الخاصة زيادة على ما بينهما من شدة الانصال .
فلو صرفنا النظر عن علاقة القول بقديم العالم مع القول بكون الله فاعلا غير مختار، كفانا
ما نحس فى القول بقديم شيء مما سوى الله من استغنائاه عن فاعليته بالرة لا مختارا ولا
موجبا، إذ لا تمقل حاجة القديم الذى لم يزل موجودا ولم يسبقه العدم، إلى إيجاد من
الفاعل، فأى شيء يوجد الفاعل من الموجود الأزلى ؟ أليس إيجاد الموجود تحصيلًا
للحاصل أى تناقضا ؟ وإذا كان القائلون بقديم العالم يمتدحون باستناده إلى الله استنادَ
المعلول إلى علته كانت حاجته إلى وجود الله لا إلى فاعليته وحاجته إلى فاعليته لا تتحقق
إلا بالاستناد إلى إرادته التى هو مختار فيها، إذا الإرادة بالمعنى الذى ابتدعته الفلاسفة ليست
من الإرادة فى شيء... على أن الله تعالى غير متصف عندهم بأى صفة زائدة على ذاته. فليس
هناك إرادة ولا علم ولا غيرهما وإنما هناك ذاتا. فإذا كان الله تعالى فاعلا للعالم على أن ينفك
فعله للعالم من ذاته ولا يتأخر عنها، فمعنى هذه الفاعلية لزوم وجود العالم لذات الله بحيث
لا يمكن وجود الله مستقلا عن وجود العالم، كالأمكن وجود العالم مستقلا عن وجود
الله، وفعله الغير الإرادى يجعله أشبه بالما كينة المسخرة منه بالفاعل، بل الاشتغال غير
لازم للما كينة لزوم الفعل لله. فهل يقال عن الما كينة إنها فاعلة ؟ وإذا قيل فهل يكون
ذلك قولاً حقيقياً ؟ ولنا اعتبر فاعل القطع بالسكين هو الإنسان والسكين آلة القطع لا
فاعله وإن صح لفظة إسناد القطع إلى السكين أيضاً، بل وإن كان السكين أحق بإسناد
القطع إليه من الإنسان الذى استخدمه وأقرب ، وكل هذا الفرق ناشئ من ترجيح
صاحب الإرادة لأن يكون فاعلا ، وليس فى الله إرادة على مذهب الفلاسفة القائلين بأن
الله تعالى لا يمكنه أن لا يفعل كالشمس لا يمكنها أن لا تشرق ، وغير المرید لا يوصف
بالقدرة حتى فيما فعله، لعدم قدرته على أن لا يفعل .

أما قول صاحب « الأسفار » : « المرید هو الذى يكون عالما بصدور الفعل الغير

النافع عنه وغير المرید هو الذى لا يكون طالما بما يصدر عنه كالتقوى الطبيعية . وان كان الشعور حاصلًا لكن الفعل لا يكون ملائمًا بل منافرًا مثل المُلجأ على الفعل ، فإن الفعل لا يكون مرادًا له « ففيه انه رد للإرادة إلى العلم والعلم لا يجعل صاحبه مریدًا كالإنسان يعلم مرضه وليس ذلك بقصده وإرادته فإن قلنا إنه غير ملائم فصحته التى يعلمها وهى ملائمة تحصل أيضًا من غير قصد وإرادة منه . على ان حديث الملائم أو غير الملائم فيمن سلبت عنه الإرادة وردت إلى العلم يكون حديث خرافة إذا الملائم يمتاز عن غير الملائم بموافقته للإرادة ولا إرادة هناك ^(١) .

[١] وإن أقول هنا قولاً لعله لم يلح ببال أحد وهو أن وجوب أفعاله تعالى عنه من غير اختيار منه عند الفلاسفة ووجوب مفعولاته النبى على وجوب أفعاله والمستلزم لقدم العالم وكون صدوره منه كصدور الإشراق من الشمس وقد نص بعض أنصارهم مثل صاحب الأسفار على هذا التشبيه مع ادعاء الفرق بينهما بعدم وجود الإرادة في الشمس ووجودها في الله ، ومع كوننا لا نعترف بهذه الإرادة المردودة إلى العلم المردود إلى ذات الله... كل ذلك مما يقرب العالم من ذات الله ويزيد في تقربه حتى يجعله - لا أقول كصفة من صفاته إذ لا صفة له عندهم إلا وهى منتفية في الذات بل أقول كما قال صاحب الأسفار - شأنًا من شؤون وطوره من أطواره ، فيلغى كلمة « ماسوى الله » ويفتح طريقاً إلى مذهب وحدة الوجود أى مذهب اتحاد العالم مع الله ، ويؤيده ما قلت في الفصل السابق المفقود لتحليل ذلك المذهب ولا أزال أقوله ، من أن الصوفية الوجودية بنوا آراءهم في الله على آراء الفلاسفة ومن أجل ذلك ابتعدوا عن عقائد علماء أهل السنة والجماعة وكانوا أى الصوفية الوجودية هم الحقيقيين بتفنيدهم الأستاذ الصراوى وتبنييه بتقليد الفلاسفة اليونانيين لا علماء أهل السنة والجماعة .

وقد ترى هناك مذهباً ذا وجهين من الفلسفة والتصوف يعكس ما فعله الصوفية الوجودية فيبنى الفلسفة على التصوف الوجدى ومثال هذا ما قاله صاحب الأسفار عند تفضيل مذهب الفلاسفة القائلين في علم الله بارتسام صور الأشياء في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولاً ذهنياً على الوجه الكلى من ٩٧ : « وأما تحاشيه أى تحاشى شيخ الإشراقيين وتحاشى من تبعه من القول بالصور الإلهية لظنهم أنه يلزم حلول الأشياء في ذاته وفى علمه الذى هو عين ذاته ، فقد علمت أن ذلك غير لازم إلا عند المحجوبين عن الحق الزاعمين أنها أى الأشياء كانت غيره تعالى وكانت أعراضاً حالة فيه وأما =

فالمكالمون يخالفون الفلاسفة ويقولون بحدوث العالم بناء على عقيدة الخلق الإسلامية بل عقيدة المليون أجمعين لأن الله تعالى خالق كل شيء وخالق الشيء يقتضى كونه معدوماً قبل أن يخلق وهو المعنى بالحدوث، فالحدث ماله أول يسبقه عدم، والقديم ماله أول له فكيف يتصور الفلاسفة القدماء ومن تبعهم من المسلمين كابن رشد كون العالم القديم أثر الله وكيف يجمعون دعوى قدمه إلى الاعتراف بوجود الله وتأثيره فيه؟ فهذا أمر يتمجب منه جداً ولهذا كان مراد الماديين من اليونان القدماء ومن الغربيين المتأخرين لما ادعوا أزلية المادة والقوة، الاستعانة بذلك على إنكار وجود الله^(١) وفي الحق أنه لا يمكن أن يكون القديم أثر الفاعل لا الفاعل المختار ولا الفاعل الموجب وإن كان المشهور في علم الكلام أن القديم لا يكون أثر الفاعل المختار، لأن إيجاده إن كان من عدم استلزم كونه حادثاً، وهو خلاف المفروض وإيجاده من موجود يكون تحصيلاً للحاصل وهو محال كخلاف المفروض متضمن للنقض. ولا وجه لزعم بعض الناس أن الخلق والإيجاد من عدم غير ممكن، بل الخلق والإيجاد لا يكون إلا كذلك وإنما

— إذا كانت عنه من حيث الحقيقة والوجود وغيره من حيث التعيين والتقدير فالحقيقة ليس هناك حال ولا عمل بل شيء واحد متفاوت الوجود في الكمال والقصور والبطون والظهور ونفس الأمر عبارة عند التحقيق عن هذا العلم الإلهي الحاوي لصور الأشياء كليها وجزئها وقديمها وحديثها فإنه يصدق عليه أنه وجود الأشياء على ما هي عليها فإن الأشياء موجودة بهذا الوجود الإلهي الحاوي لكل شيء. «
وأنا أقول فإذا لم تكن الأشياء غير الله بل كان كل شيء عنه حدث كما شئت عن أى مسألة شئت ولا حرج للحطى والمصيب ليسا غير الله ولو قلنا تعالى الله عما يقول الظالمون لقال هذا الفيلسوف الصوفي ولا الظالمون أيضاً.

[٧] ولذا قال أستاذ مجلة الأزهر — مستهيناً بالعقل وأهل الدين المعتمدين عليه — في مقالته التي نشرتها مجلة الرسالة بعنوان «الدين في معترك الشكوك» وسبق الكلام منا عليها في أوائل الجزء الأول من هذا الكتاب: «إن العقل الذي يعتمد عليه الاعتقاديون يقوم على مسلمة لا تزال في نظر العلم مسائل تموزها الحول كشوء الكون والمادة».

الحال هو الإيجاد من عدم ، بمعنى الإيجاد من غير موجد وإنما الزاعمون عدم إمكان الإيجاد من عدم يلبس عليهم خلق الله بمصنوعات البشر فيتكلمون عن قياس الغائب على الشاهد . ولا وجه أيضاً لما زعمه ابن رشد نصير الفلاسفة في مذهب قدم العالم وغيره من أن الله تعالى لم يزل فاعلا مؤثرا على أن يكون آثار أفعاله . وموجودات أزلية كفاعلها وفعله ، إذ لا إمكان للتأثير في الوجود الأزلي بالإيجاد كما ذكرنا .

لا يقال كونها موجودات أزلية يصح بفضل أنها آثار الإيجاد الأزلي ، لأننا نقول إن كانت تلك الموجودات معدومة قبل الإيجاد الأزلي فهي حادثة مسبوبة بالعدم وإن كانت موجودة كان إيجادها تحصيلاً للحاصل أى لم يكن إيجادها إيجاداً . فإن قيل نختار أنها موجودة بالإيجاد الأزلي لاقبله وبعبارة أخرى لا يتصور ما قبل الإيجاد الأزلي حتى يصح التردد بين كون الآثار الأزلية موجودة أو معدومة قبل الإيجاد الأزلي . قلنا كما لا يتصور ما قبل الإيجاد الأزلي لا يتصور الإيجاد الأزلي أيضاً الذى يكون أثره قديماً لأن الإيجاد إفاضة الوجود ، والقديم الذى لم يزل موجوداً لا يقبل هذه الإفاضة .

وهذا الذى قلنا من استحالة التأثير بالإيجاد فى القديم لا يختلف مؤداه سواء كان الله تعالى فاعل العالم كما هو مذهب المتكلمين أو علته كما هو مذهب الفلاسفة وإن شئت فقل بدل العلة فى مذهب الفلاسفة فاعله الموجب وفى مذهب المتكلمين فاعله المختار ، لأن التأثير معتبر فى العلية كما أنه معتبر فى الفاعلية . ولهذا فإنى متمجب من الإمام الغزالى الذى لم يجوز فى كتابه « تهافت الفلاسفة » الفاعل والمفعول القديمين ، كيف جوز عقبه أن تكون العلة ومعلولها قديمتين . ولعله نظر إلى ما ذهب إليه المتكلمون القائلون بزيادة صفات الله على ذاته من أنها صادرة عن الله صدور العلول عن علته وليست الذات بالنسبة إليها فاعلا مختارا بل موجبا لأن أثر الفاعل المختار لا يكون إلا حادثاً ، مع أن صفات الله قديمة مثل ذاته فتكون صفاته عند هؤلاء المتكلمين ممكنة وقديمة كما أن العالم ممكنة وقديمة عند الفلاسفة . لكن الحق عندى عدم صحة القول

بإمكان صفات الله ولا صدورها عن الذات لا اختيارا ولا إيجابا لأنها غير متأخرة عن وجود الذات والفاعل يجب تقدمه بالوجود. فصفاته مقتضى ذاته كما أن وجوده مقتضى ذاته، ألا ترى أن الضرورة الملجئة إلى الاعتراف بوجود الله لإسناد وجود العالم إليه ملجئة أيضا إلى الاعتراف بصفاته السكالية^(١).

فعلى ما ذكرنا لا يكون القديم إلا واجبا والإمكان يناقى القدم ولا يصح قول الفلاسفة بإمكان العالم وقدمه مما ويسقط الخلاف المشهور بين الفلاسفة والمتكلمين في أن الحوج إلى العلة الامكان أو الحدوث لحصول التصادق بين هذين الأمرين كالتصادق بين القدم والوجوب وتسقط الأقاويل حول أزلية الامكان واستلزامه لإمكان الأزلية^(٢) لأن نفس الحاجة إلى العلة سواء كان منشأها الحدوث أو الامكان تنبئ عن تأثير مؤثر في

[١] وربما ينطبق ما قلنا على ما ذهب إليه المتكلمون الأشاعرة من أن صفات الله ليست عين ذاتها ولا غيرها.

[٢] من أدلة الفلاسفة على قدم العالم أن إمكان الوجود للعالم ثابت في الأزل ولو لم يثبت لزم كون الممكن متمتعا في الأزل ثم انقلب ممكنا وهو محال. فإذا ثبت أن الممكن ممكن في الأزل لزم إمكان وجوده في الأزل وهو القديم. وجواب المتكلمين عليه أن أزلية الإمكان لا تستلزم إمكان الأزلية لأننا إذا قلنا بإمكانه أزلي أى ثابت أزلا كان الأزل طرفا للإمكان وإذا قلنا أزليته أى وجوده في الأزل ممكنة كان الأزل طرفا لوجوده. ولا شك أن الأول الذى هو اتصاف الممكن بالإمكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف، غير الثانى الذى هو إمكان اتصاف الممكن بالوجود اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا إمكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا.

غير أن العلامة الميرف الجرجاني شارح المواقف انتقد هذا الجواب وادعى التلازم بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية مستدلا بما لا ترى الحاجة هنا إلى نقله وإنما نقول: الإمكان ونعني به الإمكان الخاص المقيد بجانبى الوجود والعدم عبارة عن قابلية الوجود والعدم كليهما وهذه القابلية دأمة في الممكن مستمرة من الأزل إلى الأبد لكن الذى يلزم هذه القابلية الدأمة هو الوجود المطلق لا الوجود الدائم الذى هو أخص منه، فلو استلزمت قابلية الوجود الدأمة للممكن الوجود الدائم انسلبت من الممكن القابل للوجود والعدم قابلية العدم وهو خلف.

وجود ذلك المحتاج فهو إن كان معدوماً قبل التأثير فذاك الحدث بعينه وإن كان موجوداً فالتأثير فيه بالإيجاد تحصيل الحاصل . وما قاله الفاضل الكنبوي في حواشيه على شرح الجلال الدواني للعقائد المضدية « من أن التأثير له معنيان أحدهما التأثير المستأنف وهو الإحداث الموجب لسبق المدم على وجود المتأثر ولا يوجد هذا المعنى إلا في آن الحدث . وثانيهما ترجيح جانب الوجود على المدم وهذا المعنى كما يوجد حين الحدث يوجد في حال البقاء أيضاً وإلا كان الحادث في حال البقاء موجوداً برجحان الممكن من نفسه إلى جانب الوجود وهو ضروري البطلان بل لا بد من ترجيح مرجح في حال البقاء ليدوم له الوجود إلى الحاصل بالتأثير بالمعنى الأول فقالوا يجوز أن يكون التأثير في القديم من قبيل التأثير حال البقاء » ففيه ان حاصل معنى هذا التأثير هو الإبقاء على الوجود الحاصل من قبل فإذا حمل عليه تأثير الله في القديم فإنما يكون الله مبقيه على الوجود الحاصل من قبل فيرد عليه السؤال بماذا يحصل له الوجود أولاً حتى يكون إبقاؤه عليه من الله؟ فإن كان حصوله من نفسه يلزم أن يكون المتأثر بالمعنى الثاني واجباً فيستغنى عن الإبقاء كما استغنى عن الإيجاد، وبعبارة أخرى لا يقبل التأثير بالمعنى الثاني كما لا يقبل التأثير بالمعنى الأول، فضلاً عن لزوم تعدد الواجب وإن كان حصوله من الله فهو تحصيل الحاصل .

الحاصل انه لا يتصور إيجاد الموجود أزلاً الذي لم يسبق وجوده العدم لأنه تحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال متضمن للتناقض . ولا سبيل لحل هذا الاشكال بما اشتهر عند المؤلفين من علمائنا وتمسك به صاحب « الأسفار » أيضاً، من أنه إيجاد الموجود بهذا الإيجاد لا إيجاد الموجود الذي حصل له الوجود بإيجاد متقدم على هذا الإيجاد ، والمحال الذي فيه تحصيل الحاصل هو الثاني لا الأول ، وبينوا تمسكهم هذا بأن اتخاذ الشيء لا يكون في حال عدمه لامتناع تحول المدم إلى الوجود وإنما يكون في حال وجوده إذ المدم لا يكون متعلق بالإيجاد بل يكون متعلقه الموجود أى الموجود بهذا الإيجاد .

وعندى أن حل الإشكال بهذه الطريق وهم محض إذ كما يستحيل إيجاد الموجود بإيجاد سابق لكونه تحصيلًا للحاصل ، يستحيل أيضا إيجاد الموجود بهذا الإيجاد لكونه مستلزما لتقدم الشيء على نفسه وهو تناقض من نوع آخر ، وإنى فتعجب من اشتها هذا التوجيه السخيف بين الملاء ، فكيف يخفى عليهم ما فيه من الاستحالة ؟ لاسيما على صاحب الأسفار المعجب بمقله وذكائه إعجابا يفيض من ثغايا سطور كتابه الضخم ، فكأن الإيجاد يتقدم على نفسه فيوجد موجودا ثم يتعلق بهذا الموجود ويكون تعلقه به بإيجاده في المرة الأولى لا الثانية اثلا يلزم تحصيل الحاصل !!

أما قولهم إيجاد الشيء لا يكون حال العدم لامتناع تحول العدم إلى الوجود، فجوابه أنا نعلم قطعا أن الشيء لا يكون موجوداً قبل إيجاده فيلزم أن يكون معدوماً ، وبسد الإيجاد يصير ذلك الشيء موجوداً ، فهو موجود بعد الإيجاد ومعدوم قبله ، أما في آن الإيجاد فلا ندري هل هو موجود أم معدوم ومعرفة من اختصاص الخالق وليس لنا قدرة الخلق ولا معرفة كيميته ، فإن لم يتأخر كونه موجوداً عن إيجاده فلا يتقدم عليه قطعا ، وإن كان زمانهما واحداً وأردنا تعيين المقدم بالطبع فالإيجاد لا بد أن يتقدم على الوجود دون عكسه كما تخيلة المؤولون ، لأن الوجود الحاصل بالمصدر لا يتقدم على المصدر الذي هو الإيجاد .

ثم إن كانت الشبهة تخالجت في مسألة المخرج هل هو إمكان المحتاج أو حدوثه ؟ فلننظر لماذا يحتاج المحتاج إلى العلة ؟ فالممكن يشمل الوجود والمعدوم وهو مادام معدوماً لا يحتاج إلى العلة ^(١)

[١] وقولهم إن عدم الممكن كوجوده يحتاج إلى علة فإن كان المراد منه عدمه الحادث أى الظارى على وجوده فلم ذلك وهو يؤيد كون منشأ الحاجة إلى العلة الحدوث وإن كان المراد عدمه الأصلي فلا نسلم قطعا احتياج الأعدام الأصلية إلى العلة . أما قولهم بأن علة العدم عدم العلة فتشبيه أو تقلص وتصف ، إذ من البعيد جدا أن يكون المعدوم علة للمعدوم فيكون أحدهما مؤثرا والآخر متأثرا من غير أن يكون لهما صلة بالوجود ولو في الجملة كما إذا كانت العلة زوال العلة الموجودة =

وإنما حاجته إليها ليكون موجودا وليدوم له الوجود مدة دوامه ، فنشأ الحاجة إذن اتصاف الممكن بالوجود ابتداءً وبقاءً إلا أن الوجود القديم للمم يتحتج إلى علة كما حققناه تعين الوجود الحادث للحاجة فإذا اختصرته قلت الحدوث أى الحدوث المقابل للقديم لا المقابل للبقاء لأن وجود الحادث حال بقاءه وجود حادث كابتدائه فلا يصح تمثيل الحادث المحتاج إلى العلة بالبناء المستغنى بعد إنشائه عن البانى ، فالمحج هو حدوث الممكن لا إمكانه بالرغم من أن مذهب الفلاسفة هو الثانى وبالرغم من أن بمض التكلمين المحققين متفقون معهم فى ذلك ^(١) ولعل سبب خطأ الفلاسفة قولهم بقديم العالم مع إمكانه واستناده إلى الله ، وسبب خطأ أوانك البمض من التكلمين قولهم بإمكان صفات الله مع قدمها وصدورها عن الله إيجاباً . والكل بميد عن الحقيقة كما عرفت ، ولو كان الله تعالى فاعل صفاته لكان ذلك على علم منه وقدرة فيلزم وجود صفاته قبل وجود صفاته . أما تمثيل إمكان الصفات باحتياجها إلا الذات التى تقوم بها فيرد عليه أن وجوده من صفاته عند القائلين بزيادته على الذات فلواقضى احتياجه إلى الذات إمكانه كان وجود الله الواجب الوجود ممكناً ^(٢) وأصل المسألة أن الصفة إن لم تكن عين الذات فليست غيرها أيضاً

== والمعول زوال المعول الموجود أعنى عديمها الحادث ، وإلا فأولى بعلة عدم أصلى لعدم أصلى آخر أن تتصور معدومة كطرفها فلا علة ولا معول ولا صلة بينهما بالعلة والتأثير .

[١] بعد أن كتبت هذا رأيت «مرقاة الطارم» لعالم الهند الكبير محمد أنور شاه الكشميرى رحمه الله يقول فيه ص ٣٧ « والمحج إلى العلة ليس هو الإمكان كالتى يكون فى ممكن بقى فى العدم ولا حدوث فى أول أن بل وجود يكون من الغير فالعلة هى الوجودية الحادثة وكأن المراد بالحدوث الوجود فى مقابلة العدم » فسرنى أن اتفقنا فى الرأى .

[٢] نعم ، إن الذين قالوا بعدم زيادة الوجود على الذات صفة له تعالى ذكروا من أسباب قولهم هذا وكذا قولهم فى سائر الصفات لو كانت له تعالى صفات زائدة على ذاته لكانت محتاجة إلى الذات فى قيامها وكانت الذات محتاجة إليها فى كمالها . ونحن لا نرى محذوراً فى احتياج الصفات فى قيامها إلى الذات ولا فى احتياج الذات فى كمالها إلى تلك الصفات لأن كلا منهما لم يكن احتياجاً ==

لعدم جواز الانفكاك بينهما فيلزم أن تكون الصفة تابعة للذات في وجوبها وقد قال المحققون من المتكلمين إن صفات الله ليست من الوجودات الخارجية المحتاجة إلى العلة الموجدة وإنما هي أمور اعتبارية زائدة على ذاته مثلاً إن العلم عبارة عن التعلق المخصوص بين الذات والمعلوم وكذا غيره. فالحاصل أن حاجة الصفة إلى الوصف لاتمد حاجة إلى الفاعل الموجد حتى يلزم إمكانها المحوج إلى العلة الموجدة، فليس كل محتاج ممكن أي محتاجاً في وجوده إلى موجود وإن كان كل ممكن محتاجاً في وجوده إلى الموجد، إذ الممكن الوجود لا يكون عندنا لإحادثنا فنحن نسلم أن الممكن يحتاج إلى العلة كالحادث لكن حاجته إليها لوجوده الحادث لا لإمكانه، ولهذا لا يحتاج الممكن الممدوم إلى العلة ولا الممكن القديم لو أمكن وجود الممكن القديم، لتنافي حاجة الشيء إلى العلة مع قدمه المانع عن تأثير العلة.

وقد شاع التعبير عن المحوج إلى العلة بعلة الحاجة إلى العلة فظن المولعون بمذاهب الفلاسفة مطلقاً كصاحب «الأسفار» وبعض المنشقين عن جمهور المتكلمين في هذه المسألة أن العلة بمعناها المعروف فاعترضوا على مذهب الحدوث بأنه أي الحدوث كيفية نسبة الوجود للتأخرة عنها التأخرة عن الوجود المتأخر عن الإيجاد المتأخر عن الحاجة التأخرة عن الإمكان، فإذا كان الحدوث هو علة الحاجة الواجبة التقدم على معلولها كان سابقاً على نفسه بدرجات. ويقول صاحب الأسفار في ترتيب العلل على مذهب الإمكان الذي يختاره على مذهب الحدوث: «إن الشيء أي الماهية أمكنت فاحتاجت فأوجبت فوجبت فأوجدت فوجبت» (١).

== إلى الغير بعد أن كانت الذات والصفات كلاهما قديمة ليس أيهما معلول الآخر ومفعوله. أما حاجة الصفات إلى الذات فهي من طبيعة الصفة وإلا لا تكون الصفة صفة ولا تمد حاجة الذات إلى صفاته الكمالية نقصاً للذات ولا حاجة وإلا كان كقول الفائل الكامل من لا يحتاج إلى الكمال.

[١] تنقل هنا بعض ما ذكره الرجل بهذا الصدد ليكون نموذجاً لمروره وسوء أدبه ==

ونحن نقول لا شك أن الممكن الذي لا يحدث أبدا كالعناء أو الذي يحدث في المستقبل كالساعة لا يحتاج أبدا إلى العلة أو لا يحتاج إليها عاجلا مع أزلية إمكانها فلا يقال عنهما بإلغاء التعقيبية : « أمكنت فاحتاجت فأوجبت فوجدت فوجدت » حتى إن إلغاء التعقيبية في هذه الجمل الفعلية لم تستعمل للدلالة على الترتيب الزمني بناء على أن الملول لا يتأخر عن علته ولو بأن واحد بل يكون معها ، فلو كانت العلة المحوجة إلى العلة هي الإمكان الذي تنصف به الماهية في الأزل وكانت العلة بمعناها المروف أى التي لا يتأخر عنها معلولها لازم ان يوجد كل ممكن في الأزل ولا يلبث زمان الحدوث بناء على قول صاحب الأسفار نفسه : « أمكنت فاحتاجت فأوجبت فوجدت فوجدت » على ان لا يكون بين تحقق الجملة الأولى من هذه الجمل الست وبين تحقق الجملة الأخيرة فاصلة زمنية أصلا لا كثيرة ولا قليلة لكون كل من سابقتها علة للاحقة الذي يستحيل تأخره عنها ولو في شكل التعاقب استحالة تأخر الملول عن علته .

وإيجاز القول هنا ان المحتاج إلى العلة هو الملول وهو الموجود الذي للعلة تأثير في وجوديته أعنى الموجود بعد ان لم يكن لأن الكلام في العلة الموجدة، ألا يرى إلى قول صاحب الأسفار « فاحتاجت فأوجبت فوجدت فوجدت » فالطلب بالعلة فيما نحن بصده هو المذكور في آخر هذه الجمل أى وجود الماهية الحادث واختصاره الحدوث كما ذكرنا فلم تكن الحاجة إلى العلة إلا ليحصل الوجود للماهية ومن هذا كان وجودها الملول من ناحيته الحقيقية مشابها من ناحية أخرى بالعلة الفائية لتأثير الفاعل

مع المتكلمين أئمة أصول الدين، قال ص ٤٩ « إن قوما من الجدليين المتسمين بأهل النظر وأولياء التمييز العارفين عن كسوة العلم والتحصيل كان أمرهم فرطا وتجمشوا في أفكارهم سبيل الحق شططا وضرقوا في سلوك الباطل فرقا فنهم من زعم أن الحدوث وحده علة الحاجة إلى العلة ومنهم من جملة شطرا داخلا فيما هو العلة ومنهم من جملة شرطا للعلة، والعلة هي الإمكان » .

فيه وكان هذا سبب تأخره على الرغم من علميته بناء على أن العلة الغائية التي هي علة
لفاعلية الفاعل تكون في العادة متأخرة عن معلولها في الوجود ومتقدمة عليه في التصور.
فنحن إذا تصورنا أن هذا الوجود الممكن يحتاج إلى الفاعل الموجد من ناحية وجوده
الحادث لا من ناحية إمكانه الأزلي كان تصورا معقولا حتى أن وجوده لو كان قديما
كامكانه لما احتاج مثله إلى العلة عندنا نحن القائلين بأن القديم لا تأثير للعلة في وجوده
والنافين لوجود الممكن القديم، وغير القديم من الممكنات في مذهب الفلاسفة لا يحتاج
إلى العلة إلا في حين وجوده والذي لا يوجد منها أبدا كالعنقاء لا يحتاج إليها أصلا .
فقد ظهر أن الحاجة إلى العلة تدور مع الوجود الحادث لا مع الإمكان الأزلي .

وصاحب الأسفار وغيره لما لم يفهموا المقصود من العلة في «علة الحاجة» كما ينبغي
اعتراضوا على القائلين بأنها الحدوث بمانع التقدم والتأخر فاشبهه اعتراضهم باعتراض
الفيلسوف الغربي السخيف «اسبينوزا» على مذهب العلة الغائية في نظام الكائنات
كما سبق ذكره في محله ص ٤٤٠ جزء ثان من هذا الكتاب.

هذا وقد أصاب فلاسفة الغرب في تعيين المخرج إلى العلة فوافقوا جمهور المتكلمين
حيث قالوا عند وضع مبدأ العملية : « كل حادث له علة » ولم يقولوا كل ممكن له علة .
فالحاصل أن تعريف القديم بما لا أول له يناقض القول بتأثير فاعل أو علة في وجوده
لكون هذا التأثير بمنزلة تحصيل الحاصل فلا يكون العالم قديما وممكنا معا . فإن قلت
كون العالم قديما عندهم ناشئ من قدم علة وجوده التي هي ذات الله تعالى وعدم تخلف
وجود الملوك وتأخره عن علته التامة . قلت إن كان مجرد وجود الله علة لوجود العالم
مستلزما له غير منفك وجوده عن وجوده حتى ولو شاء الله الانفكاك أو بالأصح
حتى لا يمكنه أن يشاء ذلك ، لما بقي إذن فرق بين تأثير الله في وجود العالم وبين تأثير
الشمس في الإشراق والنار في الإحراق مع أنهم فرقوا بينه وبين الطبائع فاعترفوا له

بالقدرة والاختيار غير معترفين بهما للطبائع لكنهم فسروا قدرته واختياره اللازم لها بهاتين الجملتين الشرطيتين : « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » على أن يكون مقدم الشرطية الأولى دائم الصدق وواجبه بناء على أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذات الله تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فيستحيل انفكاكها عنها ، ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق مع صدق كلتا الشرطيتين لأن القضية الشرطية يمكن أن تصدق مع كذب أحد طرفيها أو كليهما . فالله تعالى عندهم يشاء الفعل دائماً بل يجب أن يشاءه ولا يمكنه أن لا يشاءه ومع ذلك يصح القول بأنه إن لم يشأ لم يفعل لكنه يشاء الفعل دائماً ويفعل دائماً ولا ينفك عنه الفعل كما لا ينفك الإشراق من الشمس ، ألا يرى أنهم فسروا قدرته تعالى بقولهم : « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » ولم يقولوا : « إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل » إذ ليس له عندهم أن يشاء عدم الفعل ومع هذا فهو قادر على الفعل مباشرة وعلى عدم الفعل من طريق عدم مشيئة الفعل فصح القول بأنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل وإن لم يصح القول بأنه إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل .

فهذا ما تعسفوه في تحييل القدرة لغير القادر . وقد قالوا إن المختار من يكون فعله بإرادته لا من تكون إرادته بإرادته والقادر ما يكون بحيث إن أراد الفعل صدر منه الفعل وإلا فلا ، لا ما يكون بحيث إن أراد الإرادة للفعل فعل ، كما في « الأسفار » وحاولوا التأليف بين استحالة الانفكاك من الفعل وبين قدرة الفاعل واختياره بأن جعلوه أى الفاعل يصح منه بالنظر إلى ذاته الفعل وعدم الفعل وإن كان الفعل واجباً لأمر خارج عن الذات ضرورى لها ، وهو المشيئة التي هي الفيض والجود أو العلم بالنظام الأكمل ، وعدم الفعل ممتنعاً لأمر كذلك ، فغاية ما زعم من القول بإيجاب الواجب تعالى في أفعاله هو الإيجاب بالغير لا الإيجاب بالذات حتى ينافي الاختيار .

ومثلوا هذه الحالة بأن العاقل مادام عاقلا يغمض عينيه كلما قربت منها إبرة بقصد الغمز فيها، من غير تخلف مع أنه يغمضها باختياره وامتناع ترك الإغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك وكون هذا العلم ضروريا للعاقل غير مختار هوفيه أى فى العلم، لا ينافيان كونه فاعلا مختارا فى الإغماض فإظنك بمن يكون علمه عين ذاته عندهم ؟ ومثلوها أيضا بجواد رأى من أشرف على الموت من الجوع والعطش فإنه لا بد أن يحسن إليه وهو لا ينافى كونه فاعلا مختارا .

والجواب عن تفسيرهم وتمثيلهم أن الإغماض لا يمتنع انفكاكه عن العالم بضرر الترك بالنظر إلى ذاته وإنما يمتنع بالنظر إلى علمه بالضرر وكذا الإحسان لا يمتنع انفكاكه عن الجواد بالنظر إلى ذاته وإنما يمتنع بالنظر إلى صفة الجود وكلتا الصفتين أى الجود والعلم بضرر الترك ممكنة الانفكاك عن الرجلين لعدم كون صفاتهما عين ذاتهما، لكن صفات الله تعالى عين ذاته عند الفلاسفة كما أشير إليه فيرجع إيجاب الله فى أفعاله إلى الإيجاب الذاتى وينعدم اختياره بالمرة وبانعدام الاختيار تنعدم القدرة ويثبت المعجز وذلك فضلا عن شناعته خلاف مرضاتهم حيث اجتهدوا فى تمييز أفعاله تعالى عن أفعال الطبائع وتكافؤوا فى إسناد القدرة والاختيار إليه بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » المسمى بالاختيار بالمعنى الأعم الذى يجامع الإيجاب ، بدلا عن الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك المعتبر عند المتكلمين والذي هو أخص من المعنى الأول . وتكافؤهم هذا دليل على احترازهم من شناعة لزوم المعجز مع عدم تخلصهم منها . لأن مشيئة الفعل المذكورة فى مقدم الشرطية الأولى لما كانت لازمة لذاته تعالى والفعل لازما للمشيئة كان الفعل لازما لذاته وثبت المعجز عن ترك الفعل مشيئته أى مشيئة الترك ، وقد نقل الإمام الرازى فى « المباحث الشريفة » عن « بطليموس » : « ان المختار إذا طلب الأفضل ولزمه ذلك لم يكن بينهما وبين الطبيعة فرق » وقال الفاضل الكلينوى : « قد ضربوا مثالا فى السكناية عن عدم الشئ » بكسب الأشعري « واللائق بالضارين أن يقدموا « اختيار الحكماء »

ويقولوا : (أخفى من اختيار الحكماء وكسب الأشعري) . فإنه أخفى من كسبه »
ومن خفاء وجود الكسب المنسوب إلى الإنسان في مذهب الأشعري ينتهي
مذهبه إلى أن الإنسان مجبور في أفعاله وإن كان يقال في الاعتذار عن هذا المذهب إن
الإنسان مختار في أفعاله وإن كان مضطرا في إرادته لأفعاله والقادر من يكون فعله
 بإرادته لا من يكون إرادته بإرادته كما قال الحكماء مثله في قدرة الله ، فكما يكون
الإنسان مضطرا في إرادته على مذهب الأشعري يكون الله تعالى مضطرا في إرادته على
مذهب الحكماء ^(١) وزد عليه أن الإنسان يخفى عليه اضطرابه فيشعر في نفسه أنه مختار
ويعمد هذا مصححا في الجلة لاعتباره مختارا ومستثولا عن أفعاله ، في حين أن الله : إلى
لا يخفى عليه أنه ليس له في مذهب الحكماء أن يشاء غير ما فعله . وزد عليه أيضا أن
الإنسان إن شاء فعل وإن شاء ترك الفعل وليس لله تعالى هذا الترك ، فلا مغالاة إذن
في القول بأن الله تعالى مضطر في أفعاله وفي إرادته على مذهب الحكماء ، حين كان الإنسان
على مذهب الأشعري مضطرا في إرادته فقط دون أفعاله وإنما سرى الاضطراب إلى أفعاله
من اضطرابه في إرادته ^(٢) لكن الله تعالى ليس له أن لا يفعل وأن لا يشاء الفعل فهو
غير مختار فيهما مباشرة ، وليس قولهم « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » إلا تلاعبا
وتعاطلا باللفظ وتصويرا للاضطراب في قالب الاختيار أعنى تقليب المفهومات بعضها إلى

[١] نقول الصدر الشيرازي في الأسفار : « إن مدار قدرة الفاعل واختياره على كونه يفعل
ما يفعله بعلم واردة ملائمة له ليخرج فعل الطبيعة غير العالة وفعل الإنسان المكروه عليه » لا يجدي
في رفع الجبورية عن الله تعالى كما لا يجدي ذلك في رفع الجبورية عن الإنسان الذي يفعل ما يفعله بعلم
 وإرادة ملائمة له مادام الله تعالى على مذهب الحكماء والإنسان على مذهب الأشعري غير مختارين في
إرادتهما وإنما يجدي في تفريق فعلهما عن فعل الطبيعة وفي تفريق فعل الله عن فعل الإنسان
المكروه . أما قوله « إن الخير في أفعال الإنسان خارج عنه والخير في أفعاله تعالى من ذاته » فلا
ننقد أفعاله تعالى من الخير بل يؤكد الخير حيث يقرب أفعاله من أفعال الطبيعة .

[٢] ولذا سمي مذهب الأشعري بمذهب الخير المتوسط أي الخير بالواسطة .

بعض الذي هو أشنع من تقليب الحقائق ، فقادرته تعالى ومختارته على ما قالوا أنه يفعل ما يريد ومريدته أنه يريد ما يفعله وهذا دور .

ثم نقول لو كان الله مضطرا في مشيئاته لما قال في كتابه الكريم « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » ، « فلو شاء لهداكم أجمعين » ، « ولو شاء ربك ما فعلوه » ، « ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شيء قدير » ، « ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد » ، « ولو شئنا لذهبن بالذي أوحينا إليك لتفترى علينا غيره وإذا لاتخذوك خليلا » ، « ولو شاء الله لسلطهم عليكم » ، « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا » ، « قل لو شاء الله ما تواتر عليكم » .

ففي هذه الآيات وأمثالها الكثيرة في كتاب الله ذكر لنا سبحانه وتعالى عن أفعاله التي لم يشأ أن يفعلها مطلقا على أنه لو شاء لفعلها ، ومثل هذه التصريحات والتفسيحات تصدر في عرف اللغة والتخاطب ممن بقدر البتة على مشيئة الأفعال التي لم يشأ أن يفعلها مكتفيا عنها بأن قال لو شئت لفعلتها بدلا عما أفعله . فلو لم يكن لله تعالى إلا فعل ما فعله وإلا مشيئة ما شاءه غير قادر على أن يترك ما فعله فيفعل خلاف ذلك ولا أن يترك مشيئة ما فعله فيشاء خلاف ذلك كاذبا في هذه الآيات كلها وأمثالها التي لا تحصى من كثرتها . فإذا يقول الصدر الشيرازي نصير الفلاسفة وعدو المتكلمين / تجاه تلك الآيات؟ وهو القائل في الأسفار : « تبأ الفلسفة لا تطابق الكتاب والسنة ؟ » فهل تراه يقول كما قال المفسر الألوسي البغدادي في تفسير قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » تبعا للسكروراني والشيخ ابن عربى صاحب « الفصوص » : « المراد لكنه لم يشأ هدايتكم إذ لم يعلم أن لكم هداية يقتضيها استمدادكم الأزلي الغير المجمعول » وكما قال صاحب الفصوص :

« فإن قلت إذا كان الحكم علينا منا لا من الله ، فما معنى تعلق المشيئة إلى هداية الكل في قوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) قلنا إن (لو) حرف امتناع لا امتناع أى حرف موضوع لامتناع شيء لا امتناع غيره فامتناع هداية الكل إنما كان لامتناع تعلق المشيئة إليها ، وإنما امتنع لأن تعلق المشيئة تابع لتعلق العلم والعلم تابع للمعلوم ، فلو كانت الأعيان الثابتة كلها طالبة من الله الهداية بلسان استعدادها لشاء هداية الكل ولهداهم كلهم فكانت هداية الكل ممتنعة في نفس الأمر » .

وأنا أقول هداية الكل ليست ممتنعة في نفس الأمر وإنما هي ممتنعة في مذهب صاحب الفصوص لسبب توهمه وفي مذهب الفلاسفة لسبب آخر توهموه وهو أن الله تعالى غير مختار في مشيئته ، ولو كانت هداية الكل ممتنعة في نفس الأمر لما قال تعالى عن نفسه « فلو شاء لهداكم أجمعين » أى لو شاء هدايتكم جميعا لهداكم أجمعين فحذف مفعول (لو شاء) بقرينة ما جاء في جواب (لو) فالآية نص في أن هداية الجميع ومشية هداية الجميع مقدورتان لله تعالى لكن الشيخ صاحب الفصوص يقول رغمًا من صراحة الآية باستحالة هداية الجميع واستحالة مشيئتها لله فيضرب رقًا قياسيًا في القول بما يخالف نص القرآن لأن مانعًا من هداية الجميع وهو عدم استعدادهم لها يجعلها مستحيلة عند الشيخ لكنى أعود فأقول لو كان هناك مانع من هداية الجميع غير عدم مشيئة الله ذلك لما قال تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » فهل التحويل على قول الله أم على قول الشيخ ؟ ولو قال الشيخ بأن الهداية تابعة لاستعداد الإنسان لا لمشية الله ، وهو لم ير هذه الآية في كتاب الله أو غفل عنها بعد رؤيتها لكانت له معذرة على نسبة واحد في المائة ، لكن قوله بذلك وهو بصدد تفسير الآية نفسها وإرهاقها على مذهبه فهو آية في الجراءة على الآية وما فعله بإبطال لنص القرآن لا تفسير له إذ لا معنى لتعليق أى فعل من الأفعال بمشيئة فاعله حال كون ذلك الفعل ممتنع الصدور من الفاعل ، بل التعليق بالمشيئة إنما يصار إليه لنفي ذلك

الامتناع فيكون فهم امتناع الفعل من هذا التعليل أو امتناع مشيئته تفسير الكلام
بضد مراد التكلم تجاهلا به أو تمعدا للإلغاء معنى كلامه ، فإن من قال لو شئت لفعلت
كذا إنما يريد بقوله هذا أنه لا مانع يمنعه من فعله ويحول دونه وأنه رهن مشيئته .
أما وجود مانع عن مشيئته فلا احتمال له أصلا ، بخلاف الفعل فإنه يحتمل قبل أن
يقول هذا القول وجود مانع يمنعه عنه حتى إذا علق الفعل بمشيئته ففسد ذلك ينتهي
الكلام في عدم وجود المانع^(١) ويكون التكلم في غنى عن التصريح بعدم وجود مانع يمنعه
عن مشيئته التي يُعتبر دائما أنها بيده فلا يحتاج بعد قوله لو شئت لفعلت كذا إلى أن يقول
مثلا ولو شئت لشئت !! وكل هذا الأمور الجلية إلا على الذين لا يكادون يفقهون حديثنا
وإلا إذا تمعدت معاكسة التكلم أو ممازحته فيكون قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين »
على تفسير الشيخ المدعى لامتناع هداية الجميع على الله ، كقول أحد المغاليس : « لو
شئت ما تركت على وجه الأرض فقيرا إلا أغنيته » فإذا قيل له أتى لك هذا ؟ أجاب
بأنه يقول « لو شئت » لكنه لا يشاء ذلك لمانع في الفقراء أنفسهم وهو عدم
استعدادهم للنفى . وإذا قيل له ثانيا لماذا قلت إذن لو شئت لأغنيت مع وجود المانع
عن مشيئتكم أجاب قائلا : وجود المانع عن مشيئتي لا يمنعني عن القول بأني لو شئت
لأغنيت لأن (لو) لامتناع الشيء لامتناع غيره !! .

ثم أقول وكما تخبط الشيخ في فهم معنى كلام الله تخبط أيضا في فهم معنى قول النحاة
« أن (لو) لامتناع الشيء لامتناع غيره » فتمسك بظاهر لفظة الامتناع وأيد به باطل
رأيه مع أنهم لم يريدوا به الامتناع العقلي الذي هو بمعنى ضرورة عدم وضد الإمكان
بل الانتفاء مطلقا سواء كان مع استحالة التتقي أو مع إمكانه ، الا ترى أنك تقول

[١] ولشايخ الأزهر مثل المرحوم الشيخ نجيب الأستاذ الأكبر المراغي أقوال وآراء في تفسير
آيات المشيئة انتقدتها في « تحت سلطان القدر » والآن أنهم أنهم مقلدون فيها من سبقهم وذكرتهم
هنا وفيهم ابن رشد الحفيد المار ذكره في أوائل هذا الجزء من الكتاب .

لصاحبك « لو جئتني لأكرمك » حيث لم يحصل بحجى منه واكرام منك مع كونهما ممكنين ولهذا يساق هذا القول مساق الماتية ، فقد تتضمن الجملة المصدرة (بلو) تعليق ممكن غير واقع بممكن آخر كذلك كما في هذا المثال ، وقد يتضمن تعليق محال بمحال كقوله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا » واقتران (لو) بفعل المشيئة يكون نصا في تعليق الممكن بالممكن حتى انه لو لم يكن نصافيه لما وجد في قول الشاعر وأظنه البحتري .

فلو شئت ان أبكى دما لبكيتك عليه ولكن ساحة الصبر أوسع

نصيب من البلاغة بل من الصحة ، فهو من شدة استفداحه الأمر يدعى لنفسه إمكان بكاء الدم على الفقيده وان كان ذلك كالاستحيل عادة لسليم العيين فيصوره في صورة الممكن ادعاء ويضمن لكلامه الصحة والبلاغة بهذه الصورة الادعائية . وقوله تعالى « فلو شاء لهذاكم أجمعين » من الأسلوب المنصوص في الإمكان الحقيقي نظرا إلى قدرته تعالى المسلم بها عند الملمين ، فالإمكان الحقيقي أو الادعائي لازم للطرفين المنفيين (بلو) المقترنة بفعل المشيئة حتى إذا كانا غير ممكنين خرج الكلام عن موضوع « لو شاء » وكان كقول الفيلسوف « لو شئت لأغيت جميع من على ظهر البسيطة » أى كان كذبا . وقد وفيت الكلام حقه في بيان سخافة رأى الشيخ في تفسير الآية ووجوه بطلان مذهبه في إقامة استمداد الناس مقام مشيئة الله على أن يكون أساسا لهدايتهم أو ضلالهم ، في كتابي « تحت سلطان القدر » .

هذا ، ومن العجب ان أناسا اتفقوا على ان يخطئوا في فهم معنى قوله تعالى « فلو شاء لهذاكم أجمعين » ثم افتتوا في الإخطاء فذهب الشيخ الأكبر القديم الصوفي إلى استحالة هداية الجميع وهو غاية في خطل الفهم كإنيائه ، وذهب الشيخ الأكبر الحديث فضيلة الأستاذ الراغبي شيخ الجامع الأزهر كما في الدرس الرابع من الدروس

الدينية المنشورة في « مجلة لأزهر » إلى أن الله تعالى لو شاء هداية الناس جميعا لهداهم على معنى أنه يخلقهم خلقا آخر على طبيعة أخرى مثل طبيعة الملائكة لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ولكن الإنسان إذ ذاك لا يكون هذا المخلوق الذي أريد أن يكون صاحب إرادة واختيار تكون سعادته بإرادته وشقاؤه بإرادته .

فكان الله تعالى يهدي من هدام من الناس بسلبهم الإرادة والاختيار وإخراجهم من نوع الإنسان ، أولا تكون هداية الناس من الله وإنما تأتيهم الهداية من إرادتهم واختيارهم . وفيه غفول ظاهر عن قوله تعالى « من يهد الله فهو المهتدي » وقوله « من يضل الله فلا هادي له » وقوله « ومن يضل الله فإله من سبيل » وقوله حكاية عن أهل الجنة « وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله » وقوله « قل ان ضللت فإني أضل على نفسي وان اهتديت فإني يوحى إلى ربي » وقوله « ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها » وقوله « ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكي منكم أحد أبدا ولكن الله يزكي من يشاء » وقوله على لسان سيدنا إبراهيم عليه السلام « لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين » وقوله « قل ان هدى الله هو الهدى » وقوله « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » .

وللأستاذ الكبير الشيخ بخت رحمه الله تكلفات بعيدة في تأويل هذه الآية الأخيرة كما مر ذكره قريبا وكما أن له تأويلا في قوله تعالى « ولو شاء ربك ما فعلوه » يشبه تأويل فضيلة الأستاذ المراغي في قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » ومعناه عنده « لو شاء ان يسلبهم الإرادة والقدرة على الفعل وسلبهم ذلك ما فعلوه لكن لم يسلبهم إرادة الفعل والقدرة عليه بل تركهم يفعلون ما يختارون فلذلك فعلوا » فكان الله غير قادر على أن يجعلهم لا يفعلونه وهم أناس ذوو قدرة وإرادة ، وكان الذين لم يفعلوه من الناس ليسوا أناسا وإن كانوا أناسا فسلوبو القدرة والإرادة ! .

ومما بلغت إليه النظر أن في تأويل هذين الشيخين الكبيرين الأزهرين آيات

الشيئة نزعة إلى تكلفات ابن رشد الحفيد في تأويل تلك الآيات كما نهت إليه من قبل أيضا ، وقد سبق نقل تلك التكلفات ونقدها في أواخر المطلب الرابع من الباب الأول من هذا الكتاب ، لاسيما تأويل فضيلة الشيخ المراغي في قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » كما مر آنفا ، فتأويله أشبه بأن يكون مأخوذا من تأويل ابن رشد في قوله تعالى « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » وقوله « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » ولا يكون مجازفة في القول إن عد ابن رشد المولع بمخالفة آراء المتكلمين أهل السنة ومعاداتها ، أحد المفسدين لعقلية مشايخ الأزهر الجدد منذ عهد الشيخ محمد عبده .

هذا ، وإنى كثير التمتعج من أخطاء الناس في فهم معاني آيات الشيئة وكثير التمتعج لما ذكر في تأويلها ، وقد كنت كتبت في « تحت سلطان القدر » كما أشرت إليه من قبل أيضا ، كلمة مسهية في تفسير قوله تعالى « وما نشاءون إلا أن يشاء الله » انتقدت بها في حياة الشيخ بخيت ما قاله في تأويله محاولا أن يجعل الإنسان حرا في إرادته الجزئية التي بينت في كتابي ذلك أنها إرادته المتحققة بالفعل ، فلا يُدخلها تحت سلطة مشيئة الله ومخالفا في هذه المحاولة لصراحة الآية . وكلمتي المذكورة الناقدة لمثل هذه المحاولات في تأويل تلك الآية وغيرها من آيات الشيئة جاءت بفضل الله تعالى مفحمة غير تاركة مجال الدفاع عن تأويل المتأولين قديما وحديثا لم يحاول ذلك ، ولذا سكت الشيخ وأصحابه من علماء الأزهر .

غير أن كون الأستاذ الأكبر المراغي استأنف في الدرس الرابع من دروسه الدينية المنشورة في « مجلة الأزهر » ما يشبه تأويل الشيخ بخيت رحمه الله في قوله تعالى « فلو شاء لهداكم أجمعين » كما حكينا قريبا ، يمكن اعتباره ردا على بعض ما كتبتة أنا نقدا لأقوال الشيخ المرحوم بعد أن مضت على النقد سنوات . وهذا الأسلوب في الرد على انتقاداتي بتكرار الأقوال المنتقدة عينا أو مالا والتجاهل للانتقادات القاضية عليها ، أسلوب بديع اكتشفته فريحة الأستاذ الأكبر ، وهذه ثانية مرة ينتهجه ، أما أولها فقد

سبق حين حدث في تركيا السكالية فتنة ترجمة القرآن ، أن كتب الأستاذ الأكبر
مقالة في « السياسة الأسبوعية » و « الأهرام » يرتأى فيها لا جواز القراءة في الصلاة
للأعاجم بتراجم القرآن على لغاتهم مع القدرة على قراءة الأصل العربي ، بل ترجيح قراءة
التراجم على قراءة الأصل فضلا عن جوازها . وكنت انتقدت مقالته تلك في كتابي
« مسألة ترجمة القرآن » المنشور قبل « تحت سلطان القدر » وكان الأستاذ سكت على
نقدي ، رغم ما كان بين الأخطاء المدودة على كاتب المقالة أنه يحمل أقوال الفقهاء
الأحناف على خلاف مرادهم ، فهو يخالفهم بينما نقل عنهم للاستدلال بكلامهم . ثم تجدد
التقاش على موضوع ترجمة القرآن بمسدين بين بعض الفضلاء الدائنين عن حمى
القرآن كالشيخ محمد سليمان والأستاذ محمد الهياوي رحمهما الله ، وبين الدائنين عن حمى
مشيخة الأزهر المروجة للموضوع ، فبشرت لهذه المناسبة مقالة الأستاذ الأكبر
القديمة بعينها مرة ثانية في مجلة الأزهر ، إلحاحا على ما فيها من الأخطاء التي نبهت
إليها في كتابي وتجاهلا للتنبيه والنبيه على مصداق قول المتنبي :

ويُظهر الجهل بي وأعرافه المأدر در برغم من جهله

والتجاهل آخر حيلة وأقوى سلاح ضد النقد الذي لا يمكن الرد عليه ، عند من
نفوته فضيلة الاعتراف بالخطأ الواقع بعد أن فاته فضل عدم الوقوع في الخطاء ، وإن كان
هذا السلاح عند أولى الأبصار لا ينفى من الحق شيئا . فلو أفاد القول من إعادته بعينه
قوة تدافع عن نفسه لكان في المصادرة على الطلب حجة لكل من أعوزته الحجة .
ولفضيلة الأستاذ الأكبر حول تفسير قوله تعالى « ما أصاب من مصيبة في الأرض
ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها » الآية على ما نشرته « مجلة الأزهر »
في الجزء الخامس من المجلد الثاني عشر منها ص ٢٦٥ ، كلمة إن نقلناها هنا ثم انتقدناها
لا نكون ابتعدنا عن صدد الكلام على آيات المشيئة ، قال :

« ... ولا شبهة بعد هذا في أن القول بالجبر يصادم العقل ويتناقض ما أجمعت عليه

الأمم ويهدم حكمة إرسال الرسل وحكمة الشرائع ، سواء أكانت وضعية أم سماوية ؛
والقائلون به يجب عليهم أن يتركوا أنفسهم في الحياة تُسيرها الرياح كما تشاء ، وليس
لهم أن يتعلقوا بقواعد التهذيب وليس لهم أن يلوموا فاسقاً ولا كافراً ولا مرتكب
آية كبيرة أو معصية . وهذا قول نموذ بالله منه ومن شروره وانفاق الأمم جميعها في
القديم والحديث على خلافه دليل على أنه مناقض للفطرة كما هو مناقض للمقل .

« نموذ إلى الحديث عن علم الله وعن إثبات كل شيء في الكتاب ، فنقول : إن
علم الله سبحانه يجب أن تتبعه إرادته ، والعلم صفة انكشافية لا إلزام فيها . والعلم
الصحيح هو المطابق للمعلوم مطابقة تامة ، فلا أثر لمعلم الله سبحانه في أفعال العباد ،
لأن أفعال العباد لا تتبعه ، بل علم الله هو الذى يتبع أفعال العباد ؛ والله سبحانه في
مرتبة وجوده قبل أن يخلق الخلق قدّر الخلق ووضع هذا النظام التام الذى هو خير
كله ، والذى يعرض فيه الخير والشر للأفراد ، أما النظام نفسه فلا يعرض له الشر
بمحال ، لأنه هو الصادر عن الجود وعن الحكمة وعن العلم التام ؛ وقد علم الله سبحانه
ما سيختاره كل أحد من خلقه فوضعه في كتاب ؛ وفعل العبد تابع لاختياره المحض
لا ارتباط له بالعلم إلا ذلك الارتباط الحاصل بين العلم والمعلوم ؛ وإذا كان ذلك كذلك
فلا دلالة في الآية على الجبر ، وهى كغيرها قد تدل على الاختيار » .

فالأستاذ الأكبر قضى في ظنه على مذهب الجبر بسهولة وبساطة ظاهرتين وحل
مسألة ارتباط أفعال الإنسان ككل كائن في العالم بعلم الله وإرادته أى بقضائه وقدره ،
بالتنبية إلى كونهما تابعتين لاختيار الإنسان من دون عكس أى من دون أن يكون
اختيار الإنسان تابعا لعلم الله وإرادته ، بناء على أن إرادة الله تابعة لعلمه وأن العلم صفة
انكشافية لا إلزام فيها فهو يتبع في أفعال الإنسان اختياره من غير تأثير فيه وبهذا
التحليل تنحل مشكلة الجبر .

وأنا أقول بعد التنبيه إلى أن موقف علم الله من مسأله أفعال العباد قد حقق في « تحت سلطان القدر » أوسع مما ذكره الأستاذ : فعلى ما ذكره لا معنى لأهمية مسألة القدر وأهمية الإيمان به في الإسلام فهو تابع في أفعال العباد لما سيكون منها على وفق اختيارهم، حتى أنه لو لم يكن تقدير الله المتعلق بها في الأزل لم يكن له أثر في وقوعها فيما لا يزال ، على حسب اختيارهم وحتى إنه يمكن القول بعدم لزوم هذا التقدير، لعدم فائدته غير التبعية لأفعال الإنسان بواسطة تبعية علم الله لمعلوماته ، وتبعية إراداته لعلمه التابع لمعلوماته. ففي العلم كفاية وإغناء عن التقدير المتعلق ، بأفعال العباد مادامت تلك الأفعال لا تتبع إلا اختيارهم أنفسهم ، حتى إن اختيار الله أيضا ، المتعلق بأفعال العباد يتبع اختيارهم بواسطة تبعية علم الله ، لمعلوماته من غير تأثير فيها وتبعية إرادته لعلمه. فمال قول الأستاذ الأكبر إنكار الإيمان بالقدر الذي ورد في تحذيره أحاديث نبوية كثيرة ذكرنا بعضها في أوائل « تحت سلطان القدر » هذا واحد .

ثم إن الأستاذ جدير بأن يقال له : « حفظت شيئا وغابت عنك أشياء » . لأن ما ذكره إنما هو صفحة من صفحات هذه المسألة ، ومرحلة من مراحلها ، معروفة عن المشتغلين بمعالجتها وليس حل المشكلة في هذه المرحلة حلما بتمامها، وإنما ينفع ذلك في صحة الحكم بأن للإنسان قدرة بها يكون بخيرا بين الفعل والترك بالنسبة إلى الأفعال التي تدخل تحت قدرته ، وإرادة تخصص له أحد الجانبين بالاختيار . فإذا علم الله في الأزل أن عبده الفلاني سيفعل فعلا كذا باختياره وقدّر له ذلك الفعل المبني على اختياره فعدم تخالف هذا العلم ، وهذا التقدير ووجوب تحققهما كما تقرر في الأزل لا يجعل العبد مكثوف اليدين ومسلوب الاختيار فإن جعل الفعل ضروريا يحمله كذلك مقيدا باختياره ، وإن شئت فقل يحمل فعله ، ومختاريتته في فعله ضروريا ، وهو لا ينافي اختياره بل يؤيده .

هذا ما يحاول أن يقوله الأستاذ ، لكن هناك علما آخر لله تعالى وتقديرا أعمق من العلم والتقدير المذكورين وهما علم الله وتقديره التابع لعلمه بأن اختيار المبد وإرادته اللتين تنبئ عليهما أفعاله ، لا استقلال للمبد فيهما كما ينطق به ، قوله تعالى : « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » وكما يقتضيه التدقيق والتفكير في كيفية حصول الإرادة للفعل أو ترك الفعل في الإنسان حيث يكون حصولها إما بأن يخلقها الله مباشرة كما هو مذهب الأشاعرة أو يكون ذلك مبنيا على حصول داعية يخلقها الله في قلب الإنسان تدفعه إلى ترجيح الفعل أو الترك ، وقد بينا في « تحت سلطان القدر » أن المرجح ينتهي إلى المرجح : فبالنظر إلى علم الله ، وتقديره هذين المتعلقين بكيفية حصول الإرادة المرجحة لأحد الطرفين في قلب الإنسان ، نمود مشكلة الجبر ويكون الإنسان المختار في أفعاله لكونها مستندة إلى اختياره ، مجبورا في إرادته بل في أفعاله أيضا المستندة إلى الاختيار الاضطراري .

أما التأويل في قوله « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » بحمل مشيئة الله التي علفت عليها مشيئات العباد ، على مشيئة الله المتعلقة بخلقهم متصفين بصفة المشيئة فيكونون مربوطين بمشيئة الله في مشيئتهم هذه الكلية لا في مشيئاتهم الجزئية المقترنة بأفعالهم .. أما تأويل الآية على هذا الوجه فقد نقضته في « تحت سلطان القدر » عند مناقشة الشيخ بحيث رحمه الله بما لا مزيد عليه ولا قيام لذلك التأويل بمده . وهنا أقول باختصار : لا يوجد شيء في الإنسان يسمى بالإرادة غير إرادته الجزئية المقترنة بأفعاله . فإذا كانت إرادة الإنسان مخلوقة لله أو مربوطة بإرادة الله كما هو منطوق الآية كانت تلك الإرادة المربوطة أو المخلوقة هي إرادته الجزئية الصادرة عنه متوجهة إلى الفعل أو ترك الفعل ، لا الإرادة الكلية التي لا وجود لها إلا في ضمن الإرادات الجزئية كما لا وجود للإنسان الكلي مستقلا عن وجود أفراد الجزئية مثل زيد وعمر والله تعالى الذي هو خالق الإنسان لم يخلق الإنسان كليا .

ولقد غشيتني العجب لما سمعت من صديق العلامة الشيخ زاهد أنه يذكر قياس الإرادة الجزئية التي هي حظ العباد عند المآربية من أفعالهم التي يخلقها الله، بالجزئي النقطي الذي له الوجود في الخارج دون الكلّي، وقد نبت على هذا في «تحت سلطان القدر»، لكن فضيلة الصديق بصر على ظن أن ما يسمونه بالإرادة الجزئية يسمى بها لكونها إرادة صغيرة إلى حد أنها ليست بموجودة ولا معدومة والموجود هو الإرادة الكلّية وهي المخلوقة لله تعالى، والذين يظنون هذا الظن يعتبرون الإرادة الكلّية صفة ملازمة للإنسان سواء أراد شيئاً أم لم يرد. لكن الحق عندي أنه لا إرادة في الإنسان إلا عند ما أراد ووجود الإرادة فيه من غير أن يريد شيئاً تناقض ظاهر؛ ولعل ما يخيل لهم وجوده قبل إرادة شيء هو القدرة على الفعل وعلى إرادة الفعل لا الإرادة نفسها والقدرة غير الإرادة، فبالقدرة يصير الإنسان مخيراً بين الفعل وضده وبالإرادة يختار أحد الجانبين ولا تتحقق الإرادة التي هي اختيار أحد الجانبين للوقوع وتخصيصه به، إلا عند وقوع التخصيص، ومشية الإنسان المربوطة بمشيئة الله في الآية هي هذه الإرادة الوحيدة الموصوفة بالجزئية لتخصصها وتمييزها للوقوع، كما أن الإنسان الكلّي الموجود في الذهن فقط ينقلب جزئياً عند وجوده في الخارج وتشخصه بشخصات تجعله زيدا أو عمرا أو غيرها، وإذا كانت إرادة الإنسان أي اختياره لأحد الجانبين من الفعل وضده مربوطة بإرادة الله على مقتضى قوله تعالى «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» فلا مندوحة من الجبر وأعني به الجبر للتوسط أي الجبر بواسطة الاختيار الموجود في الإنسان مربوطاً بإرادة الله أو بالأوضح الجبر في أفعاله بواسطة الجبر والتأثير في اختياره.

لكن الأستاذ المراغي ينفل أو يتغافل عن هذا الارتباط ويسهل عليه إهمال قوله تعالى «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» المذكور في سورتين من كتاب الله وكذا قوله عز وجل «يضل من يشاء ويهدي من يشاء» المذكور فيما لا يحصى من آيات الكتاب، إذ على رأيه الذي نقلناه قريباً لا يشاء الله شيئاً من أفعال عباده إلا أن يشاءوه، لا أنهم

ما يشاءون إلا أن يشاء الله فشيئاً الله على رأيه تنبص مشيئات العباد عكس منطوق الآية .
وعلى رأيه أيضاً لا يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء بل الإنسان يضل نفسه ويهديه
والله يضل من يختار لنفسه الضلالة ويهدي من يختار لنفسه الهدى ، لا أن الله يضل
من يشاء ويهدي من يشاء رغم صراحة الآية .. يسهل على الأستاذ إهمال هذه الآيات
 وإهمال الأدلة العقلية المؤدية إلى أن الإنسان يفعل ما يفعله بداعية يخلقها الله في قلبه .

كاسهل عليه ان يقول « إن الجبر يصادم العقل ويناقض ما أجمعت عليه الأمم ويهدم
حكمة إرسال الرسل وحكمة الشرائع سواء كانت وضعية أم سماوية والفائلون به يجب
عليهم أن يتركوا أنفسهم في الحياة تسيرها الرياح كما تشاء ^(١) وليس لهم أن يتعلقوا
بقواعد التهذيب وليس لهم أن يلوموا فاسقا ولا كافرا ولا مرتكب أية كبيرة أو أية
مقصية » .

سهل عليه ان يقول هذه الأقوال لأنه لم يدخل في أعماق المسألة التي أراد أن يتكلم
فيها وإنما حوّلها أو نظر في تلك المسألة الفامضة من إحدى ناحيتيها فرأى ما في
القول بالجبر من المحاذير ولم ير المحاذير اللازمة للقول بخلاف الجبر أعنى استقلال الإنسان
في إرادته ، من مخالفة المنقول والمعقول . وقد أخطأ خطأ عظيماً في حمل واجبات على
القائلين بالجبر ، فلو كان الأستاذ الأكبر تأمل معنى خطورة الإيمان بالقدر أو قرأ كتابي
« تحت سلطان القدر » بإمعان لما وقع فيما وقع من الأخطاء . وقد سبق منا في هذا
الكتاب أيضاً أبحاث هامة تنير طريق الإيمان بالقدر للذين يستمعون القول فيتبعون
أحسنه .

والذين يعرضون عن سماع الحق في هذا الموضوع على أنواع ، منهم من لم يتمودوا
تدقيق المسائل العلمية وإعطاء حقها في تدقيقها استغناء عنه بما عندهم حقاً أو باطلاً وفضيلة
الأستاذ الأكبر منهم .

ومنهم من ظن أن في مذهب الماتريدية وما يماثله في إيجاد أمر بين أمرين، منجاة من الجبر والاعتزال، وارتكز هذا الظن في ذهنه مانما عن دخول فكرة أخرى فيه .

ومنهم من توهم في تحرى الحق في هذه المسألة خطرا على عقيدته ولم ير خطرا في عدم الإيمان بالقدر مع اهتمام الإسلام بهذا الإيمان حتى إن له بابا مستقلا في كتب الحديث . وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه مسلم وأبو داود والترمذى والنسائى عن عمر بن الخطاب : « الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره » ولهذا اتفق أئمة الهدى على تضليل المعتزلة لإنكارهم القدر الذى أدخله رسول الله في حديث الإيمان ولعن منكبيه في أحاديث أخرى .. وهل يكفى الأستاذ الأكبر إيمانه بالقدر التابع لأفعال الإنسان ، كأن واجب المؤمن بالقدر إيمانه بالقدر الذى أمره بيده . وربما تمسك متوهمو الخطر في تدقيق هذه المسألة بمثل حديث « إذا ذكر القدر فامسكوا » لكن الأمر بالإمسك عن الكلام في القدر ليس بمعناه الحث على إنكار القدر الذى كان في الماضى مذهب للمعتزلة وأصبح الآن مذهب المعصريين تقليداً للغرب وأصبح لهذا واجبا على علماء المصر المحققين باستقلال آرائهم أن يناقشوا المفكرين ويسمعوا في تأييد الإيمان بالقدر وتجديده .

ومنهم من توهم في عقيدة كون الإنسان تحت سلطان القدر تثبيطاً لهم عن الأعمال النافعة وإلغاء المسؤولية عن الأعمال الضارة بناء على أن الإنسان لا يكون مجبورا ومسئولا معا وإلا كان ظلما له، فينتهون من هذه القدمات إلى أنه حر قادر بإذن الله على أن يفعل ما يشاء وليس على الإنسان سلطان كما قال تعالى مخاطباً للشيطان : « إن عبادى ليس لك عليهم سلطان » ونحن نقول لكنهم تحت سلطان الله وإنهم إن كانوا أحراراً في أن يفعلوا ما يشاءون فليس لهم أن يشاءوا ما يشاءون كما قال تعالى وما تشاءون إلا أن يشاء الله » والله بضل من يشاء ويهتدى من يشاء ، يهتدى من

يشاء إلى صراط مستقيم، ويدخل من يشاء في رحمته ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم . أفلا يكون التمدح من الله سبحانه في هذه الآيات الكثيرة الأمثال ، بمشيئته ولاسيما تمدحه بمشيئته في انتخاب أناس للهداية وأناس للضلال ، وقع عبثاً لا قيمة له فعلية؟ بعد أن كانت مشيئة الله تابعة لمشيئة الإنسان من عند نفسه هداية وضلالاً على الرغم من قوله تعالى « قل كل من عند الله فالهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً » .

كلا ، بل الإنسان ومشيئاته في قبضة الله وتحت سلطانه يمشيها كما يشاء والله يحول بين المرء وقلبه وربك يخلق ما يشاء ويختار ، ما كان لهم الخيرة . ومع ذلك فهم مسئولون عما يعملون كما قال تعالى - وهو إجمال مذهبي وعقيدتي في مسألة أفعال العباد - : « ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن بضل من يشاء ويهدي من يشاء واتسألن عما كنتم تعملون » فوقف الإنسان دقيق جداً بالنظر إلى العقل والنقل معاً ، لأنه مختار في أفعاله لاستنادها إلى إرادته ومضطر في إرادته لاستنادها إلى إرادة الله ينجلي ذلك عند النظر في مبادئ إرادة الإنسان، فهو مسير في صورة مخير مجبور جبراً لا إكراه فيه لكونه يفعل بإرادته ولا يتعارض هذا الجبر مع إرادته فهو يفعل ما يريد به بكل رغبة وطيب نفس ولا يريد إلا ما شاء الله أن يريده وهو مجبور ومسئول معاً وبعبارة أخرى مجبور غير معذور .

ومن حاول أن يجعل موقف الإنسان على دقته هذه وغموضه بسيطاً وادعى كونه مستقلاً في أفعاله أو مستقلاً في إرادته ليكون مسئولاً عن أفعاله فقد باعد بين الإنسان وموقفه الحقيقي وادعى ما لم يكن ، لتبرير ما كان . وليس لنا أن ننكر إحدى الحقيقتين وهي كون الإنسان في جميع حالاته تحت سلطان مشيئة الله ، لنعترف بالحقيقة الأخرى وهي كونه مسئولاً عن أفعاله ، بل يجب علينا أن نتعرف بالأمرين معاً ما دمنا نقتنع

بكونهما حقيقتين مطابقتين لشهادة العقل والنقل وإن عجزت عقولنا عن التأليف بينهما، فمجزنا عن التأليف بين الحقيقتين لا يجوز لنا حقاً لإنكار ما نشاء منهما . وليس عيباً على مذهبنا في هذه المسألة المعضلة أن ينتهي في آخر مرحلته إلى المجز عن الحل ، فهو أولى من أن نحملها مخطئين أى منكرين في سبيل حلها إحدى الحقيقتين ونزعم الخطأ في حل الإشكال حلاً كما يفعله الخصم في مذهبه ، وليس واجب الإنسان أن يحل كل مسألة حتى التي لا يستطيع حلها فيحلها مخطئاً إن لم يحلها مصيباً . فالذي ينتهي إليه عقل البشر عند التفكير في مبادئ إرادتنا ويؤيده النصوص الإلهية أن الإنسان مسير بطريقة سرية منظمة وهو مع ذلك مسئول في الدنيا والآخرة عن أعماله ، غير معذور فيها ولا ظالم سائله ومجازيه ، والتعارض المرئ بين هذا وذاك سر القدر المستعصى على العقل البشرى^(١) قال الله عز وجل على لسان سيدنا موسى : « إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء » .

وإني لا يعرفونى العجب إن أصر الأستاذ الأكبر المراغى على إنكار هذه الحقائق والتناضى عنها بعد أن شرحتها في « تحت سلطان القدر » وفي هذا الكتاب مطابقاً أنفاسي في الكتابين مرة بعد أخرى ، وإنما أنا متعجب من إصرار صديق العالم الكبير الشيخ زاهد على ذلك .

والآن أختم الكلام عن هذه المسألة بنقل ما كتبه في ص ١١٦ من « تحت سلطان القدر » وقد أشرت إليه من قبل بمناسبة ما أمرف الأستاذ المراغى من إنجائه بالوائم على مذهب الجبر ، فليُنظر^(٢) ماذا يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في القدر

[١] وأنت تصادف بين كلمات الأستاذ الأكبر المراغى أيضاً حديث سر القدر يذكره تقليداً لمن سمعه منه مع الغفلة عن أنه لا معنى لأن يكون القدر التابع لاختيار الإنسان على رأى الأستاذ في مسألة أنعاد العباد متضمناً لسر من الأسرار .

[٢] أقول هذا مع علمي بأن الأستاذ الأكبر المراغى لا ينظر بعد هذا الإخطار أيضاً كالم

وكيف يؤلف بينه وبين العمل على الرغم من كون الأستاذ يدعى تنافيهما ويضع القائل بالجبر الذي يتضمنه الإيمان بالقدر وبكون الخير والشر من الله ، تحت مشيئة الرياح^(١) عاطلا من كل خير وقاعلا لكل شر :

« .. وبوضحه ما في موطأ مالك عن زيد بن أبي أنيسة أن عبد الحميد بن عبد الرحمن ابن زيد بن الخطاب أخبره عن مسلم بن يسار الجهني أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية : « وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم » فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنها فقال : (إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره يمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون فقال رجل يا رسول الله فقيم العمل فقال إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله النار) .

« قال الحاكم هذا الحديث صحيح على شرط مسلم وقال الحافظ ابن عسك البر هو حديث منقطع ثم قال ابن عسك البر « هذا الحديث وإن كان عليل الإسناد فإن معناه قد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم عن وجوه كثيرة عن عمر بن الخطاب وغيره ، ومن روى عنه معناه في القدر على بن أبي طالب وأبي بن كعب وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة وأبو سعيد الخدري وأبو سريحة العبدي وعبد الله بن مسعود وعبد الله

== ينظر من قبل وهو لا يقرأ كتي خوفاً من أن يقع تحت ما تيرها فيرجع عن أخطائه في آرائه وهو صعب عليه لاسيما التي سبق أن نشرها ولعله كتب له الإصرار على الخطاء وأدركه القدر الذي لا يؤمن به .

[١] كما سبق نقله عن نص كلامه . فهو يهبر عن مشيئة الله التي تتبعها مشيئة الإنسان ، بمشيئة الرياح ! وفيه ما لا يخفى من مجانبة الأدب .

ابن عمرو بن العاص وذو اللحية السكابي وعمران بن حصين وعائشة وأنس بن مالك ومراقبة بن جهشم وأبو موسى الأشعري وعبادة بن الصامت .

« أقول وزاد غيره حذيفة بن اليمان وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله وحذيفة بن أسيد وأبازر ومعاذ بن جبل وهشام بن حكيم . فأحاديث القدر متواترة المعنى وأكثرها يتضمن العمل فأهل التأويل يتمسكون به ويجمعون القدر القاضى بدخول الجنة أو النار مبنيا عليه ، لكن للعمل أيضا نصيبا من القدر فإن كان المقدر عمله بعمل أهل الجنة يعمل به وإن كان المقدر عمله بعمل أهل النار يعمل به ، يدل عليه التعبير في الحديث السابق بقوله « استعمله بعمل كذا واستعمله بعمل كذا » . ففي هذا الحديث شفاء لدائنين وقطع لشبهتين إحداهما شبهة إغناء القدر عن العمل وحمل الناس على العكس فالحديث يدلنا على أن القدر يدور مع العمل . والثانية شبهة كون القدر من الله والعمل منا ، فالتعبير بالاستعمال المسند إلى الله تعالى يرينا أن عملنا أيضا من الله ونحن مسوقون إليه ومتنهأون به للقدر السابق .

فقد انجلي من هذا أن المؤمن بالقدر المحتوم — لا القدر الذى يكون تابعا لاختيار الإنسان والذى لا قيمة له ولا معنى — لا يجلس عاطلا عن الشغل منتظرا لما قدر له كما يتوهمه منكرو القدر ويتهمون مؤمنيه به ، إذ القدر لم يكن عبارة عن نتيجة الحال فقط ، بل الأعمال المختلفة التى تؤدي إلى نتائج مختلفة مقدرة أيضا مع نتائجها لأناس ينساقون إليها أى إلى تلك الأعمال المختلفة على اختلاف جبلتهم .

ولينظر الأستاذ الأكبر أيضا حديث مسلم عن أبي الأسود المذكور في ص ١٠٣ و ٢٠٩ من « تحت سلطان القدر » أنه قال قال لى عمران بن حصين أرايت ما يعمل الناس ويكدحون فيه شيء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أوما يستقبلون مما أنام به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقلت بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم قال فقال أفلا يكون ظلما قال ففزع من ذلك فزعا شديدا وقلت كل شيء خلق الله وملاك

يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال فقال لي يرحمك الله لم أرد بما سألتك إلا لأحزر عقلك ^(١) إن رجلين من مزينة أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا يارسول الله أرايت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه شيء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو ما يستقبلون مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقال بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم وتصديق ذلك في كتاب الله عز وجل « ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها » .

هذا ، وإني في الختام مجبور على أن أقول - مع ثقل هذا القول على - للذين تكلموا في مسألة الجبر بنفي علم وآثروا الوقوع في الأخطاء على مطالعة كتاب في متناول أيديهم بقيهم شر تلك الأخطاء أو على الأقل يرجعهم إلى الصواب : ان ذلك الكتاب الذي نقلت عنه هنا قليلا من كثير ولا يستطيع الفارون من مناقشة قليلة فضلا عن كثيره أن يتغلبوا عليه بالإعراض عنه ... هذا الكتاب طالما ناداكم بلسان الحال منذ بروزه في ساحة الانتشار قائلا « قد أعذر من أنذر » وكلم فيه ، مع فصل خاص بتأثير عقيدة الإيمان بالقدر في حياة الإنسان من كلمات جديرة بالنقل انصرفت عنها لثلا ينجر الأمر إلى نقل تمام الكتاب رغبة في إسماع الحق للذين لم يستمعوا إليه حتى الآن ، ولا يفقههم نصحي إن أردت أن أنصح لهم إن كان الله يريد أن يفهمهم هو ربهم وإليه يرجعون .

نعود إلى الكلام على قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » :

[١] لينظر الأستاذ وليعلم من الصحابي الجليل عمران بن حصين أن مسألة الإيمان بالقدر شيء يمتحن به عقول العقلاء وليست مسألة بسيطة سهلة الحل بتفويض الأمر إلى مشيئات العباد كما يراها الأستاذ ولينظر أيضا ما قاله ابن تقيية في كتابه « اختلاف اللفظ » ونعم ما قاله وقد قلناه في « تحت سلطان القدر » ص ٢٢٩ : « إن أهل القدر [يعنى المعتزلة المتكبرين للقدر] حين نظروا إلى قدر الله الذي هو سره ، بأرائهم وحملوه على مقاييسهم آرتهم أنفسهم قياسا على ما جعل في تركيب الخلق من معرفة العدل من الخلق على الخلق أن يجعلوا ذلك حكما بين الله والعبد .

بعد انتشار كتابي المار الذ ذكر أعني «تحت سلطان القدر» بسنين طُبع في تركيا للعالم الكبير مترجم «مطالب ومذاهب» الذي أشدت بذكره في هذا الكتاب غير مرة ، تفسير لكتاب الله باللغة التركية وبالحروف البدعية اللاتينية على ثمان مجلدات فأردت أن أطلع على ما كتبه هذا الصديق الفاضل في تفسير هذه الآية وكأني به لم ير ما كتبه أنا فيه أو رأه فحاول الرذ عليه في إيجاز وغير مصارحة ، ومعنى هذا القول أني ألفتة أيضا من التأولين المتغافلين عن صراحة الآية والذي هو دافعهم إلى التأول والتغافل - أعني الغيرة المذهبية - دافعه أيضا . وتأويله لا يختلف في النتيجة عن تأويل الشيخ بخيت رحمه الله ، على الرغم من كون الصديق الفاضل ، أحيل في تأويله وأحذق ، فهو يعترف بأن مشيئات الإنسان مقيدة بمشيئة الله ثم يقول مامعناه أن كون الإنسان حرا في مشيئاته لا يناق هذا التقييد إذا كانت مشيئة الله التي ترتبط بها مشيئات الإنسان متعلقة بأن يكون الإنسان حراً فيما يشاء .

وأنا أقول لكن هذا إطلاق لا تقييد كما هو الظاهر كل الظهور من صراحة الآية ، فكأن هذا التأويل يلقيها بينا هو يفسرها فلماذا يُظهر الله تعالى مشيئات الناس الحرة المطلقة في مظاهر التقييد فيقول « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بمجرد أن تحريرهم في مشيئاتهم حصل بمشيئة الله ؟ مع إن مشيئة الله أن يكونوا أحرارا في مشيئاتهم تأكيداً لحرية تلك المشيئات لا تقييد ، فهل إن الله تعالى قلب الحقيقة - والعياذ به منه - فظهر ما أراد من تحريرهم في مشيئاتهم في قالب التقييد المؤكد بالنفي والاستثناء أم إن المفسر المؤول قلب الحقيقة فجعل مشيئات الناس المقيدة بمشيئة الله ، حرة مطلقة العنان ؟

فضلا عن أن تأويله لا يلتئم بما قبل الآية في السورتين فقد تقدمها في سورة الإنسان قوله تعالى : « إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا وما تشاءون إلا أن ... » وتقدمها في سورة التيسير قوله : « إن هي إلا ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاءون إلا أن يشاء .. » فعناها في السورة الأولى وما تشاءون أن

يتخذوا سبيلا إلى ربكم إلا أن يشاء الله مشيئتكم هذه، وفي السورة الثانية وما نشاءون إن تستقيموا إلا أن يشاء الله مشيئتكم الاستقامة ، فيكون المعنى على تأويل صديقنا الفاضل : وما نشاءون الاستقامة أو اتخاذ السبيل إلى ربكم إلا أن يشاء الله كونكم أحرارا في مشيئاتكم. ومراده بكونهم كذلك انصافهم بصفة المشيئة المطلقة التي خلق الله الإنسان عليها، لا كونهم أحرارا في مشيئاتهم الاستقامة أو اتخاذ السبيل، لأن تقييد مشيئاتهم الجزئية كشيئة الاستقامة ومشيئة اتخاذ السبيل ، بمشيئة الله هو مذهبنا في تفسير الآية لامذهب المؤول الفاضل. وخلاصة ما يريد أن يقوله أن مشيئتهم الاستقامة أو اتخاذ السبيل إلى ربهم إنما تحصل لهم إن شاء الله كونهم أحرارا في مشيئاتهم بأن خلقهم بشرا ذوي خيرة وحرية فيما يشاءون .

فيرد عليه أن مشيئة الله كون الإنسان ذا مشيئة واختيار أمر حاصل مفروغ منه لا يحسن التنبيه إليه في صيغة الفعل المضارع الدال على الحال أو الاستقبال . وقراءة ابن مسعود « وما نشاءون إلا ما يشاء الله » أشد ابااء من تأويل الصديق الفاضل إذ لا معنى لكون مخاطبين لا يشاءون إلا ما يشاء الله من كونهم أحرارا في مشيئاتهم . ويرد عليه أيضا أن كون الإنسان حرا متصفا في خلقته بصفة الارادة والاختيار مشترك بين الذين يشاءون الاستقامة أو اتخاذ السبيل إلى ربهم وبين الذين يشاءون خلاف ذلك ويصدون عن سبيل الله ، وكان المقصود من الآية في السورتين تنبيه الفريق الأول أعني المهتدين في مشيئاتهم إلى أن حصول هذه المشيئة الرشيدة فيهم إنما يكون بفضل مشيئة الله لهم تلك المشيئة، وخصيصا بمقربها في السورة الأولى قوله « يدخل من يشاء في رحمة .. » فيلزم أن تكون مشيئة الله هذه التي علقت بها مشيئات عباده المهتدين ، مشيئته الخاصة السددة لهم الطريق في مشيئاتهم لا مشيئته العامة المتعلقة بخلق الإنسان حرا مستعدا لمشيئة ما يشاؤه ، لأن هذه الصفة لاشترك جميع الناس

فيها لا تصير ميزة للمهتدين في مشيئاتهم الذين سيقت الآية أى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » لبيان حالهم ، من المستقيمين والمتخذين إلى ربهم سبيلا ، ومطلق الانصاف بصفة المشيئة غير كاف في الاستقامة واتخاذ السبيل إلى الرب ، فلو كفى لكان كل أحد مستقيما ومتخذنا إلى ربه سبيلا وإنما تجدى المشيئة الخاصة المتوجهة نحو الخير أى الإرادة الجزئية المتميزة بالعلق إلى جهة معينة خيرية ، فهذه المشيئة الراجعة معلقة بمشيئة الله وأصحابها مفتقرون إلى توفيق الله وهدايته ، والآية تربط هذه المشيئة الراجعة بمن الله ومشيئته . نعم كما أن مشيئة الخير من الإنسان معلقة بمشيئة الله فكذلك مشيئة الشر منه لا تحصل إلا بمشيئة الله ، ولا ينافيه تخصيص الآية بمشيئة الخير جريا على مقتضى المقام في السورتين . ولو عممنا الآية وقلنا إن المعنى وما تشاءون شيئا إلا أن يشاء الله ، لما نفع ذلك الصديق الفاضل الذى حل مشيئتهم المطلقة بمشيئة الله على خلقهم بشرا متصفين بصفة الإرادة وأعنى بها مبدءا لإراداتهم الجزئية ، لا نفس تلك الإرادات الجزئية التى هى إراداتهم المنعقدة الخارجة من القوة إلى الفعل والتى هى المفهومة من الآية أيضا على تقدير التعميم .

ونحن أوردنا هذه الآية فى « تحت سلطان القدر » دليلا على أن إرادات الإنسان الجزئية معلقة بمشيئة الله بعد أن كان خلقه متصفا بصفة الإرادة المطلقة ، بمشيئة الله أيضا ^(١) على خلاف ما ذهب إليه الماتريدية من كون الإنسان حرا فى إراداته الجزئية ومن أن هذه الإرادات غير مخلوقة لله تعالى لعدم كونها من الموجودات ، وهذا الصديق الفاضل يسمي فى تأليف الآية بهذا المذهب ، وكم سعى قبله الساعون من دون جدوى ، وكم ناقشناهم فى أمكنة مختلفة من هذا الكتاب .

والحق أن هذه الآية وكذا الآيات الناطقة بأن الله يضل من يشاء ويهتدى من

[١] على أنى قد ذكرت فيما سبق قريبا عند نقد أقوال الشيخ المراغى فى مسألة الجبر ، أن حقيقة الانصاف بصفة الإرادة المطلقة عبارة عن الانصاف بصفة القدرة وليست من الإرادة فى شئ .

يشاء آيات بينات لا تقبل التأويل لتأليفها بمذهب المعتزلة ولا بمذهب الماتريدية .

رجعنا بعد الخوض في بعض مسائل استطرادية إلى قول الفلاسفة بقدم العالم وما يستلزم هذا القول من أزلية أفعاله تعالى : فقد بان مما تقدم أنهم ضحّوا بصفتي قدرة الله وإرادته في سبيل الغلو في أفعاله . أما القدرة فقد جعلوا الاختيار المستفاد منها اضطرارا ، وبذلك تنقلب القدرة عجزا . وأما الإرادة فقد ألغوا الترجيح الذي لزمها أن تتضمنه ، لأن جانب الفعل متعين عندهم بدون احتمال خلافه ولا يجري الترجيح في المتعين فلذا ردوا إرادته إلى علمه وقالوا إرادته علمه بالنظام الأكمل ، لا أقول إنهم أنكروا علمه وقدرته وإرادته وجميع صفاته لادعائهم أن صفاته عين ذاته ، لا أقول ذلك لما قيل في الاعتذار عن مذهبهم في عينية الصفات مع الذات : « محصول كلامهم في الصفات وإثبات نتائجها وغاياتها » لكن لما قلناه في تحليل معنى القدرة والإرادة على مذهبهم مانع عن قبول هذا الاعتذار ، فيظهر منه أنهم يضحون بصفتي قدرته وإراداته تعالى في سبيل الغلو في فعله وقد شبهوه بفعل الطبيعة التي هي مضطرة فيه غير مختارة . كل هذا في حين أن المتكلمين لم يضحوا بأى صفة من صفات الله ولا بأى فعل من أفعاله . ومع غلو الغالين في فعله تعالى قصره على إصدار العقل الأول بناء على أن الواحد لا يصدر منه عندهم إلا الواحد ، والله تعالى يقول « ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم » .

ثم إن الفرق بين فعل الله عند الفلاسفة وفعله عند المتكلمين أن الفريق الأول جعلوا فعل الله ومفعوله أى مخلوقه متصلا بوجود الله بمعنى أن وجوده يلزم وجوده غير منفك عنه ولا متخلف لأن ذات الله عندهم علة لخلق الأول ، وقد تقرر في محله أن المعلول يقارن علته في الوجود ولا يتأخر عنها إلا في الترتيب الذهني بناء على أن المؤثر يلاحظ قبل الأثر مع تقارنهما في الوجود وعدم سابقة إحدهما الزمانية ومسبوقية الآخر وإلا لاختل

استلزام العلة لمعلولها وأصبح مافرض علة غير علة أو مافرض علة تامة غير تامة. فهذا معنى قولهم بقدّم العالم أى مساواة وجوده لوجود الله فى أنه لا بداية لهما ولا زالا موجودين ولم يسبقهما المدم كما سبق وجود العالم فى مذهب المتكلمين وهو مذهب حدوث العالم وليس ذات الله عندهم علة للعالم فيمكن تأخر وجوده عن وجود الله ، وفعلًا تأخر عنه إلى أن أوجده بإرادته التى هى مختار فيها على مذهبهم . فيكون إرادته هى علة وجود العالم لأذاته^(١) وقد عرفت أن الفلاسفة إنما ذهبوا إلى ما ذهبوا تحقيقا لكمال معنى الفيض والجود من المبدأ الفياض . وليت شعرى كيف يكمل له معنى الجود إذا كان صدوره منه لاعن اختيار وقدرة على عدم الإصدار كقتل الطبايع .

وهناك مذهب آخر فى قدّم العالم عزاه الدكتور محمد غلاب استاذ الفلسفة فى كلية أصول الدين فى مقالة نشرتها « مجلة الأزهر » إلى ابن رشد وهو يضيف إلى ما سبق للفلاسفة فى قدّم العالم أن المادة التى صنع الله العالم منها ليست هى نفسها من صنع الله . فهى أزلية مستغنية عن الله غير مستندة إليه وليس الله فاعلها لا اختيارا ولا إيجابا ولا مقدما عليها ولو بالعلية ، ولهذا قال الدكتور غلاب فى مقالته : « ان مذهب ابن رشد أبعد عن الإسلام من مذهب المعلم الثانى أبى نصر الفارابى والشيخ الرئيس ابن سينا » .

وقد سمعت من أحد علماء الأزهر الأعلام ان الأستاذ غلاب طوب بتعيين المأخذ لهذه الرواية عن ابن رشد فما أجاب . وعندى انه يمكن أخذها من قول ابن رشد فى تعليقاته على « تهافت الفلاسفة » للإمام الغزالى عند دفاعه عن دليلهم فى قدّم العالم

[١] ولا يعترض عليهم بأن إرادة الله قديمة فتستلزم قدّم المراد بناءً على القاعدة الجارية هنا أيضا من أن الملول لا يتخلف عن علته فيلزم قدّم العالم على مذهب المتكلمين أيضا ، لأنا نقول إذا كانت العلة هى إرادة الفاعل المختار لأذاته فعدم تخلف الملول عنها يكون عبارة عن كونه على وفق الإرادة لا كونه مقارنا لها فى الوجود ، فإذا تعلقت إرادة الله الأزلية بوجود شئ فى وقت كذا يكون حتما أن يوجد فى ذلك الوقت لا متأخرا عنه ولا متقدما عليه واللازم تخلف الملول عن علته .

وإن لم يكن هذا القول تمثيلا لرأى ابن رشد الخاص بل تأييدا لآراء الفلاسفة ، وهو ان كل حادث مسبوق بالمادة التى فيه فتكون المادة قديمة إذلو كانت حادثة كانت مسبوقة بمادة أخرى فينقل الكلام إلى تلك المادة الأخرى فإن كانت هى أيضا حادثة كانت مسبوقة بمادة أخرى ثانية وهكذا إلى أن تتسلسل المواد أو تنتهى إلى مادة قديمة . وبعد ثبوت قدم المادة يثبت قدم الصور المتعاقبة عليها لأن المادة لا تخلو عن الصورة والمادة قديمة فيلزم قدم الصورة ، وإن كان قدم الصورة لا يكون إلا نوعيا بمعنى ان كل صورة تلحق المادة تسبقها صورة أخرى إلى مالا نهاية له .

أما ان كل حادث فهو مسبوق بمادة فقد قال ابن رشد فى بيانه : « إن كل متكون فإنما يتكون من شئ ما ولا يتكون شئ من غير شئ . فإن معنى التكون هو انقلاب الشئ مما هو بالقوة إلى الفعل ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشئ هو الذى يتحول وجودا ولا هو الشئ الذى يوصف بالكون أعنى الذى نقول فيه انه يتكون . فبقى أن يكون ههنا شئ حامل للصور المتضادة وهى المادة التى تتعاقب الصور عليها » وقال أيضا : « ولما كان نفس المدم ليس يمكن ان يتقلب وجودا وجب أن يكون القابل لهما شيئا ثالثا وهو الذى يتصف بالإمكان والتكون والانتقال من صفة المدم إلى صفة الوجود » . فيفهم من هذا ان المادة ويقال لها الهيولى أيضا ليست أثر التكوين بالمرّة وإيس الله تعالى خالقها وإنما يخلق الأشياء منها بإعطائها الصورة فكان الله تعالى مع المادة كالبناء مع لوازم البناء من الحجر والخشب وغيرها . وبالنظر إلى أن المادة لا تستغنى عن صورة ما ، كما أن الصورة لا تستغنى عن المادة فلا يوجد أى منهما بدون الآخر ؛ يمكن اعتبار المادة كأنها مخلوقة مع الصورة كما أنه يمكن من ناحية أخرى اعتبار الصورة التى لا تنفك من المادة القديمة الغير المخلوقة ، غير مخلوقة مثلها . ولهذا الملازمة بين المادة والصورة ، ذهب القائلون بحديث العالم إلى حدوثهما معا وذهب القائلون بقدم العالم إلى قدمهما معا ، القدم الشخصى فى المادة والقدم النوعى فى الصورة . وذلك بأن تكون صور

مختلفة لا أول لها قد تماقبت في الماضي على المادة التي لا أول لها . فقدم المادة عندهم وعدم خلوها عن الصورة جرّهم إلى القول بقديم الصورة أيضاً^(١) وإن كان كل فرد من أفراد الصورة حادثة مسبقة بصورة أخرى . وقدمها النوعي الذي قالوا به عبارة عن كون أفرادها المتعاقبة غير متناهية لا بداية لها . فلو أمكنهم القول بحدوث المادة لقالوا بحدوث الصورة أيضاً لتناهى أفرادها المتعاقبة على المادة التي وجدت بعد العدم فكان لوجودها أيضاً مبدأ ، لكنهم زعموا أن المادة لا يمكن أن تكون حادثة لكون كل حادث مسبوقاً بمادة فيلزم أن تكون للمادة مادة وتتسلسل المواد الحادثة إلى أن يعترف بمادة قديمة غير مسبقة بمادة أخرى .

ونحن نقول معلوم أن الحادث ما يكون موجوداً بعد أن لم يكن أى بعد العدم . فإذا كان الحادث مسبوقاً بمادة وكانت المادة هي التي تنتقل بوجود الحادث من صفة العدم إلى صفة الوجود لزم أن يكون المدموم قبل وجود الحادث والموجود بعد وجوده هو المادة التي في الحادث لا الحادث نفسه وهذا خلف ظاهر ، فكان مادة الحادث هي التي حدثت أى وجدت بعد العدم لا الحادث الذي كلامنا في حدوثه . على أن في تصور العدم السابق للمادة عند تصور انتقالها من صفة العدم إلى صفة الوجود - وعهدنا بالقديم أنه لا يسبقه العدم - خلفاً ثانياً ظاهراً .

ثم أنا لانسلم بحاجة الحادث في حدوثه إلى أن يكون مسبوقاً بمادة بمعنى أن يحدث العالم لا يكون له أن يحدثه إلا من مادة سابقة ! فهل القائلون بهذا القول المشهور يريدون أن يعلموا الله تعالى طريق خلق الأشياء بأن يقدموا له عناصر الخلق والإيجاد كما يمرض تجار لوازم البناء على البناء ما يحتاج إليه ؟ لكن هذا أقبح مثال لقياس الغائب على الشاهد ، وليس من قبيل قياس أحسن الخالقين تبارك وتعالى على الخالقين من البشر لأن

[١] بل القول بقديم المادة الذي يستلزم قدم الصورة يستلزم قدم الجسم أيضاً الذي هو عندهم مركب من المادة والصورة لكن قدم الأجسام نوعي كقدم الصورة .

البشر لم يخلق شيئاً حتى يعرف طريق الخلق كيف يكون ويقدر الله على نفسه في فعل الخلق ، بل هذا قياس الخالق بغيره وقياس فعل الخلق بغير هذا الفعل الذي لم ير الإنسان في بني نوعه نموذجاً من نوعه .

ثم نقول ماذا يكون موقف المادة القديمة من الله الذي يحتاج إليها الخلق الأجسام وهي لا تحتاج إليه مباشرة وإن احتاجت إلى الصورة التي يخلقها الله ؟ ثم ماذا يكون موقف المادة في نفسها فهي قديمة حتى إنهم قالوا لو لم يكن شيء من العالم قديماً غيرها فهي حسبنا لإثبات قدم سوى الله ، وليست هي مكونة بتكوين الله ولا بتكوين أي مكون ، بل المكونات تكون منها فهي إذن كائنة بنفسها أو بالأصح جزء الكائن غير المكون ، وهو في نفسه لا كائن ولا فاسد وإنما الجسم الكائن يكون به موجوداً بالقوة وبالصورة موجوداً بالفعل . فهذا الجزء من الجسم الذي تتعاقب عليه الصور من الأزل شيء أزلي وغير مكون أي غير مستند إلى جمل جاعل وهو السبب لكون الجزء الآخر من الجسم أعنى الصورة التي لا يخلو عنها هذا الجزء الأول القديم ، قديماً بالنوع . فكانت المادة قديمة لكونها غير مكونة وكانت الصورة قديمة تبعاً للمادة القديمة الغير الخالية عن الصورة . ومن هنا يفهم أن القديم يناسب أن لا يكون مفعول الله ولا معلوله كما هو قولنا ومذهبنا ، وهذا مثاله أعنى المادة . فإذا كانت المادة قديمة ولم تكن مفعول الله ولا معلوله ولا معلول أي علة لزم أن تكون واجبة إذ لو كانت ممكنة لاحتاجت إلى الملة ولم تكن موجودة بنفسها أو شبه موجودة^(١) مع أن وجوبها ينافيه احتياجها إلى الصورة وينقض دليل إثبات الواجب من حيث دلالة المادة الواجبة على أن إثبات الواجب لا يكفي في قطع سلسلة الاحتياج العالي ، بناء على حاجة المادة الواجبة إلى الصورة ، وحاجة الله الواجب إلى المادة ليخلق العالم منها . وعلى القول بإمكان المادة وهو مذهب

[١] لا يقال علتها الصورة التي تحتاج إليها لأن الصورة ترد عليها وهي محتاجة إليها وأيضاً لو كانت معلولة كانت مكونة فاحتاجت إلى مادة أخرى وتسلسلت كما سبق .

ابن رشد نفسه ينقض كونها من غير تكوين الماد الأول لإثبات الواجب الذى هو بطلان الرجحان بلا مرجح ويكون مذهب ابن رشد أشنع المذاهب وأقربها إلى مذهب الملاحدة الماديين .. اللهم إلا أن يتمزى باحتياج المادة إلى الصورة التى يعطيها الله وعدم اعتدادها من غير صورة كائنة من الكائنات ، لكن الحق ان العقل السليم لا يقبل فى الممكنات حتى ولا شبه كائن من غير تكوين ولا يرتاب فى بطلان الرجحان من غير مرجح الذى مرجه التناقض .

هذا تمحيص ما بين المتكلمين وبين الفلاسفة القدماء وأخلافهم من فلاسفة الإسلام فى الشرق والغرب . وقد يُظن اليوم حين تبين لعناء الغرب ان المادة قابلة لازوال وسقطت فلسفة القدماء وفيهم ابن رشد مع سقوط المادة عن مقامها المزاحم لمقام الألوهية ^(١) وحين لم يبق القائلون بهيأة بطليموس ولا بقدم الأفلاك وعدم قبولها الحرق والالتيام انه ^(٢) لاشبهة لأحد غير أذئاب الماديين فى حدوث كل جزء من أجزاء

[١] وبه سقط أيضا المذهب القائل بقدّم المادة وثبت رجحان مذهب المتكلمين لأن القدم كما لا يأتلف بالعدم السابق لا يأتلف أيضا بالعدم اللاحق بناء على القاعدة المقررة عندهم من أن ما ثبت قدّمه امتنع عنده . وإثبات تلك القاعدة أن القديم إن كان واجبا فامتناع عنده ظاهر وإن كان ممكنا مستندا إلى الواجب بدليل إثبات الواجب — ولا يكون ذلك الواجب فاعلا مختارا لأن القديم إنما يستند إلى الفاعل الموجب — فإن لم يتوقف تأثيره فيه على شرط بل كانت ذاته كافية فى إيجاد كانه عنده محالا لعدم الواجب ، وإن توقف على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا وإلا كان القديم المشروط به أولى بالحدوث وهو خلاف . وإن كان قديما عاد الكلام فيه ويجب الانتهاء إلى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط دفعا للتسلسل ، ومثل هذا لو عدم عدم الواجب وكذا عدم القديم المشروط بهذا الشرط . هذا ومذهبنا أن القديم لا يكون ممكنا ولا يحتاج امتناع عنده إلى الإثبات .

[٢] الجملة فى محل نائب الفاعل لفعل الظن المذكور فى صدر الكلام . وفى هذا الأسلوب إشارة إلى إمكان أن يقال من جانب القائلين بقدّم المادة إن الكشف الأخير عن زوال المادة لادلالة فيه قطعيا على فناء المادة لاحتمال انحلالها إلى الأثر وهذا الاحتمال أقوى وأرجح عندنا مما قالوا به من انحلالها إلى القوة الذى يحكم عنده بالفناء التام على المادة كما أن استدلالهم من الكشف المذكور على كون المادة متكونة من القوة أى على عدم وجودها منذ الأول ، غير تام وغير مقول لاذ لا يجانس بين المادة والقوة ولا احتمال بناء على هذا أن تكون إحداها من الأخرى أو تنحل إليها ، بخلاف المادة =

العالم ولا في عدم وجود شيء منها موازيا لوجود الله ، ففهما كان عمر أى من هذه الأجرام التى تسبح في الفضاء ومهما بلغ عددها ومدد توغلها في الزمان الماضى آلافاً من مليون أو بليون سنة فلها بداية لم تكن قبلها موجودة وربما سبقها غيرها من الأجرام التى عُمِّرت مثلها أو أكثر منها أو أقل ثم فنيت ، وعلى كل حال فلها أيضاً بداية لم تكن قبلها موجودة ، وهكذا دواليك إلى أن تحصل سلسلة من العوالم الماضية التى يَدت وعُمِّرت ماعمرت ثم فنيت والتى ربما يفرضها بعض الناس غير متناهية العدد فيلاحظ القدم النوعى للعوالم مع حدوث كل فرد من أفرادها فلا يحدث عالم ويعيش ما عاش إلا ويتقدمه عالم آخر حادث أيضاً ولا بداية لسلسلة العوالم . قال المحقق الدوائى : « وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول بمثل هذا القدم - أى القدم النوعى في العرش . ومن المجيزين لهذا التسلسل في العالم العالم الكبير مترجم « مطالب ومذاهب » إلى اللغة التركية ، صرح به في تعليقاته على قول المؤلف ص ٢١٧ وهو لا يسلّم بصحة إطلاق القديم على النوع لعدم وجود الكلى في الخارج إلا في ضمن جزئياته ^(١) والجزئيات بأسرها حادثة خلقت بعد أن لم تكن فينطبق أمرها على ماروى وأجمع عليه المليون من

مع الأثير الذى يمكن أن يكون أصل المادة . فعلى هذا يمكن القائلين بقدم المادة أن يتحولوا بعد الكشف الأخير عن دعوى قدم المادة إلى قدم الأثير واعتباره المادة الأولى ويمكننا إذا فعلوا ذلك أن نوجه اعتراضاتنا على قدم المادة إلى قدم الأثير .

[١] أما قول فضيلة الأستاذ عبد الرحمن الجزيرى في مقالة نشرها في « مجلة الأزهر » بعنوان « بدء الخلق » وقد نقله عن الفلاسفة من غير تعرض لردّه عليهم « إن الكلى أمر وجودى له تحقق في الخارج مثلاً زيد الموجود في الخارج مركب من الشخص والإنسانية وهى الحيوانية فالحيوانية جزء من زيد الخارجى وجزء الموجود في الخارج موجود فالنوعى لزيد وهو الإنسانية موجود في الخارج » فبناؤه على مقدمة غير صحيحة وهى أن الإنسانية وكذا الحيوانية والناطقة جزء من زيد الخارجى وإنما هى جزء من زيد الموجود في الذهن من حيث أن زيداً يتصور فى الذهن بأنه إنسان معين أو حيوان ناطق معين وليست الإنسانية أو الحيوانية والناطقة جزءاً من زيد الموجود في الخارج كأن يكون بعض أجزائه إنساناً أو حيواناً ناطقاً وبعضهما غير ذلك . فالكل الذى هو الإنسان أو الحيوان الناطق جزء من زيد الموجود في الذهن وجزء الموجود في الذهن موجود في الذهن لافى الخارج . ولذا كان عدم وجود الكلى في الخارج أمراً مفروغاً منه بين العلماء .

حديث « كان الله ولا شيء معه » وهذا العالم لا يمنع عدم تنهاى سلسلة المخلوقات الحادثة الماضية ويقول مهما كان امتداد هذه السلسلة فلا يبلغ مدى الامتداد التجريدى غير المتناهى لقدم الله فغير المتناهى هذا يفضل دائما عن غير المتناهى ذاك كلما قورن بينهما وإن كانت المقارنة بين امتداد الوحدة والكثرة غير تامة . ثم يورد لنا مثالا عن جواز التفاضل بين اللامتناهيين عند المتكلمين بمعلومات الله تعالى ومقدوراته اللامتناهيتين^(١) مع كون الأولى أكثر وأوسع من الثانية الخاصة بالممكنات .

وأنا أقول جواز التفاضل بين اللامتناهيين يزعم أساس برهان التطبيق المعروف عند العلماء والذي اتفق الفلاسفة والمتكلمون في التمويل عليه لإبطال التسلسل وإن اختلفوا في بعض شروط جريان البرهان فاشتراط الفلاسفة وجود أجزاء السلسلة وترتيبها واجتماعها في الوجود ولم يشترط المتكلمون الشرطين الأخيرين ، وقد وجد رأيهم تأييدا في المصر الأخير من قول الفيلسوف الفرنسى « رونووى به » مؤسس الفلسفة الانتقادية الحديثة حيث برهن في كتابه « مونادولوجى » على عدم إمكان وجود أمور غير متناهية على إطلاقها بما يشبه برهان التطبيق^(٢) والعالم الكبير الماز الذكر من القادرين لأهمية

[١] كون مقدورات الله غير متناهية لأنها هو بالظر إلى تملقات القدرة الأزلية التي بها يمكن من الفعل والترك . فالمقدورات بهذا المعنى أى تملقات القدرة موجودة في علم الله غير متناهية ، لا بمعنى مخلوقاته التي تحدث كل يوم ولا نهاية لحدوثها في المستقبل ؛ وإلا فلا تصح دعوى جواز التفاضل بين اللامتناهيين مستندة إلى معلومات الله ومقدوراته اللامتناهيتين مع كون الأولى أكثر من الثانية ، لأن مقدوراته بهذا المعنى ليست غير متناهية بالفعل وإنما لا تنهايتها باعتبار أنها لا يقف خروجها إلى الوجود عند حد من حدود المستقبل بل يستمر إلى ما لا نهاية له كما سيجى بيانه .

[٢] هذا الفيلسوف رد على مذهب التطور والتكامل الذى قال به « لامارك » ثم « دارون » ثم « سبنسر » بأنه مذهب لا ينتهى في الماضى إلى مبدأ على خلاف مذهب الخلق فقال : « إنه قول بوجود أحداث غير متناهية ووقوعه فعلا في الماضى وهو محال » ومن المؤسف أن مؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » نقل قول هذا الفيلسوف ص ٩٧ الموافق لمذهب المتكلمين ثم لم يعترف بهذه الاستحالة ص ٩٩

برهان التطبيق^(١) فكيف يقول بجواز التفاضل بين اللامتناهيين لأن البرهان ينتهى فى أحد شقيه المبني على عدم تنهى السلسلتين المفروضتين إلى لزوم تساوى الناقص مع الزائد وبطلان اللازم، فى حين أن القول بجواز فضل أحد اللامتناهيين أى المتساويين فى عدم التنهى، عن الآخر يتضمن تساوى الناقص مع الزائد بعينه .

أما الاعتراض بأن تساوى الناقص مع الزائد - الذى يستلزمه التفاضل بين اللامتناهيين والذى يستند إلى بطلانه البرهان المذكور المانع عن وجود لامتناه واحد فضلا عن اللامتناهيين المتفاضلين - لا يسلم ببطلانه فى الأمور الغير المتناهية وإن سلم فى الأمور المتناهية ، وإنى رأيت هذا الاعتراض فى بعض الكتب وإن كنت لا أتذكر الآن ذلك الكتاب وذلك المعترض ؛ فهذا الاعتراض معناه تجويز التناقض فى الأمور اللامتناهية لأن تساوى الناقص مع الزائد تناقض مستلزم لعدم كون الناقص ناقصا والزائد زائدا وكذا تساوى الجزء مع الكل الذى يستلزمه التسلسل أيضا . ونحن لا نستسكف عن التسليم بجواز التسلسل المبني على جواز التناقض كبناء الحال على الحال، فنقول أن جاز التناقض فى غير المتناهى فالتسلسل جائز أيضا لكن التسلسل المتوقف جواز على جواز تساوى الناقص مع الزائد أو الجزء مع الكل رغم كونهما متضمنين للتناقض ، أولى أن يكون باطلا من أن يكونا جائزين ويجوز معهما التناقض ليجوز معه التسلسل . وأما معلومات الله ومقدوراته اللامتناهيان والتفاضل بينهما فقد أوردهما شارح المواقف نقضا على برهان التطبيق ، وهذا يؤيد ما قلنا من أن التسليم بجواز فضل أحد اللامتناهيين عن الآخر يحل ببرهان التطبيق المعترف به عند مترجم «مطالب ومذاهب»

[١] وكيف لا يقدر أهميته وقد اعتبروه العدة فى إبطال التسلسل الذى يحتاج إليه فى دليل إثبات الواجب وقد اعترف هو نفسه بأهمية البرهان المذكور واستند إليه فى نفس الصفحة التى تكلم فيها عن جواز الفضل بين اللامتناهيين رقم ٢١٩ وهذا الاعتراف والاستناد بعد أسطر من ذلك الكلام . ومثل هذا الاعتراف منه يتكرر فى ص ٢٢٩ غلصة هذا البرهان تستند إلى بطلان وجود لامتناهيين يفضل أحدهما الآخر فيزيد عليه ونقص الآخر منه فإن جاز التفاضل بين اللامتناهيين بطل البرهان المذكور المبني على بطلان التفاضل المذكور .

فهل هذا لا يقبل وجود لامتناه واحد فضلا عن اللامتناهين وفضلا عن التفاضل بينهما لئلا يكون محلا لجريان برهان التطبيق فيلزم أحد المحالين أما تساوى الناقص مع الزائد أو تناهى ما فرض كونه غير متناه وهو نتيجة ذلك البرهان . ومن أجل هذا ذهب الجلال الدواني في شرحه للمقائد المضدية إلى أن علم الله تعالى بمعلومات اللامتناهية علم بسيط إجمالي تهريبا لها من أن يجرى عليها برهان التطبيق فيؤدى إلى القول بأحد المحالين ، ومن أجل هذا أيضا عذره الفاضل الكلبيوى فى حواشيه على الشرح المذكور ساعيا فى انقاذه أى الجلال الدواني من تشييمات العلماء الذين ألفوا فى تضائيله رسائل .

وعالم الهند الكبير المعاصر محمد أنور شاه الكشميري استيأس من انقاذ برهان التطبيق من الانتقاض بمعلومات الله تعالى اللامتناهية فخصه أى البرهان باللامتناهى السبيل إخراجا لمعلومات الله عن مجراه وهذا التأويل يرجع إلى اختيار قول الفلاسفة فى أحد الشرطين الزائد لبطان التسلسل وهو شرط الترتيب . لكن الحق أن قول العالم المذكور فى الأخذ بأحد الشرطين وقول الفلاسفة فى الأخذ بهما جميعا كله من قبيل تخصيص الأدلة العقلية الذى يفسدها لأن برهان التطبيق يجرى فى ابطال اللامتناهى مطلقا كما قررناه فى الفصل الأول من الباب الأول ، فإن انتقض بلامتناه غير مرتب لم يصح الاعتماد عليه فى المرتب أيضا . أما التعلل بأدعاء كون الذهن يقدر فى بعض الأحوال على التطبيق من أجزاء المجملتين ولا يقدر عليه فى البعض الآخر فبنى على أوهام كاذبة تملقت بأذهان كثير من الناس فى هذه المسألة لأنى أثبت أمام كل من انخدع بظاهر لفظ التطبيق وضل عن الهدى ، أن هذا البرهان ينطبق فى مفزاه الحقيق على كل لامتناه ويطله إن لم يكن هو نفسه باطلا . حتى إنه لا حاجة عندى إلى إفراغ غير المرتب فى شكل المرتب إذا أمكن ذلك كما فعله الدواني فى الحوادث المتعاقبة اللامتناهية المفروضة فى جانب الماضى ، إذ ليس التطبيق بين المجملتين وضع كل جزء من إحداها

إزاء كل جزء من الأخرى خارجا أو ذهنا وإنما المقصود هو المقارنة الإجمالية بين أجزاء
الجلتين بالكثرة والقلة أو الزيادة والنقصان ، فإذا فرض وجود أمور غير متناهية
نأخذ شيئا منها ثم ننظر فإن كان الباقي بعد الأخذ غير متناه أيضا كما كان قبل الأخذ
لزم أن يكون الناقص المأخوذ منه شئ مساويا للزائد الذي لم يؤخذ شئ منه لكون
كل منهما غير متناه والتساوى في عدم التناهي ليس إلا تساويا في منتهى الزيادة وغاية
الكثرة، فلا يمكن أن يقال إن هذا اللامتناهي ينقص من ذلك وإلا كان الذي قيل عنه
إنه ناقص لم يبلغ الغاية في الكثرة التي هي عدم التناهي أو لم يكن عدم التناهي غاية
في الكثرة ، لوجود مرتبة من الكثرة فيما وراءه وهي مرتبة اللامتناهي الآخر . والميار
الوحيد للزيادة والنقصان أن ينفد النقص قبل الزائد فما دام لا ينفد ولا ينتهي أبدا أي
من هذين اللامتناهيين فلا إمكان لاعتبار أحدهما ناقصا والآخر زائدا مع أن الباقي بعد
الأخذ لا شك في أنه ناقص بالنسبة إلى ما كان قبل الأخذ منه مجموعا مركبا من
المأخوذ والباقي بعد الأخذ ، نقصان الجزء من الكل ، والناقص لا يمكن أن يكون
ناقصا مادام غير متناه كالزائد . فيلزم في النتيجة إما تناهي الناقص أو كونه ما يلزم أن
يكون ناقصا غير ناقص ، والثاني تناقض فتعين الأول أي تناهي الناقص ثم يلزم تناهي
الزائد أيضا امدم كونه زائدا على الناقص إلا بشئ قليل والزائد على المتناهي بقدر
متناه يكون متناهيا أيضا ويكون تناهيه أي الزائد تناهي ما فرض غير متناه فينتهي
فرض أمور غير متناهية إلى خلاف هذا المفروض أي إلى التناقض المحال.

اعلم يا طالب الحق أنه قد أثير حول البراهين التي كان ولا يزال من عهد العلم القديم
يُستدل بها على بطلان التسلسل لا سيما برهان التطابق الذي اعتبر العمدة بين تلك
البراهين ، شبهات ومناقشات طويلة حتى قال الشيخ محمد عبده في تعليقاته على شرح
الحقوقي الدواني للمقائد المضدية ص ٣٨ : « وجميع ما قالوه في إبطال التسلسل من البراهين
فإنما هو مبني على أوهام كاذبة وإلى الآن لم يقم برهان خطابي فضلا عن يقيني على وجوب

تتأهى سلسلة اجتمعت أجزاؤها فى الوجود مع الترتيب أو لم يكن كذلك » .

والذى ذكره من سلسلة اجتمعت أجزاؤها فى الوجود مع الترتيب وادعى حتى عدم وجوب تتأهى هذه السلسلة ، هو القسم الذى بطلانه يجمع عليه بين الفلاسفة والمتكلمين من أقسام التسلسل . وهذا كلام لا يتم على ما عند قائله من مزيد التهور فقط بل من النقص أيضا فى الأوصاف الأصلية اللازمة للنصوص فى لجج العلوم ، لأن ما ثبت فى العلوم العقلية يثبت ما يقرب من نصفه بالاستناد إلى بطلان التسلسل فلو لم يكن لبطلانه أساس غير الأوهام لضاع نصف تلك العلوم ، ولم يوجد من بلغ فى التكلم حول هذه المسألة بحجة زائدة وروية ناقصة مبلغ هذا الشيخ المنكر لبطلان التسلسل وإن لم يندر بين التأخرين من ناقشوا البراهين المستنبطة فى هذا الموضوع بأسماء عجيبة مثل البرهان السلمى وبرهان الترس وبرهان السامطة وبرهان التضايف وبرهان التخلص وبرهان الطفرة وبرهان الصبرة . وقد جمع العلامة عبد الحى الكسبوى الهندى من تلك البراهين ما زاد على خمسين فى كتاب سماه « أم البراهين » مع الشبهات الموردة على كل منها ، حتى إنه قال فى مبحث البرهان السلمى ص ٣٦ « ولعمري إن هذا البرهان والبرهان الذى سيأتى ذكره وبرهان التطبيق الذى مر تحريره كلها غير صافية عن المنوع وأجوبتها لا تشفى ولا تغنى من جوع » .

أقول فلماذا إذن كتب ذلك الكتاب الذى ينتهى ما جمع فيه الى الهباء المنثور فأضاع أنفاسه وأوقات قارئيه ؟ ولم يأل جهدا فى إثارة الشك أيضا حول غير ما ذكره هنا من تلك البراهين ^(١) ومع ذلك ففرق بين ما فعله هذا العالم الهندى من التشكيك

[١] حتى انه لم يعجبه البرهان المنسوب إلى الفارابى المعروف بالبرهان الأسد الأخر وهو على ما فى « الأسفار » : « انه إذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الناهية بالفعل مرتبة لا إلى نهاية إلا وهو كالأحاد فى انه ليس يوجد إلا ويوجد آخر وراءه من قبل ، كانت الآحاد اللانتهية بأسرها يصدق عليها لا انها تدخل فى الوجود ما لم يكن شئ من ورائها موجودا من قبل ، فإذا بداة العقل =

في صحة البراهين المسرودة لإبطال التسلسل وبين ما فعله الشيخ محمد عبده من إنكار بطلان التسلسل بالمرّة وادعاء عدم الحاجة في إثبات الواجب الى إبطاله على الرغم من أن علماء أصول الدين بل الفلاسفة أيضا بنوا مسألة إثبات الواجب على بطلان التسلسل كما قال خضر بك من علماء الدولة العثمانية في عصر السلطان محمد الفاتح في منظومته التي جمع فيها مسائل أصول الدين .

إلهنا واجب لولاه ما انقطعت آحاد سلسلة حُفَّت بإمكان

خلافا لما قاله الشيخ محمد عبده في كتابه المار الذكر ص ٨٢ :

« اعتمد القوم في إثبات التقديم الصانع على بطلان التسلسل وليس لهم برهان على إبطاله إلا ما سبق من التطبيق والتضاييف وقد علمت في بحث الحدوث ما عليهما فإلى الآن لم يقم دليل على بطلانه فبقى شق التسلسل في إثبات الواجب محتملا لم يبطل اللهم إلا بدليل جديد لا يليق بالعقلاء انتظاره ممن لا يقدر عليه » .

قاضية بأنه من أين يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده » فقال صاحب « أم البراهين » أقول « سخافته ظاهرة فإن كل واحد من آحاد السلسلة وإن صدق عليه انه لا يوجد إلا ويوجد وراءه آخر لفرض الترتيب لكن لا يلزم منه ان يكون حكم كل الآحاد كذلك حتى يقال انه لا وراء له فلا يوجد السلسلة فإن من الأحكام ما يجري على السكك الانفرادي ولا يجري على السكك المجموعي » .

وأنا أقول بل الظاهر سخافة ما ذكره المفترض ولعله لم يفهم ما قيل في البرهان . وقد سبق مني في بحث إثبات الواجب برهان جدير بأن اسمه البرهان العقلي وأدعى أنه لا يقبل الانتقاص والاعتراض وسأعيد ذكره مختصرا وقد ذكرته قبل عشرين عاما في كتاب الفقه باللغة التركية وكنت أحسبني كاشف ذلك البرهان حتى رأيت في أثناء اشتغالي . بتأليف هذا الكتاب العربي وانتهائي من تحرير أكثر مباحثه أسفار الشيرازي وأم السكوي وقرأت فيهما برهان الفارابي فإذا هو اختصار برهاني ومن اختصاره لم يفهمه صاحب الام فاعترض عليه ولو فهمه كما يفهم برهاني لما وجد فيه محلا لاعتراضه الضعيف وهل يمكن وجود السكك المجموعي لسلسلة لم يوجد لها السكك الانفرادي أي لم يوجد لها آحاد تتألف منها السلسلة حتى يقال من الأحكام ما يجري على السكك الانفرادي ولا يجري على السكك المجموعي .

وقال في ص ٣٨ بعد ان عد جميع ما ذكره العلماء والحكماء في بطلان التسلسل مهنيا على أوهام كاذبة : « وطريق إثبات الواجب متسع لنا فيه مندوحة عن ارتكاب أمثال هذه الأوهام » .

وأنا أقول مسألة إثبات الواجب ترتكز على بطلان شيئين معا أولهما الرجحان من غير مرجح وثانيهما التسلسل لا كما زعم الشيخ من أنه يكفى فيه بطلان الرجحان من غير مرجح ^(١) فكلاهما باطل وكلاهما في مرتبة واحدة من البطلان وكلاهما ضرورى الإبطال في إثبات الواجب فإبطال الأول لإثبات وجود الله وإبطال الثانى لإثبات وجوبه . وإن شئت فقل إن إبطال الأول لإثبات فاعل للسكون وإبطال الثانى لإثبات كون ذلك الفاعل الله أى واجب الوجود ^(٢) والعقل السليم الذى لا يتردد فى الحكم ببطلان الرجحان من غير مرجح لا يتردد أيضا فى الحكم ببطلان التسلسل لا سيما

[١] كما يفهم مما ذكره بعد قوله فى ص ٨٢ الذى نقلنا عنه ، وكيف يمكن إثبات الواجب إن لم يكن تسلسل الملل باطلا وجاز استناد الكائنات فى العالم إلى العلة الممكنة التسلسلة من غير انتهاء إلى العلة الأولى الواجبة ، وهذا من أجلى البديهيات التى لا يجوز أن يخفى على عاقل . والإنسان يتعجب من عقول أناس تقصر عن إدراك بطلان التسلسل ويتعجب مرتين من عقل أشهر مشاهير العلماء بمصر فى الأزمنة الأخيرة الذى يزيد فلا يدرك توقف إثبات وجود الله الذى هو إثبات وجود موجد للعالم غير محتاج إلى إيجاد موجد ، على إبطال تسلسل العلة الممكنة المحتاجة إلى إيجاد الموجد [٢] وإذا لم يكن تسلسل الملل باطلا فى نظر الشيخ محمد عبده فلا دليل له يثبت وجود الله . نعم ان الفيلسوف « كانت » أيضا لا يعترف ببطلان التسلسل لكن له دليلا خاصا يتمسك به فى إثبات وجود الله ولا يتوقف على بطلان التسلسل كما سبق منا شرحه وجرحه ، وقد قلنا فى المرح إن إله « كانت » لا يكون واجب الوجود . أما دليل الشيخ الذى تمسك به وظن أنه كاف فى الدلالة وأعنى به لزوم الرجحان من غير مرجح لوجود العالم لولا وجود الله الذى أوجده فهو إما يازم بعد التسليم ببطلان تسلسل العلة وإلا أى وإن لم يكن تسلسل العلة باطلا فكل ما فى الكون يجد علته المرجعة لوجوده فى سلسلة العلة غير المنتهية ، من دون حجة إلى وجود الله ولا يلزم الرجحان من غير مرجح فلم يفهم الشيخ أن القضاء على بطلان التسلسل يهدم حتى مابقى له من التمسك ببطلان الرجحان من غير مرجح .

تسلسل العلل . وعلى الرغم من أن العلماء ناقشوا البراهين القائمة على بطلانه ، لم يوجد من أهل العلم والعقل - إلى أن جاء الشيخ محمد عبده - من إذا قيل له في بحث مسألة علمية : يلزم التسلسل ، قال وماذا يحصل ان لزم التسلسل ، بل يقتنع باستحالة هذا اللازم وينصرف عن دعواه . وفضلا عن هذا تراهم وضعوا براهين لإبطال التسلسل . فكما ورد الاعتراض عليهما تمسكوا ببراهين أخرى وما سئموها من وضعها حتى جاوز عددها خمسين ولم يقولوا إلى كم نسمى لإبطال التسلسل ببراهين غير سالمة من النقد والنقاش ؟ فكل هذا معناه ان العقلاء مقتنعون من فطرة عقولهم ببطلان التسلسل وإن تمسّر عليهم إيضاح هذا البطلان ببراهين أعدوها له كما يتعسر عليك إثبات بطلان التناقض لو طوالت به لأن البديهيات لا يبرهن عليها وإنما يبرهن بها على غيرها ، إلا أن بطلان التناقض يشترك في فهمه الخاصة والعامة وبطلان التسلسل أو بالأوضح وبطلان التناقض الخفي الذي في التسلسل يفهمه الخاصة فقط . وهل أنت تعرف ان ربط أى مسألة بالتسلسل معناه تعليقها بانتهاء مالا نهاية له أى بالحال المتناقض ؟ مثلا ان الفلاسفة يدعون كون كل حادث مسبوقا بمادة ويتوصلون بدعواهم هذه إلى قدم المادة كما سبق قريبا فيقولون لو كانت المادة حادثة كانت مسبوقة بمادة أخرى ولو كانت هي أيضا أى المادة الثانية حادثة كانت مسبوقة بمادة أخرى ثالثة وهكذا إلى أن تناسل المواد مالا نهاية له . فبعدم التسليم بكون الحادث مسبوقا بمادة لو كانت المادة التى تسبق الحادث حادثة أيضا لزم توقف حدوث أى حادث على حدوث مالا نهاية له من المواد بأجمعها أى لزم ان يكون حدوث أى حادث محالا لأن حدوث مالا نهاية له من المواد بأجمعها لا يكون إلا بانتهاء تلك المواد التى لا نهاية لها وهو تناقض . فهل لأحد من العلماء أو من العقلاء غير الشيخ محمد عبده أن ينكر بطلان هذا التسلسل ويقول : شق التسلسل في استدلال الفلاسفة على قدم المادة محتمل لم يبطل ؟ .

والمثال الثانى ان القائلين بوجود الله الواجب الوجود ينظرون إلى الكائنات فيرون ان كل كائن يحتاج إلى علة موجدة وهو ما عبر عنه علماء الفرب بمبدأ العلية وما أفاده علماءنا باستحالة الرجحان من غير مرجح. وكانهم يردون مبدأ العلية إلى مبدأ التناقض الذى هو أوضح من مبدأ العلية فيرون كل كائن فى العالم يحتاج إلى علة مكوّنة لـكونه غير ضرورى الوجود حتى يكون كائنا بنفسه من الأزل، ومثله يتساوى الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته فلا يكون إلا حادثا بفضل موجود آخر يتقدم عليه فى الموجدية ويكون سببا لوجوده ولا يحدث له الوجود بدافع من نفسه إذ لو كان له هذا الدافع كان موجودا من الأزل ولم يكن حادثا متأخرا فى الموجدية ولا يحدث له الوجود أيضا بغير دافع من نفسه ولا من غيره لأن هذا يكون رجحان جانب الوجود مما لا رجحان فيه لأى جانب أى يكون تناقضا . فثبت أن يكون وجود كل كائن فى العالم بفضل موجود آخر يتقدمه ويرجح له جانب الوجود . فهذه هي المقدمة الأولى من دلائل إثبات الواجب ولا شك أنها لا تكفى فى إثبات المطلوب لاحتمال أن يكون ذلك الموجود المتقدم أيضا محتاجا إلى علة لـكونه ممكن الوجود كالمعلول الأول لا واجبه^(١) وهذه العلة الثانية أى علة المعللة لولم تكن واجبة الوجود بل ممكنة يتساوى لها الوجود والعدم احتاج وجودها أيضا إلى علة أخرى ثالثة .. فلو استمر الانتقال بين العلل من ممكن إلى ممكن أى من محتاج إلى محتاج استمرارا لا يقطع أبدا بل تمتد سلسلة العلل المتقدمة على وجود المعلول المبحوث عن علة وجوده ، إلى ما لا نهاية له ولا تنتهى فى علة لا يحتاج وجودها الى علة موجدة وهى الواجب ، لزم ان يتوقف وجود أى موجود فى الكائنات على وجود علل غير متناهية أى على المحال فلا يوجد وانما بمد أن وجدت هذه العلل كلها وانتهت سلسلة اللانهاية أى وأمكن التناقض ، يمكن

[١] وإن شئت فقل لـكونه حادثا كالمعلول الأول محتاجا إلى الإحداث والإيجاد ولا فرق عندنا بين الحادث والممكن فى الاحتياج إلى علة موجدة بل لا شىء عندنا من الممكن إلا وهو حادث

أن يوجد الوجود المطلوب وجوده . فآل التسلسل الذى يتوسل بإبطاله إلى إثبات الواجب عبارة عن تعليق وجود أى موجود فى الكائنات على المحال الذى هو انتهاء ما لا يتناهى أى التناقض ، ولم يكن الواجب موجودا ، مع أن ذلك المطلوب المعلق وجوده على المحال موجود ، فيقبن من وجوده ان تسلسل الملل وعدم انقطاع سلسلتها لعدم وجود الواجب باطل والواجب موجود .

فهذا هو شق التسلسل فى دلائل إثبات الواجب الذى قال الشيخ محمد عبده عنه انه بقى محتملا لم يبطل إلى الآن .

وليس يصح فى الأذهان شئ إذا احتاج النهار إلى دليل
هذا ، مع اننا قد أبطلنا هذا التسلسل فى بحث إثبات الواجب بشكل آخر فعلى
وأوضحنا بطلانه بأمثلة .

ولننته الآن من إبطال الباطل الذى هو بمثابة تحصيل الحاصل ولنشتغل بتبيين ما يحتاج إلى البيان فنقول : أرجو أنه لم يبق شك للقارىء فى بطلان التسلسل الذى هو من البديهيات عند أولى العلم والعقل ولم يبق شك أيضا فى أن برهان التطبيق قائم على بطلانه لو لم يكن بطلانه بديهيا ولم يكن غيره من البراهين وان هذا البرهان صحيح لا غبار عليه وان صحته وحاسميته تمنع وجود لا متناهيين مختلفين بالزيادة والنقصان كما تمنع وجود لا متناه واحد مرتب أو غير مرتب وإن كان بطلان المرتب أيمن من غير المرتب ، ومع هذا فالبرهان كما قلنا فيما سبق قريبا قائم على بطلان القسمين كليهما فيجب ان لا ينتقض فى أى واحد منهما . لكنه منتقض بمعلومات الله التى لا شك فى عدم تناهيها كما لا شك فى صحة البرهان المذكور القاضى باستحالة أمور لانهاية لها مطلقا . فكيف الجمع والتأليف إذن بين هاتين الحقيقتين المتضاربتين اللتين لا يجوز أن يشتبه فى صحة أى منهما . فالإشكال الوحيد هنا فى هذه النقطة ، والمهم الوحيد هو حل هذا الإشكال وقد عرفت جزاء بعض العلماء . وقال الفاضل السيلكوتى فى حواشيه

على شرح المواقف إن معلومات الله ومقدوراته اللامتناهيتين ليس لهما وجود في الخارج ولا في أذهاننا فلا يجري البرهان فيهما لفقدان شرطه وإنما وجوده في علم الله وهما متناهيتان فيه لإحاطة علمه بهما واللامتناهى لا يحاط به فإذا أحيط به كان متناهيا . ومثل هذا القول يقال في مراتب الأعداد اللامتناهية التي اشتهر إيراد النقض بها أيضا على برهان التطبيق لأنها غير موجودة في الخارج ولا في الأذهان وفي علم الله تعالى متناهية محاطة به .

فأنت ترى أن علماءنا الأسلاف الذين هم أدق تفكيراً وأقوم بكثير من أمثال الشيخ محمد عبده يضطرون أمام قيام البرهان على بطلان اللامتناهى إلى التأويل في معلومات الله تعالى اللامتناهية وقد عرفت أيضا تأويل المحقق الدواني ودفاع الفاضل السكندري عنه . بل نقل عن المحقق الخيالى صاحب التعليقات الدقيقة القيمة على شرح العلامة التفازانى للمقائد النسفية عند ذكر الإشكال بمراتب الأعداد الغير المتناهية الداخلة تحت علم الله الشامل مفصلة ، كما في حواشى الفاضل السيلكوتى على التعليقات المذكورة ص ١٨٧ : « أن علمه تعالى الشامل إنما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما أن قدرته الشاملة إنما تشمل على ما لا يمتنع وجوده ، وإمكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع » وعززه الفاضل السيلكوتى بقوله « فإن قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما أن المعجز عدم تعلق القدرة بما يصح أن تتعلق به فتأمل » والفرق بين توجيه الخيالى هذا وبين توجيه السيلكوتى الذى نقلناه عن حواشيه على شرح المواقف أن علم الله تعالى على الثانى يتعلق بغير المتناهى فيجعله متناهيا وعلى الأول لا يتعلق به لأن غير المتناهى ليس له قابلية لأن يتعلق به العلم مفصلا . وأنا أقول فإن آيت التأويلات المذكورة ووصف علم الله بالإجمال أو معلوماته بالمتناهى ولو فى علم الله الذى يلزم أن يكون هو المطابق لنفس الأمر فقل إن الشرط الأول لبطلان أمور غير متناهية المتفق عليه عند الفلاسفة والتكلمين كونها موجودة

بالفعل ولا حاجة في الحقيقة إلى إبطال أمور غير متناهية لا وجود لها . فلك إذن أن تقول بعد تذكر هذا الشرط الضروري الذي لا يمكن أن يعاب بكونه تخصيصا للأدلة العقلية كما عينا على الشرطين بالترتيب : إن وجود معلومات غير متناهية في علم الله لا ينافي عدم وجود أمور غير متناهية في نفس الأمر ولا قيام برهان على استحالة وجودها ، لأن علم الله يشمل المدومات حتى المستحيلات ومن هذا ينشأ كون معلوماته أوسع من مقدوراته الخاصة بالممكنات ، لكنه يعلم المدومات على أنها معدومات فلا يكون غير موجود في نفس الأمر لا يكون موجودا في علم الله وإنما يكون معلوما والمعلوم أعم من الوجود .

لا يقال إن مقدوراته أيضا غير متناهية ، فهي تكفي ناقضة لاستحالة وجود أمور غير متناهية . لأن لك أن تقول في الجواب إن الحاصل من مقدورات الله والموجود منها بالفعل لا يكون دائما إلا متناهيًا وكون مقدورات الله غير متناهية إنما يصح بالنظر إلى أن ما يتحقق منها فعلا لا يقف عند حد من حدود الكثرة بل يزداد في كل آن بما يخرج إلى ساحة الوجود من مقدورات جديدة ومع هذا فالحاصل في كل مرحلة الخروج والازدياد يظل متناهيًا ولا يمكن أن يبلغ الحاصل أبد الأبد إلى حد اللانهاية أثلا يلزم التناقض وهو انتهاء المالايتناهي . فإذا جمعت القسم المتحقق من مقدورات الله مع الأقسام الباقية الممدومة حالا أصبح المجموع غير متناه . ومقدورات الله الغير المتناهية الموجودة في علم الله والتي هي عبارة عن بعض معلوماته مركبة من ذلك القسم الموجود وتلك الأقسام الممدومة ، فليست هي بضارة أيضا لقضيتنا القائلة باستحالة وجود أمور غير متناهية . وبما ذكرنا في مقدورات الله تعالى الموجودة في علم الله غير متناهية يحجب عن مراتب الأعداد الغير المتناهية الموجودة في علم الله لأن علمه تعالى المتعلق بها ينطوي أيضا على أنها مستحيلة الوجود بالفعل غير متناهية وإن الموجود منها دائما يكون متناهيًا ويبقى عدم التناهي مع الباقي الممدوم .

وقال الفيلسوف الفرنسى المار الذكر « رونووى به » « إن كان أى عدد موجودا حقيقيا فهو متناه وإن كان غير متناه فلا يوجد فى الخارج وإنما يوجد فى الذهن بناء على امكان ضم واحد فى الذهن إلى كل عدد ولكن لا يكون مثل هذا العدد موجودا حقيقيا » فكان الفيلسوف يسلم بوجود الأعداد اللامتناهية فى الذهن وإن لم يسلم بوجودها فى الخارج . والحق ان اللامتناهى لا يوجد فى الذهن أيضا ، نعم يمكن فى الذهن دائما ضم واحد إليه لكن ضم واحد إليه على الدوام لا يكون حصولا على اللامتناهى لأن هذا الضم ينقطع بانقطاع قدرة صاحب الذهن الذى لا يستطيع الاستمرار فيه إلى الأبد ولواستطاعه فلا يستطيع الوصول إلى نهاية اللاتناهى فعدم تنهى الأعداد يماثل عدم تنهى الحادئات المستقبلية وهو جائز من غير تكبير لعدم كونه لا تنهايا حقيقيا لتناهى كل ماخرج منها إلى ساحة الوجود، فعدم تنهايتها إنما هو بانضمام كل ما سيوجد منها إلى ما وجد فعلا ومهما كثر الانضمام وتوالى فلا بد من بقاء ما لم ينضم بمد ، فهذا اللامتناهى كما قلنا مركب من الموجود والمدوم بل اللامتناهى يبقى دائما فى جانب المدومات . وكذا الحال فى مراتب الأعداد الموجودة فى الذهن فالوجود منها فى الذهن فعلا يكون دائما متناهىا كما يكون ما وجد فعلا من الحادئات المستقبلية متناهىا دائما ، إلا أن ما وجد من الحادئات المستقبلية فى الخارج والأعداد المرتبة فى الذهن لما لم يقف فى حد وأمكن دائما انضمام حادئات جديدة أو أعداد جديدة إليه خيل إلينا كل من هذا الموجود الخارجى والموجود الخارجى الذهنى التناهى فى صورة اللامتناهى .

هذا ، وقد جاء قول العالم التركى مترجم « مطالب ومذاهب » فى الجمع بين تجويز تسلسل الحادئات فى جانب الماضى إلى غير نهاية وبين نقي قدم العالم ولونوعا لعدم وجود النوع السكلى فى الخارج إلا فى ضمن أفراده وكون جميع أفراده الموجودة فى الخارج حادثة ؛ موافقا لقول صدر الدين الشيرازى فى « الأسفار الأربعة » وهو أى صاحب الأسفار يؤكد بأنه لا وجود للسكلى فى الخارج غير وجود جزئياته ولا للكل غير

وجود اجزائه فهما لا يوسفان إذن بالقدم أو الحدوث فلو وصفا لكان الحدوث أولى بهما من الجزئيات الحادثة أو الأجزاء الحادثة .

إلا أن هنا بحثاً وهو أن المحققين الجلال الدواني في شرح العقائد المضدية والكلنبوى في حواشيه عليه اعتبروا القول بتسلسل الحوادث الماضية المتعاقبة إلى غير نهاية أو بالأصح إلى غير بداية ، قولاً بقدم العالم بل الفلاسفة أنفسهم اعتبروه قدماً نوعياً وعابه الصدر الشيرازى عليهم وادعى أنه من مخترعات متأخريهم . وعلى كل حال فاعتناء المتكلمين بإطلاق استحالة التسلسل عن شرط اجتماع الأمور انتسلسلة في الوجود الذى اشترطه الفلاسفة ، أجلى دليل على أنهم لا يميزون تسلسل الحوادث المتعاقبة المترجمة إلى الماضى ويمدونه مذهب القدم نفسه . ومن ناحية أخرى لا شبهة في عدم وجود الكلوى عدا وجود جزئياته كما ذكر الصدر الشيرازى والصدر التركى مترجم « مطالب ومذاهب » فكيف يصير النوع قديماً حال كون جميع أفراد حادثة ؟ فهل المتكلمون أخطأوا فتوهموا وجود الكلوى أم افتروا مذهب القدم على الفلاسفة بل أم افترى الفلاسفة على أنفسهم كما ادعى الصدر الأول مكبرهم المحامى عنهم أكثر منهم أنفسهم؟^(١)

فهذا إشكال معضّل يجدر بكتابنا هذا أن لا يتخطى التنبيه عليه ثم الاهتمام بحله فنقول مستعدين من عون الله تعالى ولسنا نحن من أولياء الحكمة المارفين الواصلين

[١] يجيب هذا الرجل الذى لا يستهان بمقدرته العلمية ولا بآثاره وإنما عقت غروره وإعجابه بنفسه فهو مثل ابن رشد صديق الفلاسفة وعدو المتكلمين إلا أن الرجل صديق الصوفية أيضاً فهو يقدس كلنا الطائفتين فيقول أفلأطون قدس سره وأرسطو قدس سره والشيخ الرئيس يعنى ابن سينا عظم الله تقديسه وليس ابن رشد كذلك ، وجمع الصوفية في التقديس مع الفلاسفة مما يثير الشبهة في مسالكهم . ثم إن الرجل على الرغم من قوله : « تباً لفلسفة لا تطابق الكتاب والسنة » يتعازر في كل جدال قام بين الفلاسفة والمتكلمين إلى الفلاسفة ويكافح المتكلمين أليس بجيب أن تكون مذاهب فلاسفة اليونان أكثر مطابقة للكتاب والسنة من مذاهب المتكلمين .

مثل الصدر الشيرازى بل من عباد الله العاجزين المذنبين ولا يبعد عون الله عن أحقر عباده :

إن تسلسل الحوادث المتعاقبة فى جانب الماضى إلى ما لا نهاية له مع عدم انصاف كل واحد من أفراد تلك الحوادث التى تتألف منها هذه السلسلة اللانهائية الممتدة نحو الماضى ولا السلسلة نفسها أى الكل أو النوع الكلى ، باقـدم — أما كل واحد منها فلكونه حادثا مسبوqa بآخر وأما الكل أو الكلى فلعدم وجوده غير وجود أجزائه أو أفرادـه — هذه الحالة الجديرة بأن يقضى المعجب منها ومن كونها لم تلفت تعجب القائلين بها ودقتهم : سلسلة غير متناهية فى جانب الماضى الذى يكون اللانتهائى فيه حقيقيةا فعليا غير مقيس على اللانتهائى فى جانب المستقبل ، تعتبر هذه السلسلة حادثة خالصة الحدوث لا يعترىها القدم فى أى ناحية من نواحيها فكيف يكون ذلك ؟ لاشك فى أن هناك شيئا غير متناه لا أول له ولم يسبقه العدم ولا يجوز أن يكون هذا الشيء الذى لا نهاية له من جانب الماضى وبعبارة أخرى لا أول له ولم يسبقه العدم ، معدوما ولا أن يكون كل فرد من أفراد تلك الوجودات المتسلسلة لأن كل فرد منها متناه مسبوق بالعدم فإذا هو إذن ؟ ومهما كان هذا الشيء اللانتهائى فيلزم أن يكون قديما لأن اللانتهائى فى جانب الماضى أحل امارات القدم وكيف لا يكون قديما مالا أول له ولم يسبقه العدم مع أن القديم مالا أول له ولم يسبقه العدم ؟ إلا أن هذا اللانتهائى لكونه لانتهائى الأفراد الحادثة ومجىء الحدوث إليها من مسبوقية كل واحد منها بآخر سابق يضمن عدم تنهى الأفراد المتسلسلة ، هذا اللانتهائى يلزمه أن لا يستلزم القدم بل يستلزم الحدوث ، فيا سبحان الله وبالعجب من لانتهائى أو بالأصح من لا بداية توجب القدم والحدوث معا ، كيف يكون لنا أن نحل هذه المعضلة ونخرج من هذا المأزق ؟ وما يزيد فى التباس الأمر على الناظر أنه إذا لم يكن نهاية للوجودات المتعاقبة

الماضية فلا يصح أن يحكم على جميعها بالحدوث لأن مدار هذا الحكم على أنا لا نجد واحداً منها مهما توغلنا في الرجوع إلى الماضي إلا ويسبقه موجود آخر فكل الذى نجده كذلك فهو حادث لكون غيره سبقه ، أما ذلك الغير السابق فهو يخرج عن هذا الحكم الكلى ويحل بكمليته ولا يتبين حظه من الحدوث إلا بعد النظر فى حاله وفى كونه مسبوقة أيضاً بآخر سابق ، فكما أننا نجد فى كل مرحلة من مراحل السلسلة مسبوقات بالغير . يكون من حقنا أن نحكم عليها بالحدوث فكذلك نجد قبل تلك المسبوقات هذا السابق الذى ليس من حقنا أن نحكم عليه بالحدوث إلا بعد النظر فى حاله ، وعند النظر فيه والحكم عليه أيضاً بالحدوث لمسبقيته بآخر كأمثاله ، يظهر ذلك الآخر الذى سبقه خارجاً عن الحكم وجديراً بالقدم أكثر منه بالحدوث لكونه سابقاً لا مسبوقة .

فالقضية السكاية القائلة بحدوث كل جزء من أجزاء السلسلة ليست بكمالية فى الحقيقة لأن مدار هذا الحكم كون تلك الأجزاء مسبوقة بأخرى سابقة فيلزم إذن كون الحكم بالحدوث مقصوراً على الأجزاء المسبوقة وهى ليست كل أجزاء السلسلة وإلا كانت متناهية لوجود جزء سابق قبل كل مسبوق بل نقول ليس من حق أحد إذا كانت الأجزاء غير متناهية أى غير محصورة بمحاصر من جانبها أن يحكم عليها فى قضية محصورة مسورة بأداة السور الكلى .

وكثير من الناس الذين لم يفكروا فى خطورة المضلة هان عليهم القول بالقدم النوعى والتعزى بدعوى حدوث الأفراد وأوحى هذا الغراء إلى بعضهم كالصدر الشيرازى والصدر التركى فكرة إنكار القدم بالمرّة ولو نوعياً بحجة عدم وجود الكلى إلا فى ضمن الأفراد التى هى بأمورها حادثة وهذا على الرغم من أن الجلال الدوائى قد فسر القدم النوعى بكون فرد من أفراد ذلك النوع لا زال موجوداً على طول الأزمنة الماضية ومثله بدوام الورد أكثر من شهر أو شهرين فى حين أن فرداً منه لا يبقى بضعة أيام .

وقد قلنا نحن لا شك في أن هناك شيئاً لا نهاية له في جانب الماضي أى لا بداية له^(١) ولم يسبقه العدم وكيف يكون هذا الشيء الذى لا نهاية له ولا انقطاع في جانب الماضي ولا مسبوقية بالعدم ، معدوما بعدم وجود الكلى أو حادثاً بمحدث الأفراد ومسبوقيتها بالعدم . فهناك موجبات القدم وموجبات الحدوث مما ومعناه أن هناك تناقضاً وأن الإشكال أعظم مما يظنه المستسهلون فإذا حله وقد سمع القارى من انتظار الحل ؟

والآن نقول ونبشر القارى بأن سلسلة كهذه أعنى سلسلة الحوادث غير المتناهية في جانب الماضي ليس لها وجود غير الوجود الوهمي ولا نمنى بقولنا هذا أن المجموع الكلى معدوم والأفراد حادثة بل الكلى وأفراده كلاهما لا وجود له إذ التسلسل في جانب الماضي باطل يبطله برهان التطبيق وبرهان التضياف وغيرها من البراهين ويبطله ما فيه من التناقضات التى طالما أتعبتنا الفكر فى التأليف بينها ولم تقدر عليه كما رآه القارى لأن المسألة مبنية على أساس فاسد ولا غرو إذا كان الفاسد يستلزم الفاسد والمحال يستلزم المحال . فلاتناهى الأفراد في جانب الماضي وحدوثها جميعاً ضدان لا يجتمعان فيجب أن يكون أحد هذين الأمرين باطلاً وخلاف الواقع لأنه إن كان الله ولم يكن معه شيء من سلسلة الحوادث الماضية اللامتناهية وإنما ابتدأت السلسلة بعد الله بطل عدم تنهاى السلسلة لكونها منتهية في جانب الماضي إلى أول حادث لم يسبقه غير الله وغير عدم السلسلة ولكونها محصورة بين حاصرين من العدم السابق للحدوث الأول والعدم الذى يلي الحادث الأخير الحاضر، وإن كانت السلسلة موجودة من الأزل مع الله من غير أن يكون لها مبدأ بطلت دعوى حدوث السلسلة بجميع أجزائها . ومادام المعارض يتفق معنا فى اعترافه بأن الله تعالى كان ولم يكن معه شيء من سلسلة الحوادث الماضية وإنما ابتدأت السلسلة بعد الله ، فالباطل من قوله المتضادين هو عدم تنهاى هذه السلسلة .

[١] لأن النهاية فى جانب الماضي تكون بداية فى المعنى .

وكان موقف العالم التركي أولى بالتنبيه لهذه الحقيقة لأنه لا يرضى أن يكون امتداد سلسلة الحوادث في جانب الماضي رغم عدم تنهايتها مساوياً للامتداد التجريدي لقدم الله فيقطعها قبل أن يصل امتدادها إلى حد امتداده وليس هذا إلا اعترافاً منه بتنهاى سلسلة الحوادث ، فضلاً عن هذا فهو يعترف صراحة بضرورة أن لسلسلة الحوادث بدايةً فكيف يألف أن تكون لسلسلة الحوادث الماضية بدايةً وتكون أجزاء هذه السلسلة غير متناهية أى لا نهاية لها في جانب الماضي ؟ مع أن النهاية في جانب الماضي بداية فينجر الأمر إلى إثبات هذه البداية ونفيها معاً . ودافع هذا العالم الكبير القائل بجواز عدم تنهاى سلسلة الحوادث الماضية ، إلى كونه لا يرضى مساواة الامتدادين المذكورين فيعترف لأحدهما البداية ، رسوخ عقيدة المليون في قلبه النافين لمجاعة أى شيء من الخلق لقدم الخالق فتجوز عدم تنهاى سلسلة الحوادث في جانب الماضي واشترط أن يكون امتداد هذه السلسلة غير المتناهية ناقصاً عن الامتداد التجريدي اللامتناهى لقدم الله ولا سيما أن تكون لها بداية ثم حدوث جميع أجزاء السلسلة ، أمور متناقضة فالأول منها وهو عدم تنهاى السلسلة يناقضه الثلاثة الأخرى وينقضه ، لكنه أجاز وجود أمور غير متناهية تجاه هذه الموانع ثم لجأ إلى تجوز التفاضل بين اللامتناهيين وأورد لها مثالا من معلومات الله ومقدوراته وهو خطأ ظاهر سواء جاز التفاضل بين اللامتناهيين أو لم يجوز^(١) إذ رد عليه أن الذى اعترف به من نقصان امتداد السلسلة

[١] على أن في القول بجواز الفضل بين اللامتناهيين خطأ آخر إذ لا يمكن أن يكون المفضل مفضولاً إلا بكونه ناقصاً بالنسبة إلى الفاضل ولا يمكن كونه ناقصاً بالنسبة إليه إلا بانتهائه قبله كما سبق . فلا وجود لمتناهيين متفاضلين ولا وجود أيضاً للامتناهى واحد إذ يجزئه برهان التطبيق إلى فاضل ومفضل وبطلهما كما أبطلنا وجود لا متناهيين متفاضلين . أما معلومات الله ومقدوراته اللامتناهيان فقد عرفت الجواب عنها . وأما استشهاده بقول اللامتناهيين المتفاضلين في الرياضيات منذ «لهيبنج» فتلك الانتهائية لانتهائية بالقوة كما قال الفلاسفة النافون للجزء الذى لا يتجزأ أن كل جسم يقبل القسمة إلى ما لا نهاية له لكن هذه القسمة الانتهائية تبقى في القوة ولا تخرج إلى الفعل ونحن نفي والبرهان نفي وجود أمور غير متناهية بالفعل .

عن الامتداد الآخر التجريدى بحيث ينقطع قبله، وضرورة وجود مبدأ لها ثم حدوث جميع أجزائها لا بد أن تكون مانعة عن عدم تنهاى سلسلة الحوادث ولا ينفع إزاء هذه الموانع جواز تفاضل اللامتناهيين لأنه إنما يتصور نفعه بعد تحقق اللامتناهيين اثنين خاليين عن موانع الانهائية ولا صحة هنا للانهاية سلسلة الحوادث ولا اقياسها على مقدورات الله اللامتناهية التى تفضلها معلوماته اللامتناهية الموجودتان فى علم الله إذ لا يتصور مبدأ لوجود مقدوراته فى علمه ولا مقطع كما لا يتصوران لمعلوماته .

ومن أجل هذا ترى الصدر الشيرازى يفترق فى هذه النقطة عن العالم التركى ويتصور طول سلسلة المخلوقات اللامتناهية الماضية مساويا للامتداد التجريدى المتصور لقدم الله فلا يضطر هذا العالم الإيرانى إلى القول بنوعين للامتداد اللامتناهى مختلفين بالزيادة والنقصان ولا يلزمه انهيار برهان التطبيق الذى يعترف بمقتضاه كما يعترف العالم التركى والذى يقوم أساسه على بطلان لامتناهيين مختلفين بالزيادة والنقصان ولا يكون تسلسل المخلوقات المتعاقبة إلى غير نهاية فى جانب الماضى باطلا عنده لكونه تابعا لمذهب الفلاسفة المجوزين للتسلسل فى الأمور الغير المجتمعة فى الوجود وإن كان مذهبهم باطلا فى نفس الأمر لجريان برهان التطبيق فيه أيضاً وكون القول بتخصيصه للأمر المجتمعة تخصيصا للأدلة العقلية مبطلا للبرهان كما سبق بيانه ، فبين باطل الرجل مناسبة تربط بينهما ببعض فهو لا يشوب باطله أعنى عدم تنهاى سلسلة الموجودات الماضية بما ينافية من نقصان امتدادها عن امتداد آخر لا نهائى أيضا بله أن تكون لها بداية كما قال به العالم التركى . نعم هناك مناف واحد هو حدوث كل جزء من أجزاء السلسلة .

وقد عرفت منا أن موجودا يقترن مدى وجوده فى جانب الماضى بوجود الله ولا يتأخر عنه ، ولا يسبقه العدم كما لا يسبق الله . أن موجودا كهذا أو سلسلة موجودات متعاقبة لا بداية لها ولم يسبقها العدم ، لاتكون مخلوقة ولا معلولة لعدم إمكان التأثير بالإيجاد فيما لا بداية لوجوده ولم يزل موجودا . وعلى فرض إمكان ذلك

يكون هذا الوجود قديما على الأقل كما هو المعروف من مذهب الفلاسفة . أما الجمع بين ادعاء ان العالم لا أول له أصلا كما أنه لا أول لوجود الله ولم يسبق جميع أجزائه العدم كما لم يسبق الله وبين عدم الاعتراف بقدم هذا العالم بناء على ادعاء كون كل جزء من أجزائه حادثا يسبقه جزء آخر وإرهاقا لمذهب الفلاسفة على الاتفاق مع مسلك الشريعة الإلهية، فهذا أمر اختلقته غيلة الصدر الشيرازي وتناقض أشد من التناقض الذى وقع فيه العالم التركي لأن سلسلة الموجودات الماضية فى رأى الشيرازي محوز جميع ما يكون الشئ معه قديما كعدم التناهى فى جانب الماضى الذى هو عدم تناء بالفعل وعدم المبتدأ لوجوده وعدم مسبوقيته بالعدم ، ثم لا يكون هذا الشئ قديما ! فكما لا يمكن لهذا لا إمكان أيضا لحدوث سلسلة لا أول لها وإن كان لكل جزء من أجزائها أول بآسبقه العدم ، فيلزم أن يكون أجزاؤها حادثة لكون كل منها مسبوقا بالعدم وأن تكون السلسلة قديمة لعدم كونها مسبوقه . فلو قلنا إن السلسلة أيضا حادثة كما قال صاحب القول المختلق بناء على أنه لا وجود لها غير وجود أجزائها وهى حادثة ، كان قولنا نصادما بالبداهة لأن مالا أول له غير ماله أول وإن مالا يسبقه العدم غير ما يسبقه . والقول الحق أنه لا وجود لسلسلة كهذه تجمع بين ما لا يجتمعان من موجبات الحدوث وموجب القدم فإن كان جميع أجزاء السلسلة حادثة وجب ان تكون السلسلة متناهية لها بداية مسبوقة بالعدم لتكون هى أى السلسلة حادثة كأجزائها .

وفضلا عن هذا فإن كانت سلسلة الحادثات الماضية التى لا بداية لها حادثة مخلوقة لله تعالى فكيف خلقها غير مبتدئ خلقها ؟ إذ لا بداية لها فهل بدأ خلقها من وسطها ؟ وكيف يفهم هذا الرجل أى الصدر الشيرازي الذى قال : « تبا لفلسفة لانتطابق الكتاب والسنة » الحديث النبوى القائل (أول ما خلق الله القلم) أو (أول ما خلق الله نور نبيك بإجابر) مع أنه لا أول لخلق الله فى فلسفته إلا وقبله أول آخر لأن

سلسلة المخلوقات غير متناهية وغير منتهية من جانب الماضي إلى مبدأ يبدأ منه خالقها ان يخلقها .

وقد مهل على السنة الماكسين للمتكلمين من أذئاب الفلاسفة أن يقولوا بسلسلة حوادث لانهاية لها من جانب المبدأ مع أن هذا مستحيل من وجوه ، فأولا يبطله برهان القطيبي الذي تتساقط اعتراضات المشككين في صحته دون الوصول إليه : وثانيا لا يتفق عدم تنامي السلسلة من جانب الماضي مع دعوى حدوث جميع أجزائها وثالثا لا يمكن خلق هذه السلسلة التي لامبدأ لها . وقد اجتراً ابن رشد من غير استحياء على أن يقول بهذا الصدد مامناه . فلتدم سلسلة الخلق التي لا أول لها مع الله الذي لا أول له ، مع أن الضرورة القاضية بالاعتراف بوجود لا أول له لكونه واجب الوجود حتى يستند إليه غيره من الكائنات الممكنة الوجود ، هذه الضرورة غير قاضية باشتراك خالقها به في أن يجب وجوده ولا يكون له أول . ولم يصح الحكم بعدم تنامي مقدمات الله تعالى إلا على معنى أنها لا تقف عند حد من حدود ما يحصل منها في المستقبل لامن حدود ما حصل منها في الماضي لأن ذلك تناقض يوجب إثبات النهاية لما نهاية له لبيتديء منها الحصول . وقد نقل صاحب الأسفار ص ٤٩٧ ، ٥٠١ - وإن لم يعتبر بما نقله - عن كبيرين من قاداته الفلاسفة المقدسين ، تصديق ما يريد أن نقوله فقد كان أفلاطون يحيل وجود حوادث لا أول لها لأنك إذا قلت حادث اثبت الأولية لكل واحد وما ثبت لكل واحد يجب أن يثبت لكل « وقال أرسطو في جواب سؤال أورده عليه بعض الدهرية قائلاً إذا كان المبدع لم يزل ولا شيء غيره ثم أحدث العالم فلم أحدثه ؟ : « لم غير جائزة عليه لأن لم تقتضي العلة والعلة محمولة فيما هي علة عليه من معلل فوقه فلم عنه منفية فإنما فعل ما فعل لأنه جواد « فقل فيجب أن يكون فاعلا لم يزل لأنه جواد لم يزل ، فقال : « معنى لم يزل لا أول له وفعل فاعل يقتضى أولا واجتماع مالا أول له وذو أول ^(١) في القول والذات محال متناقض « وقول أرسطو هذا يشهد لمذهب

حدوث العالم الخالص لا لما ادعاه المستشهد من حوادث لا أول لها لأن فعل الفاعل يقتضى أن يكون له أول .

ومن البراهين المبطلّة لوجود حوادث غير متناهية في جانب الماضي الذى هو عدم التناهى بالفعل ، برهان التضايف وهو من البراهين المعروفة المبطلّة للتسلسل . وتقريره هكذا : لو وُجدت سلسلة موجودات متعاقبة غير متناهية في جانب الماضي أى لا أول لها فلا أقل من أن توجد بين تلك الموجودات عند نسبة بعضها إلى بعض سابقة ومسبوقية وهما مفهومان متضائفان يستلزم وجود أحدهما وجود الآخر ، بل يستحيل تصور أحدهما من غير تصور الآخر فلا يمكن عقلا وجود سابقة من غير وجود مسبوقية تقابلها ولا مسبوقية من غير وجود سابقة فإذا تسلسلت الموجودات المتعاقبة مترجمة نحو الماضي يكون الموجود الأخير الذى هو مبدأ السلسلة من جانب الحال الحاضر مسبوقا فقط لا سابقا والذى قبله له سابقة بالنسبة إلى هذا الأخير ومسبوقية بالنسبة إلى الموجود الثالث الذى تقدمهما وكذا هذا الثالث له سابقة بالنسبة إلى الثانى الذى بعده ومسبوقية بالنسبة إلى الرابع الذى قبله وهكذا دواليك . فلكل من تلك الموجودات سابقة بالنسبة إلى ما بعده ومسبوقية بالنسبة إلى ما قبله إلا الموجود الأخير الذى له ما قبله وليس له ما بعده فله مسبوقية فقط لا سابقة ، فلو ذهبت السلسلة في جانب الماضي إلى غير نهاية ولم تنته في موجود أول له سابقة فقط يقابل الموجود الأخير الذى له مسبوقية فقط ، ثم ان يكون عدد أحد المتضايفين في السلسلة وهو المسبوقية زائدا على عدد المتضايف الآخر في السلسلة نفسها وهو السابقة ، ووجود أحد المتضايفين بدون الآخر كالمسبوقية من غير وجود سابقة تقابلها وتكافئها محال . فإن قيل إن الموجود الأخير الحالى الذى يقال عنه إنه مسبوق فقط لا سابق ، سابق بالنسبة إلى الموجود الذى سيعقبه ويحيط به فيتلافى بهذا نقصان عدد السابقيات . قلت كلامنا في عدد السابقيات والمسبوقيات في السلسلة التى وصلت إلى اليوم الحالى وتحققت فعلا ، فلو كان

ما تحقق وجوده من السلسلة إلى اليوم تضمن محالا منافيا لما توجهه قاعدة التضاف
لزمه أن لا يمكن تحققة وهو خلاف الواقع .

واعترض الشيخ محمد عبده في كتابه المار الذكر وصاحب أم البراهين على هذا
البرهان « بأن التكافؤ بين المضاف والمضاف إليه حاصل في السلسلة غير المتناهية فإن
ما فرضته أول السلسلة وهو المسبوق الأخير مضائف للسابق عليه فقد تحقق بينهما
سابقة ومسبوقية متكافئتان ثم ان السابق عليه مع ما قبله متضايقان وبينهما سابقة
ومسبوقية متكافئتان وهكذا إلى غير النهاية يكون التكافؤ بين السابقيات والمسبوقيات .
وأما ما موهته بقولك ما قبل المسبوق الأخير يتحقق في كل واحد من الآحاد سابقة
ومسبوقية إلى غير النهاية ويزيد المسبوق الأخير بمسبوقيته فهو مخالطة إذ هذا التكافؤ
الذي زعمته فيما قبل المألول الأخير ليس تكافؤا بين المتضائفين لأن المتضائفين إنما هما
الليذان يتحقق بينهما الإضافة على ما قررنا وإيس سابقة ما قبل المألول الأخير مضايقة
لمسبوقيته هو بل مضايقة لمسبوقية المسبوق الأخير فلا يزيد عدد المتضائفات بل اثنتان
اثنتان حيث ما انتهت إلى ان لا تنتهي ، فأين الاستحالة ؟ » .

وأنا أقول كما يقتضى التكافؤ في سلسلة المتضائفات أن يكون لكل مسبوق سابق
يجاوره مما قبله فن حق التكافؤ أيضا اقتضاء أن يكون مجموع عدد السابقيات في
السلسلة مساويا لمجموع عدد السابقيات ، كما إذا كانت السلسلة متناهية وفرضنا آحادها
عشرة أو مائة أو غيرها فيوجد يجب كل مسبوق سابق مما قبله ويكون مع هذا مجموع
عدد المسبوق في العشرة تسمة وعدد السابق أيضا تسمة ويكون عدد كل من المسبوق
والسابق في المائة تسمة وتسمين فيتكافأ مجموع السابقيات مع مجموع المسبوقيات
بما في السابق الأول من السابقة فقط التي يقابلها ما في المسبوق الأخير من المسبوقية
فقط بعد أن كان في كل واحد من الآحاد المتوسطة سابقة ومسبوقية مما . أما إذا كانت
آحاد السلسلة غير متناهية فكل ما عدا المسبوق الأخير فيه سابقة بالنسبة إلى

ما بـمـدـه و مـسـبـوقـية بالنسبة إلى ما قبله وفي المسبوق الأخير مسبوقية فقط فيزيد مجموع عدد المسبوقيات في السلسلة بواحدة على مجموع عدد السابقيات ومنشأ هذا التفاوت عدم وجود أول يكون فيه سابقة فقط بسبب عدم تنهى السلسلة في جانب الماضي ، الذى هو منشأ البطلان . ولا يقال على جوابى هذا : فليكن هذا التفاوت بين عدد السابقيات والمسبوقيات من خواص السلسلة غير المتناهية التى لا تكون السلسلة المتناهية مقياسا لها لأنى أقول لو ثبت وجود نوعين من سلسلة الموجودات متناه وغير متناه ، كان وجه للقول بخاصة لغير المتناهى يختلف فيها عن المتناهى .. لكننا نحن الآن بصدد النزاع في وجود سلسلة غير متناهية ، فالمعقول على هذا ان يكون سبب التفاوت في عدد السابقيات والمسبوقيات بطلان السلسلة غير المتناهية لا كونه خاصة لها .

نعم إذا اعتُبر التضايف بالسابقة والمسبوقية في السلسلة بين جزأين جزأين من آحادها كما فعل الخصم فجعل المألول الأخير مع ما قبله زوجا مؤلفا من سابق ومسبوق وجعل المألول الثالث مع ما قبله أى المألول الرابع زوجا ثانيا مؤلفا من سابق هو الرابع ومسبوق هو الثالث وجعل الخامس مع السادس زوجا ثالثا مؤلفا من سابق هو السادس ومسبوق هو الخامس وهكذا دواليك ، حصل التساوى في السلسلة غير المتناهية أيضا بين مجموعى عدد السابقيات والمسبوقيات ؛ لكن تقسيم السلسلة إلى الأزواج وحصر السابقة والمسبوقية فيما بين جزأى كل زوج مع التفاضل عن السابقة والمسبوقية بين الجزء الثانى من كل زوج وبين الجزء الأول من الزوج الذى يليه ، تحكم . فالخلق تعميم السابقة والمسبوقية بين كل واحد واحد من أجزاء السلسلة لا بين جزأين جزأين منها . وعند ذلك يزيد عدد المسبوقيات بواحد على عدد السابقيات كما قلنا ويظهر الخلل في نظام السلسلة التضايف الأجزاء . على اننا ان لم نمنع تقسيم السلسلة إلى آحاد اعتبارية مؤلفة من اثنين اثنين أحدهما سابق والآخر مسبوق وكففتنا عن محاسبة السابقة والمسبوقية

بين الآحاد الحقيقية فلنا ان ننقل الكلام إلى ما بين هذه الآحاد الزوجية من الترتيب ولا بد أن نجد في كل منها سابقة بالنسبة إلى الزوج المتأخر ومسبوقية بالنسبة إلى الزوج المتقدم إلا الزوج الأخير المؤلف من العلول الأخير وما قبله ففيه مسبوقية فقط وبه يزداد عدد المسبوقيات في سلسلة الأزواج بواحد على عدد السابقيات إن لم تنته السلسلة إلى زوج أول لا زوج قبله حتى يتكافأ ما فيه من السابقة فقط مع الزوج الأخير الذي فيه المسبوقية فقط .

ومما ينبغي وجود حوادث غير متناهية في جانب الماضي أنه لو فرضنا وجود ذلك قبل وجودنا الحالى ازم أن يكون وجودنا ووجود سائر الموجودات الحالية محالاً لعدم إمكان أن يجيء دور وجودنا ووجود سائر الموجودات الحالية بانتهاء سلسلة الموجودات المتساقبة اللامتناهية التي تقدمتنا ، فضلاً عن وجودنا الحالى فلا يمكن وجود أى موجود قبلنا في أى مرحلة من مراحل الماضي ، مهما توغلنا في الرجوع إليه لزوم مرور الحصة اللانهاية من السلسلة قبل تلك المرحلة ، فيلزم أن يتقدم ذلك الموجود موجودات غير متناهية مائة عن مجيء دور وجوده ، لأن مجيء دور وجوده بعد تلك الموجودات المتقدمة اللامتناهية معناه انتهاء مالا يتناهى وأنه تناقض محال . مثلاً لو وجد موجود قبلنا بمائة ألف سنة أو مائة ألف مليون سنة أو أكثر ازم أن يتقدمه وجود موجودات غير متناهية وأن لا يجيء دور وجود ذلك الموجود بانتهاء تلك الموجودات اللامتناهية المتقدمة عليه فلا يمكن وجود أى موجود لا في الحال ولا في الماضي .

هذا وكنت أظن اننى كاشف هذا البرهان أيضاً الذى لا أرتاب في قوته الحاسمة ثم صادفته في « مرقاة الطارم » لعالم الهند الكبير محمد أنور شاه الكشميرى وهو يشير إليه في قوله ص ٦١ « والعجب ممن يقول أنه إذا صعدنا من الحادث اليومى إلى الماضي لم يتناه وإذا نزلنا من الماضي إلى الحال تناهى والمسافة واحدة » وقوله ص ٥١ « بقى أن ما كان غير متناه كيف وصل بالانقضاء إلى الحادث اليومى ولا فرق بين

المستقبل والماضى فى خروج الجملة إلى الوجود ولا ينتقض بقدم البارى فإنه لا يعضى عليه زمان فى الواقع فإنه وجود فى مقابلة المدم لا يعضى عليه جزء فجزة من الزمان بل هو توهم من الذهن بخلاف ما يخرج إلى الوجود شيئا فشيئا .

ثم رأيت هذا البرهان معزوا إلى المتكلمين فى أسفار الشيرازى مع ما زعمه جوابا عليه قال : « الحجة الثانية لهم فى إثبات حدوث العالم ان الحوادث فى الأزل لو كانت غير متناهية لزم أن يكون وجود كل واحد يتوقف على انتضاء ما لا يتناهى من الحوادث الخ » ثم قال : « والجواب أنكم ماذا تعنون بهذا التوقف فإن عنيتم به المفهوم المتعارف وهو الذى يفرض كونه معدوما انه يتوقف وجوده على كذا فالممتنع من التوقف على غير التناهى ما يكون الشيء متوقفا على ما لا يتناهى ولم يحصل بعد وظاهر أن الذى لا يكون وجوده إلا بعد وجود ما لا يتناهى فى المستقبل لا يصح وقوعه فأما الماضى فلم يكن وقت أو حالة كان فيها الغير المتناهى الذى يتوقف عليه الحادث معدوما فحصل بعد ذلك وحصل بعده الحادث إذ ما من وقت إلا كان مسبوقا بما لا يتناهى ولا يأتى مما يتوقف على حركات إلا ويتوقف على ما لا يتناهى وان عنيتم بهذا التوقف انه لا يقع شيء من الحوادث إلا بعد ما لا يتناهى فهو نفس محل النزاع مثبتا لنفسه فإن جعل محل النزاع مقدمة مستعملة فى إبطال نفسها أو إثبات نفسها من قبيل المصادرة على المطلوب » .

وفى الرد على جوابه يمكننا أن نختار أيا من الشقين اللذين ذكرهما ولسنا نصادر على المطلوب عند اختيار الشق الثانى كما زعمه المجيب وإنما هو نفسه يصادر عليه فى جواب الشق الأول حيث يقول : « إذ ما من وقت إلا كان مسبوقا بما لا يتناهى » وقد استبان للقارىء من تقريرنا أن الحجة أظهر من أن يشتهى فى صحتها بمثل هذه التوهمات المسرودة ققولنا فى نفي حوادث لانهاية لها فى جانب الماضى . كيف مضى وانقضى ما لانهاية له من الحوادث قبل الحادث الحالى أو الحادث الماضى الغلاتى ، قول بلزوم

انتهاء مالا يتناهى الذى هو تناقض صريح ، فنحن نستند فى إبطال قولكم إلى ما فيه من التناقض لا إلى المصادرة على المطلوب وصاحب الأسفار يزعم كأننا عندما نفينا حوادث لانهاية لها فى جانب الماضى أى لا أول لها لم نجد متمسكا لنا فتمسكنا بنفس محل النزاع ، مع أننا قلنا لا يمكن أن تقدمنا حوادث غير متناهية فهذا محل النزاع ، ثم قلنا فلو تقدمنا حوادث غير متناهية لما جاء دورنا فى الوجود والازم انتهاء مالا يتناهى وهو خلف . فهل فى هذا مصادرة على المطلوب ؟ فإن تمسك الجيب بالأشياء الواقعة الذى هو مجيء دورنا فى الوجود فالمصادرة تقع من جانبه ، لأن مجيء دورنا لا يبدل على تقدم حوادث غير متناهية علينا بل يبدل على عدم تقدمها كيلا يلزم مضي أدوار مالا يتناهى من الحوادث قبله الذى هو انتهاء مالا يتناهى والذى هو التناقض المحال . ومن العجب أنه يفرق بين توقف وجود الحادث فى المستقبل أى قبل وجوده على حصول مالا يتناهى وبين توقف وجوده فى الماضى أى بعد وجوده عليه فيسلم بامتناع وجوده على التقدير الأول ولا يسلم بامتناع وجوده على التقدير الثانى : والذى تمسك به فى الفرق بين التقديرين كون الحادث المتوقف على حصول أمور غير متناهية معدوما فى الحال على التقدير الأول وموجودا على التقدير الثانى ، لكننا إن كنا نتكلم على التقدير الثانى أى عن الحادث الماضى أو الحالى الموجودين والذين سبق وجودهما وجود أمور غير متناهية فكل منهما قد كان قبل وجوده معدوما كما فى التقدير الأول الذى يسلم الجيب بامتناعه ، فنحن نتكلم عنه ونقول كيف خرج هذا المعدوم إلى الوجود وكيف جاء دور وجوده إن كان مجيئه مقدرا بعد وجود أمور غير متناهية . ومن هذا قال العالم الكشميرى « ولا فرق بين المستقبل والماضى فى خروج الجلة إلى الوجود » كما سبق نقله آنفا .

وأصل الضلال فى هذا البحث عدم معرفة أناس معدودين من العقلاء مثل صاحب الأسفار وغيره أن لا إمكان لخروج مالا يتناهى إلى الوجود فعلا لا محتمما ولا متعاقبا ،

لا في الماضي ولا في المستقبل فكل ما خرج ويخرج إلى الوجود فهو متناه . وأنت ترى علماء القرب يسمون الله تعالى باللامتناهى ومعنى هذه التسمية ان ماسوى الله متناه . فعدم التناهى في الماضي الذى هو اللاتناهى فعلا خاص لله تعالى وفي معناه عندنا القديم . وقد سبق منا في الباب الأول ان وجوب الوجود الذى هو الوجود من غير علة موجودة وبساوئه القدم عندنا ، لا يلائم عقل البشر مطلقا وإنما اعترفنا به لله ضرورة الحاجة إلى قطع تسلسل الملل الممكنة لوجود الكائنات . وعدم التناهى في الماضي الذى هو عدم التناهى بالفعل والذى هو المترف به لله تعالى خاصة ، من لوازم وجوب وجوده وهو أى عدم التناهى بالفعل بمعنى أنه لا بداية له ، ما كان يقبله عقولنا نحن المتناهين وما كنا نترف به لله أيضا لو أمكننا إيضاح وجود الموجودات التى لا بد أن يكون لوجودها بداية ، من غير حاجة منا إلى الاعتراف بوجود موجود واحد على الأقل لا بداية لوجوده .

ولنختتم هذا المبحث العظيم بقول الله سبحانه وتعالى في كتابه : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم » .

هامش ملحق بص ٣٠ أخرناه عن محله إلى آخر الجزء لطوله المحوج إلى وضعه في مكان مستقل

اعلم أن مسألة الجبر والقدر التي اشتغلت بتدقيقها في هذا الكتاب ، وقبله في كتاب مفرد لها أسميته « تحت سلطان القدر » أوقعت علماء زماننا وفيهم من أجل منزلتهم في العلم والفهم وأصالة الرأي ومن لا أقيم لهم وزناً فيهم من أجل الناس .. أوقعتهم في حيص بيص ، وذلك بسبب دعاية الأجانب عن الإسلام ضد عقيدة الإسلام القديمة في هذه المسألة أو على الأقل ضد عقيدة أهل السنة فيها وأعني بها عقيدة الإيمان بالقدر بمعناها الحقيقي المنتهى إلى الجبر ، تلك الدعاية المدعية كونها سبب تأخر المسلمين .. وأظن أن الشيخ محمد عبده كان أشد الناس تأثراً بهذه الدعاية وإسراعاً إلى السعي لتغيير عقيدة الإيمان بالقدر ، حتى أنني عليه بأنه فيلسوف الحرية ، كما ذكره صديقنا الدكتور عثمان أمين ، وسبب التلقيب قوله بحرية الإنسان في إرادته . وكان هذا الثناء في محله لو كانت للإنسان حرية الإرادة بمجرد قول الشيخ محمد عبده إنه حر ، لكن الشيخ المثنى عليه ليس له تحرير الإنسان إن لم يكن هو حرّاً في نفس الأمر ، وغاية ما فعله أنه غير عقيدة الإيمان بالقدر في الذين اتخذوه قدوة في الدين وجعلهم يتوهمون في الإنسان مشيئة غير تابعة لمشيئة الله ، مع أن الله تعالى يقول « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » .

ونحن نقابل دعايات الغربيين ضد عقيدة الإيمان بالقدر الإسلامية بل الملية مطلقاً المنتهية إلى الجبر ، بكون مذهب أكثر الفلاسفة الغربيين الجبر ، وقد ذكرناهم بأسمائهم في « تحت سلطان القدر » ص ٢٣٨ نقلاً عن كتاب الكاتب الكبير التركي أحمد نعيم بك ، وذكرنا من قبل نقلاً عن المحاضرة المنتشرة في مجلة القضاء الشرعي المصرية للأستاذ حسين رمزي أستاذ علم النفس بالجامعة « أن الإنسان في مذهب علماء هذا العلم مسير لا مخير » .

أما السبب الدافع إلى ولوع الناس بالانحراف عن عقيدة الإيمان بالقدر ، الذي ابتدأ في عهد المعتزلة وتجدد في الأزمنة الأخيرة بتأثير الدعاية الغربية ، فنقسم إلى قسمين دافع ديني يعم المولعين قديما وحديثا وهي إشكال مسؤولية الإنسان عن أفعاله في الدنيا والآخرة إذا كان مجبورا في تلك الأفعال . وهو دافع قوى مبنى على إشكال قوى نعترف بهما وثبتت في عقيدة الإيمان بالقدر على الرغم منهما ولا ننحرف مع المنحرفين ، وفيه سر غموض المسألة إلى حد أنها تستمصى أبديا على الدين يحاولون حل مشكلتها ، وربما يخيل إليهم أنهم حآوها وما هم بحالين ، بل حالين منحرفين عن عقيدة الإيمان بالقدر وظانين انحرافهم حلا .

ودافع اجتماعي خاص بأصحاب العقليات الجديدة المتأثرين بدعاية الغربيين ضد عقائد الإسلام ، وهو ظنهم بأن عقيدة الإيمان بالقدر المنتهى إلى الجبر تذبط الهمم وتسوق الإنسان إلى التعلل والتكاسل ، ولكن هذا الدافع إلى الانحراف عن عقيدة الإيمان بالقدر جدير بأن يكون دافعا عند العامة وأصحاب العقول البسيطة لكونه مبنيًا على الغلط في التصور كما سيبيح توضيحه ، وإن لم يسلم كثير من علماء زماننا - وفيهم من يجل الناس ومن أجله - عن هذا الغلط الفاحش . ولكون الدافع مبنيًا على الغلط لم يشتغل به قدماء المنحرفين عن عقيدة الإيمان بالقدر وأغنى بهم المعتزلة ، ومن العجب أن القدماء لم يغلطوا في اختيار الدافع ولم يفكروا أنهم منحرفون عن عقيدة الإيمان بالقدر ، والمعاصرون لما غلطوا في اختيار الدافع غلطوا في ظنهم بأنهم غير منحرفين . ثم اعلم أيها القارى الطالب لإدراك الحقائق الصادقة الرغبة في إدراكها غير المتكبر عن قبول ما لم يتنبه له من تلقاء نفسه ، إن مسألة أفعال العباد عند تصويرها بما يتجلى فيه الإيمان بالقدر الذى اعتنى بشأنه الإسلام ، لا مسألة إذا قيل ليس في مسائل العلوم أعوص منها ، وإنى لم أقفل في زهاء ثلاثمائة صفحة من كتابي « تحت سلطان القدر »

- وهى كل الكتاب - إلا شرح هذا العوص ، حتى قال لى أحد علماء الأزهر فى مجلس جمعتى وإياه المصادفة : « هدمت ولم تبني » وغيرى ظن أنه بنى ، فعلم نفسه وقد رأيت يهدم فيما بنى ، حقيقة الإيمان بالقدر ويهدره فهدمت ذلك البناء الذى يتضمن الهدم ويستند إلى شفا جرف هار .

كفت حين كنت فى تركيا ماتريديا فى مسألة أفعال العباد كمائر علماء بلادنا وكنت أعرف فضيلة صديقى الشيخ زاهد أيضا ماتريديا مثلهم . ثم تقرر فى نظارى رجحان مذهب الأشاعرة فى هذه المسألة - غير ناحية الترجيح بلا مرجح - على عكس التيار المصرى للتوجه نحو ترجيح المذاهب المضادة لمذهب الأشاعرة ؛ حتى شرعت فى تأليف « تحت سلطان القدر » وأنا فى تركيا الغربية اليونانية ، ثم انتقلت إلى مصر وانتهيت فيها من تأليفه ، وكنت كلما اجتمعت مع فضيلة الصديق ودار الكلام حول المسألة التى أرنايت فيها رأى الأخير وجدته يخالفنى وكان لا يرغب فى إطالة المباحثة ، حتى قال لى مرة : لا تتعب نفسك لترجمنى عن رأى فهو محال . وقد ظننت فى إبان الأمر أنه يدافع عن المذهب الماتريدى ، ثم رأيتة معجباً بمذهب إمام الحرمين الذى انتقدته فى « تحت سلطان القدر » عائياً عليه اضطرابه وكونه يخالف المعتزلة فى الظاهر ويوافقهم فى المعنى . ولم يبق فضيلته مصرّاً على مذهب إمام الحرمين ، فكنت أقول لعله أثر فيه ما كتبته فى نقده .

والآن أجده قدربا صريحاً ، وقد سمعته يقول إن مذهب المعتزلة القدريّة الذى انقرض رجاله ، ما زال يعيش فى هذه المسألة تحت اسم الماتريديّة وفى بعض البلاد باسم الشيعة الإمامية ، فكنت أفهم منه أنه بفضل ما فى الاعتزال من التفويض الخالص على اضطراب الماتريدين وأشباههم من الباحثين عن أمرين أمرين ، فهو معتزلى أى قدري قائل باستقلال العباد فى أفعالهم الاختيارية فى حين أنى أشعري قائل بالجبر المتوسط أى الجبر فى أفعالهم بواسطة الجبر فى إراداتهم . فسكأننا لما خرجنا من تركيا

الماتريدية ذهبت أنا مشرباً وذهب فضيلته مفرّبا ، وكان لأصرارى على الانهماك فى تدقيق هذه المسألة كتابةً ومذاكرة ، ذلك الذى يستغربه فضيلته ويأباه ، مدخلٌ فى تقريره . ومن فروق ما بينى وبينه أنى كتبت فى جديدى ولم يكتب هو ، بل انحصر اختلافه منى فى مجالسنا ، ومع هذا فلم يكن الأمر سرا بيننا غير جائز الإفشاء ولا ذكرُ اسمه عند نقد رأيه منافيا لاحترامى له وإعجابى بسمة علمه^(١) وقوة جهاده ضد المبتدعة الذين يتزعمهم ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ومحاربته للأزهر الجديد الرائع عن الأزهر القديم ، أزهـر الأستاذ الأكبر المرافق ، ودفاعه القيم عن مذهب الإمام الأعظم أبى حنيفة وصاحبيه ضد المعتدين عليهم من متعصبى الشافعية مثل إمام الحرمين والفخر الرازى^(٢) .

[١] وأنا الذى اخترت فضيلته فى عهد مشيخى وكيل للدرس ، ذلك المنصب الذى لا يكون مثيله فى مصر منصب وكيل مشيخة الأزهر بل منصب المشيخة الأزهرية نفسها . ولا أقول ما ذكرته من أنى اخترته لو كالة الدرس امتنانا عليه ، بل مباحاة به المعاصرين من مشايخ الإسلام .

[٢] أما كتابه « تأنيب الخطيب » ثم « النكت الطريفة » الجديران بأن تباي بهما معاهد الفاتح بدار الخلافة السابقة معاهد الأزهر بمصر الأخيرة ، حيث كان مؤلف هذين الكتابين الجليلين خريج معاهد الأستانة ثم مدرس طبقات الفقهاء والمحدثين بها إلى أن ألقى مصطفى كمال تلك المعاهد وهاجر المؤلف إلى مصر .

وعلى عواتق ناشرى تاريخ بغداد بمصر ومساعدتهم من أذئاب العلماء لثم اقتضاح سلف المسلمين من علماء الحديث مثل الخطيب ومن روى عنهم بأكاذيب يحمر منها بحيا الإسلام الناصع .

الحاصل أنى أعترف وأعد هذا الاعتراف من أوجب ماوجب على فى تقدير الفضائل والكمالات لأهلها ، بأن صدق الشيخ زاهد أباه الله للإسلام وعلماؤه غواص منقطع النظر فى البحرين المحيطين اللذين هما علم الحديث والفقه واللذين امتاز بهما الإسلام على جميع الأديان وعلماؤه على علمائها فى ضبط وتحقيق الحقائق الدينية فأصبحا أى العالمان وعلماؤهما أكبر معجزات محمد صلى الله عليه وسلم وأدومها بعد معجزة القرآن وأشمل منها نظراً إلى أن إعجاز القرآن يخص فهمه بالعرب وفهم معجزة علمى الفقه والحديث يعم كل ذى عقل وإنصاف . =

وقد يتمجب علماء بلادى من أنى أصبحت جبريا واعتزل الشيخ زاهد.. ومع هذا فأنى لا أظن أولئك العلماء الذين اتخذ مصطفى كمال بلادهم مسرحا للانقلاب اللادينى فصبروا عليه ، يرون أنفسهم فى موقف يمرروننى ببحرية الأشاعرة وفضيلة صديق الشيخ باعتزال الماتريديين أو اعتزال إمام الحرمين .

ويختلف رأى فضيلة الشيخ زاهد أيضا عن رأى فى تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض لأنه يميل فيه أيضا الى قول المعتزلة أو قول ابن تيمية وابن قيم الجوزية اللذين يطيلان السنة الطعن والتشنيع إلى الأشاعرة نفاة التعليل واللذين يتمقهما فضيلته فى الأكثر ، وقد يقع الإنسان تحت تأثير كلمات من يكافحه ، لكثرة اتصاله بها ، ولم يحمل مذهبه فى التعليل على مذهب الماتريدية القائلين بتعليل أفعال الله تعالى بالحكم والمصالح ، إذلا فرق بين الحكم والأغراض ما دامت الأفعال تنبى عليهما وتعمل بهما فالحكمة الدافعة إلى فعل كذا غرض للفاعل قطعا من ذلك الفعل وإنما الفرق بينهما لفظى فقط ، وقد سبق تحقيق هذا البحث بجميع نواحيه .

كتبت ما ذكرته إلى هنا قبل الاطلاع على كتاب «الاممة» للشيخ ابراهيم الحلبي المذارى المتوفى فى ١١٩٠ المعروف بأستاذ راغب باشا ، ثم اطلمت عليه وهو مطبوع فى ١٣٥٨ أى بعد طبع كتابى «تحت سلطان القدر» بست سنين ، مع تعليقات عليه لفضيلة صديقى الشيخ زاهد الذى كنت أظن انه لم يكتب فى المسألة التى كتبت فيها وأطلت ، فإذا بفضيلته يمرض بمذهبي فيها فى كلمات قصيرة لاذعة من غير تصريح باسمي

= ثم أقول إن هذا الشيخ العلامة أخطأ فى مسألة القدر وما كان له أن لا يخطئ كما لا تعدم الحسنة دائما ، وإنى صديقه لا أهدى من أحب إلى الحق ولكن الله يهدي من يشاء .

واسم كتابي . ولا شك ان مذهبي لاسيما مذهبي في مسألة دينية أهم عندى من نفسى ،
والتعريض به أشد على من التعريض بى ، وفضيلته في ثقتته بنفسه من إصابة الحق في
تلك السكامات القصيرة اللاذعة كأنه لم يقرأ كتابي أو لم يكن هو عنده شيئاً مذكورياً
أو كأن احترامه لى بمنحه من نقد الكتاب مفصلاً مع الرد على الأدلة التى دعمت بها
كل ما ارتأيت فيه ، لكن احتراى لفضيلة الصديق واعجابى بملمه وكأله فى العلم -
ولا أقول ما أقوله من قبيل ما هو العادة بمصر عند الكتاب من جعل المدح المبالغ فيه
مقدمة للنقد - أكبر من أن يتأثر بمصارحته ومناقشته فيما اختلفنا من مسائل العلوم
التي هى وديمة الله عند العلماء ليبينوها للناس ولا يكتبوها .

غير أنى لا أخفى مرارة خيبة شعرت بها من ضياع أنفاسى التي أطلقها فى كتابي^(١)

[١] ولخصت كلمات الكتاب الطويلة فتتلا فى ص ٤٧ :

« قبل الشروع فى تفصيل المذاهب وتحيصها أريد أن أذكر خلاصة ما أعتقد فى مسألة أفعال
العباد ، فذهي الذى أريد إثباته فى هذا الكتاب أن العباد يفعلون بإرادتهم واختيارهم ما يريد الله
أن يفعلوه ولا يجيدون عنه . فبالنظر إلى أنهم يفعلون ما يفعلون ، باختيارهم فهم مختارون ، وبالنظر
إلى أنهم لا يختارون إلا ما أراد الله أن يختاروه فهم مجبورون أو كأنهم مجبورون .

وانى لا أقول كما قال بعض أئمة الدين واختاره المحققون : « لا جبر ولا تفويض ولكن أمر
بين أمرين » بل أقول جبر وتفويض معا ! جبر يفتقر عن الجبر بعدم مصادمته لإرادة المجبور ،
وتفويض يفتقر عن التفويض لعدم اختيار المفوض إليه إلا ما أراد المفوض ! فالإنسان يفعل ما يشاء
ولا يشاء إلا ما أراد الله أن يشاء ، فهو يفعل ما يشاء الله ويشاء هو نفسه معاً ، فهناك تفويض لأنه
يفعل ما يشاء ، وهناك جبر أو ما يشبهه لأنه لا يفعل غير ما شاء الله . وهذا أى جمع الجبر مع التفويض
والتسيير مع التخيير من خواص قدرة الله تعالى لا يقدر عليه جبار غيره تعالى ، فإن عد الإنسان بموقفه
هذا مجبوراً فى أفعاله فهو مجبور لكنه مجبور غير معذور فيما فعله .

« ومذهبي هذا بكلا ركنيه الجامع بين الجبرية وعدم المعنوية للإنسان ، يشتمل عليه قوله
تعالى « ولو شاء الله لجلعكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما
كنتم تعملون » ففيه تبيان للمسألة المعنى بتحقيقها فى هذا الكتاب ، ومن أجل ذلك حليت بها =

لدى فضيلة الشيخ زاهد ، فإذا لم يقدر مثله تلك الأنفاس المطلقة وأرخى سدولا من الإجمال على صفحات ذلك الكتاب الطويلة المريضة فن يقدرها ؟ .

وقد تبين من قوله الذى ذكرته من قبل « لا تتعب نفسك .. » انه لا يصفى إلى قولى بهذا الصدد ضد رأيه ، تعمدا لقتل المسألة صبرا لا بحثا . فوجب على أن أحكم إلى القراء الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه كما احتكمت إليهم عند مناقشة الذين اتفق رأيهم في هذه المسألة مع رأى فضيلته كالشيخ البخيت والشيخ محمد عبده والشيخ المراغى والعالم الكبير التركى مترجم « مطالب ومذاهب » الذى منزلته عالية عندي كنزلة فضيلته والعالمين اليابانيين ابن الوزير وصاحب « العلم الشامخ » والذين فيهم وفى كثرتهم في زماننا أسوة لفضيلته المصر على خطاه .

وبعد أن قلت ماقلت في كتابي « تحت سلطان القدر » وهو كثير جيدا يملأ عين من ألقى السمع وهو شهيد « أقول في هذا الكتاب وأنبه أولا إلى أن رأى مؤلف « اللمعة » وفضيلة المعلق عليها يتفقان على الميل إلى مذهب إمام الحرمين واختياره من بين المذاهب التى أحصاها المؤلف وأبلغها ستة عشر مذهباً ، ذلك المذهب الذى اجتهد المؤلف والمعلق في رد مذهب الأشعرى ، في « الإبانة » إليه وتوجيهه مع مذهب الماتريديين ، والذي عقدت أنا لنقده في « تحت سلطان القدر » فصلا خاصا ومزقه فيه كل ممزق ، كما مزقت تفسير المرحوم الشيخ بخيت لقوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » لأرهاقه على ما اختاره من المذهب الذى اختاره أيضا صاحب اللمعة وفضيلة المعلق عليها ، أى مذهب إمام الحرمين المذكور آنفا اتفاقه أو توفيقه ، مع مذهب الماتريديين ومذهب الأشعرى في الإبانة .

== صدره ، فذلك الآية خلاصة مذهبي الذى أطمئن إليه بين المذاهب ؛ وأى مذهب يفوته الاهتمام بمجموع الركبتين ويقتصر نظره على أحدهما فيضل بالآخر فإن رآه على أصحابه وأنصاره ، ومن الله التوفيق .

ويعتاز فضيلة المعلق من بين أولئك المتفقين ، بقوله عن مسألة أفعال العباد : « إن البشر لا يخلو من سفسطة في أجلى البديهيّات حتى يكسوه كسوة أعوص العويصات » وهو - إن لم يكن تابعا فيه لمؤلف « العلم الشامخ » ذلك العالم اليمنى الذى سبق الكلام منا على مجازاته - متطرف جدا فى ذلك القول المقابل لقولى السابق عن تلك المسألة إنها أعوص العويصات ، على طرفى نقيض ، ذلك القول الذى يجر فضيلته عند تحرير المسألة إلى ما تورط فيه من أخطاء عظيمة جمة سيطلع عليها القارى .

ولم يفكر فضيلته كيف تكون من أجلى البديهيّات مسألة اختلف العلماء فيها على ستة عشر مذهبا فيما يعلمه صاحب « اللمعة » الذى نال كتابه إعجاب فضيلة الصديق وانحاز اختياره إلى اختياره فى ترجيح مذهب إمام الحرمين ؟

وكيف يكون من أجلى البديهيّات مسألة اضطربت فى تحليلها كلمة إمام الحرمين صاحب المذهب المختار عند فضيلته وعند مؤلف « اللمعة » وعند الشيخ محمد عبده . حتى إن شطرها الأول يأول إلى مذهب المعتزلة وشرطه الثانى إلى مذهب الجبر ، فى حين أن صاحب الكلمة متبرى^١ عنهما مما ، وذلك يظهر من مراجعة الفصل الخامس لدرس مذهبه فى « تحت سلطان القدر » .

وكيف تكون من أجلى البديهيّات مسألة أخطأ المرحوم الشيخ بخيت والشيخ محمد عبده فى تعيين موضوعها حتى التمين ، فظن الأول أن مذهب الجبر يؤدى إلى الكسل والتعطل عن العمل ، مع أن النزاع بين المذاهب لم يكن فى أفعال الإنسان التى لم يفعلها تكسلا ، بل فى أفعاله الواقعة فعلا ، هل هى واقعة منه استقلالاً أو بتدخل من الله^(١) وظن الثانى فى « رسالة التوحيد » عند انتقاده لمذهب المعتزلة

[١] ومع أن الفعل وترك الفعل متساويان فى مذهب التدخل ، فكما يكون إقدام العبد على الفعل بتدخل من الله يكون إجماعه عن الفعل أيضاً بتدخله . فلماذا إذن يكون تأثير هذا =

واختياره لمذهب إمام الحرمين - مع أنه لا فرق بين المذهبين في المعنى كما حققناه - أن كون الإنسان قد تحول دون ما يريد أن يقوم به من الأفعال موانع لم يكن يتوقعها ، يناهض مذهب المعتزلة ، مع أن أفعال الإنسان التي حال دون وقوعها مانع ، خارجة عن موضوع المسألة الذي هو أفعاله الواقعة فعلا . والمعتزلة لا يدعون استطاعة الإنسان أن يفعل كل ما يحاول فعله ، وإنما يدعون استقلاله في فعل ما يفعله .

وكيف تكون من أبسط المسائل وأسهلها حلا مسألة اضطرت المرحوم الشيخ بخيت الذي هو شريك فضيلة الصديق في المذهب ، إلى إدهاق قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » على تأويل لا يحتمله فيقلبه إلى عكس معناه ، كما اضطرت الصديق إلى تأويل قول العلماء : إن الإنسان مختار في أفعاله ومضطر في اختياره « إلى تحريف الكلام عن مواضعه ، والقصود من كل ذلك مقاومة الموانع المنصوصة التي تحجب مذهب فضيلتهما في هذه المسألة من كل جانب .

وكيف تكون من أجل البدييات مسألة يتمتع بها الصحابي الجليل عمران بن حصين عقل رجل من دهاة التابعين أعنى به أبا الأسود الدؤلي ، كما في حديث مسلم عنه أنه قال قال لي عمران بن حصين : رأيت ما يعمل الناس ويكدهون فيه شيء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو ما يستعجلون ما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم ، فقلت بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم ، قال فقال أفلا يكون ظلما ، قال ففرغت من ذلك فزعا شديدا فقلت كل شيء خلق الله وملاك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، قال فقال لي رحمك الله لم أرد بما سألتك إلا لأحزر عقلك إلى آخر الحديث الذي نقلناه في « تحت سلطان القدر » وسننقله في هذا الكتاب أيضا .

== المذهب في متذهبيه على صورة الإحجام عن الفعل ولا يكون على صورة الإقدام عليه ؟ وإذا كانت إرادة الفعل منا تابعة لإرادة الله كما هو مذهبنا وكما أداة الله تعلق بوقوع ذلك الفعل حتما قبل يتصور عند ذلك الإحجام عن الفعل بدل الإقدام عليه

ثم إن فضيلة الصديق الذي يعد هذه المسألة من أجلى البديهيات وأسهل المسائل حلا ، يكون مغاليا في تخطئة من خالفه فيها غير مبرر له أى معذرة في الخطاء لكونه مخطئا في أسهل المسائل وأبسطها .. لكنى أنا أعد فضيلته مخطئا في أغمض مسألة لا يُؤمزه المذر في خطأ ولا زملاءه من العلماء المخطئين وهم كثر . ومعنى هذا القول أنى أنصف فضيلته في التخطئة وهو لا ينصفى .

أقول بعد التنبيه إلى هذه النقاط التى قلما نفع تنبيهى فيها من كنت آمل عنده التنبيه لها قبل كل أحد ... أقول إن المسألة غامضة جدا ، والناس يميلون من غموضها إلى مذاهب لا تتفق مع الإيمان بالقدر على وجه الصحة . وليس لى أن أسام الاستمرار في تحقيق الحق وأقتدى بالإمام الغزالي القائل :

غزلت لهم غزلا دقيفا فلم أجِدْ لغزلى نساجا فكسرت مغزلى
والكنى أقتدى بإمام الأئمة صلى الله عليه وسلم القائل : « رب مُبَلِّغ أوعى من سامع » .

أقول قد أحصى صاحب « اللمعة » وغيره المذاهب في مسألة أفعال العباد وإنى لا أرى طائلا تحت هذا الإحصاء وأفضل تلخيص الخلاف وحصره في قولين الجبر أو التفويض ! والباحثون عن أمرين أمرين لابد أنهم واقفون في أحد الطرفين من حيث لا يشعرون ، لأن الإنسان إما أن يكون مستقلا في أفعاله بعد أن خلقه الله صاحب قدرة وإرادة وهو مذهب المعتزلة ومن يأول مذهبه إلى مذهبهم مثل إمام الحرمين والماتريديين بل الإمام أبى الحسن الأشعرى أيضا على تحقيق بعض العلماء النازعين إلى الاعتزال ؛ أو لا يكون مستقلا فيها بأن يكون لله تعالى تدخل في خلق فعله أو توجيه إرادته ، وفي الشق الثانى النافى لاستقلال الإنسان يدخل كل من عدا المعتزلة والملتحقين بهم وينتهى مذاهب جميعهم - وفيهم أنواع الباحثين عن الوسط - إلى الجبر ! وهذا

كلام حامم ألقه في الآذان الواعية ، لأن كل تأثير قليل أو كثير أو تدخّل كذلك من الله في فعل الإنسان أو إرادته أو ميلان قلبه ، لا بد أن يتغلب على ما يملكه الإنسان في مساهمة الفعل ، سواء كان هذا التغلب ظاهرا من الناحية العقلية بالتفكير في مبادئ أفعاله أو من صراحة النص في قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وقوله « والله خلقكم وما تعملون » الذي اضطر غير المتمثلة إلى القول بأن خالق أفعال الإنسان هو الله ، وإن ذهل كثير منهم عن دخول الإرادة أيضا في هذه الأفعال المخلوقة لكونها عبارة عن فعل القلب المفسر بالعزم المصمم ، ولذا قال العلامة البيضاوي في « الطوالع » بعد تفسير الكسب المضاف إلى العبد بهذا العزم : « وهو أيضا مشكل ، ولصعوبة المقام أنكر السلف على المناظرين فيه » ومخالفونا في المذهب الذين يجهلون مشيئة الله في أفعال العباد دائرة مع مشيئتهم وتابعة لاختيارهم يقبلون المعنى في الآية الأولى إلى عكسها ويقولون : « وما يشاء الله إلا أن يشاءوا » ولا عذر لهم في هذا التغير الذي أقاموه مقام التفسير ، بعد أن ناقشت المرحوم الشيخ بحجت بهذا الصدد في « تحت سلطان القدر » ولم أترك مقالا لقائل ص ٨٠ - ١٠٣

وكلام فضيلة الصديق في آية المشيئة يرجع إلى اختصار قول الشيخ بحجت وإفادته في لفظ آخر ، فيكون مناط الحصول عندهم في أفعال العباد مشيئاتهم أنفسهم لا مشيئة الله ثم يتمززون في إعطاء مشيئة الله حقها من الأهمية بكون مشيئتهم مدينة لمشيئة الله في خلقهم ذوى مشيئة . فالآية عندهم أعني قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » المكرر في سورة التكويد بعد سورة الإنسان ، تنبّه بعض الناس وهم المتخذون سبيلا إلى ربهم في سورة الإنسان والمستقيمون في سورة التكويد - بالنظر إلى ما قبل الآية في السورتين - تنبه هاتين الطائفتين من الناس إلى أن مشيئتهم الحسنة هذه لم تكن تتسنى لهم لولا مشيئة الله كونهم في أصل خلقهم ذوى مشيئة واختيار ، فيرون الامتنان المفهوم من الآية مبني على أصل خلقهم التي يشتركون فيها مع أصحاب المشيئة السيئة ،

حيث إنهم خلقوا أيضا ذوى مشيئة واختيار . والامتنان المفهوم عندنا من الآية أكبر وأخص للطائفتين: المتخذين سبيلا إلى ربهم والمستقيمين ، فهم مدينون لفضل الله لاني خلقهم ذوى مشيئة واختيار فحسب بل في توفيقهم أيضا لاستعمال هذه المشيئة والاختيار فيما يؤدي إلى سعادتهم ، ذلك الذي يمتازون به على زملائهم من بنى نوعهم الذين خلقوا مثلهم ذوى مشيئة واختيار ثم لم تفهمهم خلقهم هذه بل ضررهم . وهذا الامتياز هو الذي يصحح ذلك الامتنان المفهوم من الآية ، وإلا كان للطائفتين المذكورتين أن يدعوا لأنفسهم الفضل في الاستقامة واتخاذ السبيل إلى ربهم ، لا المشيئة الله التي جعلتهم في أصل خلقهم ذوى مشيئة ، لكون تلك المشيئة مشتركة بينهم وبين الذين خلقوا مثلهم ذوى مشيئة ولم تُجدهم خلقهم هذه في استقامتهم أو اتخاذهم سبيلا إلى ربهم .

ومن العجب أن الآية التي جاء بها فضيلة الصديق لتكون مثالا على غرار آية الشيعة المنازع في تفسيرها وهي قوله تعالى « قل لا تغنوا على إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين » تنطق بالامتنان على المخاطبين ، يهديهم للإيمان الشروط بكونهم صادقين ، وهي نعمة ممتازة خاصة بالؤمنين الصادقين مثل ما قلنا في تفسير « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » لا عامة لكل من خلقه الله ذا مشيئة واختيار كما قال فضيلة الصديق في تفسيرها الفارغ عن المعنى الهام الجدير بالنظم المعجز . ويظهر الفراغ كل الظهور عند تطبيق ما اختاره فضيلته في تفسير الاستثناء على قوله تعالى « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله » المتفق مع آيتنا في شكل الاستثناء كل الاتفاق ، فيكون المعنى على مذهب فضيلته ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله كوني مخلوقا ذا مشيئة واختيار ، فكأنه يعلق فعله في الغد على خلقه إنسانا المفروغ منه ، وهذا معنى فارغ جدا ، وقد أثمرت إليه في « تحت سلطان القدر » ولكن لم ينفع في تسديد رأى الصديق . وكذا يظهر الفراغ كل

الظهور في قوله تعالى « ولكن الله حبيب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان أولئك هم الراشدون فضلا من الله ونعمة » لو لم يكن لله تعالى مشيئة في أفعال عباده إلا عند خلقهم ذوى مشيئة واختيار من غير تدخل منه بعده في خيرهم وشرهم .

ثم ان في تفسير قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بما فسر به فضيلة الصديق والمرحوم الشيخ بخيت من تمليق مشيئات العباد في أفعالهم بمشيئة الله العامة في خلقهم ذوى قدرة ومشيئة ، لا بمشيئاته الخاصة بخصوص أفعالهم ومشيئاتهم ... في تفسيره هذا الذى يحاولون بها التفادى من دلالة الآية على الجبر في مشيئاتهم لو تركت على ظاهرها ، يلزم ان تكون أفعال العباد ومشيئاتهم المتعلقة بها بخصوصياتها وتفصيلاتها المنقسمة إلى الخير والشر وهى أفعالهم ومشيئاتهم الجزئية . . لا يخرج شئ منها إلى ساحة الوقوع والوجود ، بمقتضى الحديث النبوى المجمع عليه القائل : « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » لأن مشيئة الله في خلق الناس ذوى قدرة ومشيئة ليست مشيئة كونهم فاعلين لهذا الفعل المعين وذاك الفعل المعين . ولهذا كان المعتزلة قائلين بأن الشر الذى يشاؤه الإنسان ويفعله يقع من غير مشيئة من الله ، مع أنهم أى المعتزلة معترفون مع أهل السنة بمشيئة الله في خلق الإنسان ذا قدرة ومشيئة ؛ فلو كانت مشيئة الله في خلق عباده ذوى قدرة ومشيئة ، تضمنت مشيئته لسكل فعل من أفعالهم وكل مشيئة من مشيئاتهم لما أمكن المعتزلة أن يشكروا مشيئة الله في أفعال عباده الشريفة ، ولما احتاج أهل السنة في الرد عليهم إلى الاستدلال بقوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » . قال الإمام الرازى عند تفسير قوله تعالى « إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا وما تشاءون إلا أن يشاء الله » : اعلم أن هذه الآية من جملة الآيات التى تلاطمت فيها أمواج الجبر والقدر ، فاقدرى يتمسك بقوله « فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا » ويقول إنه صريح مذهبي ونظيره « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر »

والجبرى يقول متى ضمت هذه الآية إلى الآية التى بعدها وهى .. «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» خرج منه صريح مذهب الجبر « انتهى قول الرازى باختصار ، ومنه يفهم ما يصلح أن يكون معنى هذه الآية .

ولنا أن نقول فى إحباط مساعى المحاولين تهريب مذهبهم فى استقلال مشيئات المباد عن مصادمة قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بأن يؤولوا مشيئة الله المذكورة فيه مسلطة على مشيئاتهم ، بمشيئته العامة المتعلقة بخلقهم ذوى قدرة واختيار... فلما أن ينكروا وجود مشيئات لله تعالى يجنب مشيئات العباد الخاصة - المبر عنها بإراداتهم الجزئية - متعلقة بأفعالهم المختلفة .. فيكون خلق تلك الأفعال المنسوب إليه تعالى في مذهب أهل السنة الذى هو مذهب خصومنا أيضا المؤولين لآية « وما تشاءون.. » بما يخالف السوق والذوق ، خاليا عن المشيئة لله .. وأما أن لا ينكروا هذه المشيئات لله الخاصة ، يجنب مشيئات العباد ، وإنما ينكرون تبعية مشيئاتهم بمشيئته مدعين العكس كما يرجع إليه مذهب الماتريديين القائلين بأن الله تعالى يخلق أفعال عباده الاختيارية على وفق مشيئاتهم سنة مطردة منه - وقد انتقدنا هذا المذهب فى « تحت سلطان القدر » ووجدناه أشد من مذهب المعتزلة فى تفويض أفعال المباد إليهم - فتكون النتيجة على التقدير الأخير فى توجيه أقوال من يخالفوننا فى تفسير الآية أكثر بعدا عن السوق والذوق ، لأنها تقول « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » لا « وما يشاء الله إلا أن تشاءوا » ولنا لم يختره فضيلة الصديق ولا الشيخ بخيت .

فله فى أفعال عباده مشيئتان ، مشيئته العامة المتعلقة بخلقهم ذوى مشيئة أى ذوى استمداد لأن يشاءوا ويعملوا أفعالهم المختلفة الصادرة عنهم مبنية على مشيئاتهم . وهذه المشيئة لله تعالى غير مشيئته المذكورة فى قوله « يضل من يشاء ويهتدى من يشاء » لأن المشيئة الأولى مشيئة التفويض والثانية مشيئة التخصيص ، ولا يكون الله بمشيئته الأولى العامة شائيا لهداية المهتدين ولا شائيا لضلالة الضالين ، ومشيئة الله أيضا فى

قوله « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » من قبيل المشيئة الثانية .

وحاصل معنى المشيئين لله تعالى أنه شاء أن يكون أفعال عباده مبنية على مشيئاتهم . فيكونون مختارين في أفعالهم لكونهم يفعلونها بمشيئاتهم ، ومع هذا فقد شاء الله أن تكون مشيئاتهم هي الأخرى مبنية على مشيئته ، فيكون الله مؤثرا في أفعالهم بواسطة التأثير في مشيئاتهم ويكونون بهذه الصورة مختارين في أفعالهم ومضطرين في مشيئاتهم . وهذا هو معنى الجبر المتوسط الذي ينتهي إليه مذهب الأشاعرة في أفعال العباد أى الجبر في أفعالهم بواسطة الجبر في مشيئاتهم .

وليس العباد مجبورين في أفعالهم مباشرة لكونها مبنية على اختيارهم ، ولهذا افرق مذهب الأشاعرة عن مذهب الجبرية الضالين النافين الاختيار بالمرّة عن الإنسان ، كما أنهم أى الأشاعرة متفقون مع سائر أهل السنة الماتريديين وغيرهم في كون الأفعال يخلقها الله الذى هو خالق كل شيء بنص القرآن ، والمخالف في هذا هو المعتزلة القدرية القائلون بأن أفعال الإنسان الاختيارية مفوضة من الله إليه .

أما اختيار الإنسان لتلك الأفعال فالأشاعرة قائلون بأنه مخلوق الله كأفعاله . لكن الماتريديين يدعون استقلال الإنسان في اختياره ، والله الذى هو خالق أفعاله وخالق كل شيء ، ليس خالقا لاختياره ، لأن الخلق يتعلق بالموجودات والاختيار لا وجود له عندهم . وسائقهم إلى هذا القول إنقاذ الإنسان من الجبر في أفعاله إذا كان غير مستقل في اختياره .

والحق أن اختيار الإنسان الذى لا يختلف عن إرادته . لا يمكن إخراجهم عن الموجودات . وطريقهم في الإخراج يدعوى أنها إرادة جزئية لا يستقيم لهم ، بل الموجود في الخارج من الإرادات المنسوبة إلى الانسان ينحصر في إراداته الجزئية الصادرة عنه متعلقة بأمور معينة .. فيمكننا أن نعد هذه الإرادات المتحققة في الخارج بفضل جزئيتها أى تعيينها وتشخصها - كما يكون الموجود في الخارج جزئيات الكلى ، لا الكلى نفسه -

يمكننا أن نعدّها من أفعال القلب فتكون مخلوقة لله كسائر أفعال الإنسان .. ولا يمكن إنقاذ الإنسان من الجبر في أفعاله بواسطة الجبر في اختياره ، حتى ولو لم يكن اختياره من الموجودات والمخلوقات ، إذ يكفي كونه هذا الاختيار متأثراً من الداعية التي يخلقها الله في قلب الإنسان . لكن الأشاعرة يمتزجون في هذا الجبر الآتي من تأثير الداعية في الاختيار ، بعدم وجود الجبر في الأفعال المنسوبة إلى الاختيار وبعدم تسليم كونه الاختيار متأثراً من الداعية لجواز الترجيح بلا مرجح عندهم ، وإنما الجبر المتوسط أي الجبر بالواسطة يأتي إلى مذهبهم من كونه الاختيار مخلوق لله كالأفعال . أما الماتريدون وأشباههم ممن لا يرضون الجبر بالمرّة فكما ينكرون تأثير الداعية في الاختيار إلى حد الوجوب لجواز الترجيح بلا مرجح عندهم أيضاً ، ينكرون كونه الاختيار مخلوق لله تعالى كما ذكرناه آنفاً مع الرد على متمسّكهم فيه .

وإني أخالف من هذا المذهب عدم كونه اختيار الإنسان من الموجودات التي يتعلّق بها خلق الله كأفعاله ، ومن المذهبين جواز الترجيح بلا مرجح في أفعال الإنسان - وقد حققناه في « تحت سلطان القدر » ص ١٢٦ - ١٣٧ - فيأتيها الجبر بالواسطة قطعا من كونه الاختيار مخلوق لله أو من تأثير الداعية إلى حد الوجوب ، كما حققناه أيضاً في غير موضع من « تحت سلطان القدر » ويقتصر التمرّز المعقول على كونه هذا الجبر غير مفسد لاختيار الفاعل ، لعدم تعارضه مع إرادته كما يتعارض الإكراه مع إرادة المكروه فيفسدها إن لم يسلبها ، ويكون الجبر فيما نحن فيه جبّراً محبوباً عند المجبور لا مثيل له في غير ما يكون بين الله وعباده ، فهم يفعلون ما يشاءون ولا يشاءون إلا ما يشاء الله أن يفعله . وهو منطوق قوله تعالى : « إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً وما تشاءون إلا أن يشاء الله » والذين يريدون رفع الجبر بالمرّة عن موقف الإنسان في أفعاله ولو بواسطة الجبر في مشيئته التابعة لمشيئة الله بمقتضى الآية - ومنهم فضيلة الصديق - ذهبوا في تفسير الآية إلى حد تقييدها .

وزاد الصديق عليهم فحاول أن يتمسف في تفسير الكلمة المشهورة المنقولة عن العلماء في إيضاح موقف الإنسان من الجبر المتوسط : « مختار في أفعاله ومضطر في اختياره » بأبعد من تعسفاتهم في تفسير الآية فقال : « نعم ، المبد مختار في فعله مجبور في اختياره وهو بمعنى أنه مجبور على الاختيار فليس في استطاعته أن لا يكون مختارا كالجدار » .

وهذا مع كونه من أغرب المسكارة المكشوفة ففيه أروع مثال لتوجيه الكلام بما لا يرضى صاحبه لأن أصحاب تلك الكلمة من العلماء ليسوا من خصوم مذهب الجبر المتوسط أى الجبر في أفعال الإنسان بواسطة الجبر في اختياره ، كفضيلة الصديق بل من أنصاره المعترفين به . وهم لم يقولوا ذاك القول بصدد إنكار مذهب الجبر ورده إلى مذهب المعتزلة القدرية ولا إلى أكثر منه منوّهين بأنه من غير تفسيره بما فسر به الصديق يحمل المبد كالجدار ، لكن أصحاب مذهب هذا الجبر المتوسط أنفسهم وهم الأشاعرة يلزم أن يكونوا كالجدار قبل أن يكون الإنسان في مذهبهم كذلك ، ويكون مثاهم مرتين العلماء المتكلمون عن خلاصة هذا المذهب الذى هو مذهبهم أيضا ، إذ ليس فى شئ من المعقول والمعروف أن يتكلم الرجل فى شرح أو تأويل مذهبه بما يقلبه إلى مذهب خصومه وإلى أبعد من ذلك ، كأنه يلتجئ إلى جانبهم منكرا لمذهبه ونائبا عنه ! فهذا ما فعله فضيلة الصديق بقول العلماء فى خلاصة مذهب الجبر المتوسط ، جاءلا من نفسه نائبا فضوليا عنهم يقيم شر مذهبهم الذى يجعل الإنسان كالجدار .

والواقع أن العلماء أرادوا بقولهم عن الإنسان إنه مختار فى فعله مضطر أو مجبور فى اختياره ، المتوسط بين أمرين من الجبر أو التفويض ، وتفسير الصديق لقولهم ذاك يجعل الأمرين أمرا واحدا فقط وهو التفويض المثل لمذهب المعتزلة القدرية ، وردّ الأمر الآخر الذى هو الجبر إلى التفويض أيضا فيجمله تفويضا مؤكدا ، وليس هذا

طبعاً في شيء من مذهب الأشاعرة ، بل نقيضه وأكثر من نقيضه .

وهناك وجيزة أخرى في تلخيص مذهب الجبر المتوسط أى الجبر في الفعل بواسطة الجبر في الاختيار ، تُمرى إلى المحققين وتماثل الوجيزة التى عبث فضيلته في تفسيرها ، وهى « أن الإنسان مضطر في صورة مختار » قال العلامة التفتازانى في شرح المقاصد : « لاخفاء في أن حصول المشيئة والداعية التى يجب معها الفعل أو الترك ليس بعشيقنا واختيارنا ، وإليه الإشارة بقوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وقوله : « قل كل من عند الله » ولذا ذهب المحققون إلى أن المآل هو الجبر وإن كان في الحال الاختيار وإن الإنسان مضطر في صورة مختار » فهل يمكن فضيلة الصديق أن يفسر قول المحققين هذا أيضاً - وهو أبلغ في الاعتراف بالجبر من القول الأول - بما يقبله إلى مذهب المعتزلة كما فسر القول الأول ، لاسيما بعد تصريح العلامة التفتازانى بأن المآل هو الجبر وتأيدده بقوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » الذى تمسك فيه الصديق وغيره من علماء الزمان ليفهموا منه ما لم يفهمه العلامة التفتازانى .

وقال العلامة في محل آخر من شرح المقاصد : « ونحن نقول الحق ما قاله بعض أئمة الدين أن لا جبر ولا تفويض ولكن أمرين أمرين وذلك لأن المبادئ القوية على قدرته واختياره والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره فإن الإنسان مضطر في صورة مختار كما قلنا في يد الكاتب والوند في شق الحائط ، وفي كلام المقلد » قال الحائظ للوند لم تشقنى قال : سل من يدقنى .

وإني أرى الحق فيما رآه العلامة حقاً ونقله عن بعض أئمة الدين أو بعبارة أخرى من المحققين ، لكن في مثال القلم والوند نظراً عندى لأن الجبر الواقع في المثالين جبر محض وليس للقلم والوند حتى صورة مختار ، مع أن المحققين القائلين بكون الإنسان مضطراً في صورة مختار أرادوا بقولهم هذا ما أراده أصحاب الكلمة الأولى من نشدان

الوسط بين أمرين وإن كان جانب الجبر والاضطرار راجحا على جانب الاقتدار وفي غاية القوة المتساوية مع مافي الجبر المحض ، ومع هذا فالاختيار موجود في قول المحققين ولو سوريا ، فلو كان للقلم في يد الكاتب والوتد في يد الداق شعور واختيار متفقان مع شعور الكاتب والدق اختيارهما كان التمثيل بهما تام الانطباق على موقف الإنسان بيد الله ، وقد قلنا في «تحت سلطان القدر» بدم وجود مثال تام الانطباق على موقف البشر تحت سلطان القدر ، وانتقدنا كل مثال ذكره المؤلفون في الشرق والغرب ، ولذا كانت هذه المسألة أعوض مسائل الدنيا رغم ما يراه فضيلة الصديق من أنها بديهية من أجلى البديهيات .

حتى انى لا أكتفى بالاختيار الصورى فى الإنسان المضطر وأقول انه يفعل ما يفعله ويترك ما يترك باختيار تام تحقيق لسنه ضرورى الاتفاق مع اختيار الله ، فكان الاضطرار فى اختيار الإنسان لا فى الإنسان نفسه الذى فى وسعه ان يعدل عن كل اختيار له نقول عنه انه يتفق مع اختيار الله ، إلى غيره . فإذا بالاختيار المدول إليه هو المتفق مع اختيار الله التابع له والمدول عنه غير متفق .

ولنا مزيد بيان عن هذا الموقف الدقيق للإنسان فى «تحت سلطان القدر» ص ١٤٨ - ١٥٧ يصدّقك إذا قلت عن الإنسان المنتهى أمره إلى الجبر متى فر منه ، من ناحية كون مشيئته تحت تأثير مشيئة الله : إنه غير مجبور ولا مكروه لعدم تعارض مشيئته فى تقلباتها مع مشيئة الله التى تتبعها فى رغبة صادقة منه وطيب نفس ، وتأثير مشيئة الله فى مشيئته من نوع الترغيب والاقناع بخلق داعية فى قلبه تجذب مشيئته إلى جانب مشيئته جذبا ، لا من نوع القسر والإكراه ، وإن هذا الترغيب لسنه ترغيب عزيز مقتدر لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء ، أقوى فى التأثير من الجبر والإكراه ، فكل ما يشاء العبد وبكون ، لا يكون إلا عين ما شاء الله الذى يكون هو ولا يكون غيره .

ولهذا لا يمس كل ما ذكره الصديق في الطعن على مذهب الجبر ولا تمثيله الإنسان في هذا المذهب بالجدار ، لا يمس شيء من ذلك ، الجبر الذي نقول به وهو لا يمارض إرادة المجبور ولا اختياره ولا يسلب أيًا منهما ولا يفسده كما يفسده الجبر المرادف للأكراه . وليست إرادة العبد واختياره أداة بيد الله كالقلم في يد الكاتب فإن كانا أداة لم يكونا كالقلم ، فهل رأيتم أو سمعتم أداة من نوع الاختيار والإرادة لا بيد المختار والمريد ؟ وكل هذا موجب لنموض المسألة ، فلو قلنا لا إرادة ولا اختيار للإنسان كانت المسألة سهلة وكان الإنسان كالجدار ، ومع هذا كان قولنا باطلا ومصادما للبداهة كما ذكره فضيلة الصديق . ولو قلنا كما قال المعتزلة أو إمام الحرمين أو الماتريدية أو الصديق إن العبد حر في اختيار الفعل والترك وليس هو ولا اختياره تحت تأثير إرادة الله إلا من حيث إن قدرته على الإرادة والاختيار عطية من الله له في ابتداء خلقته ، حيث خلقه إنسانا ولم يخلقه جمادا ، كانت المسألة سهلة أيضاً ولكن كان قولنا غير مطابق أيضا للحق المطابق لموقف الإنسان الحقيقي ، وكان إيمان المرء بالقدر على هذا المذهب لا أهمية له بل ولا معنى ، لكونه إيمانا بقدرة وإرادة نفسه اللتين يترتب عليهما حصول الفعل ترتيبا مطردا ، سواء كان حصوله بخلق الله أو بخلقه نفسه ، لا إيمانا بالقدر ، ولا يكون المناسب على هذا أن يقال بعد الإيمان بالقدر : خيره وشره من الله تعالى بل من الإنسان نفسه .

أما الإيمان بالقدر على الوجه الصحيح وربط الخير والشر إلى إرادة الله فإنما يُعقل من طريق الاعتراف بوجود مشيئتين لله تعالى أولاهما مشيئته المتعلقة بخلق الإنسان ذا قدرة وإرادة والثانية مشيئته عند كل ما يفعله الإنسان من خير أو شر ، لخلق ذلك الفعل متفقة مع مشيئة الفاعل^(١) وقد أجمع أصحاب المذاهب الحق على أن الله خالق أفعال

[١] ومشية الله هذه التي هي غير مشيئة خلق الإنسان ذا قدرة وإرادة، تسمى توقيفه تعالى إذا كان الفعل خيراً وخذلانه إذا كان شراً .

العباد ويلزم أن يكون فضيلة الصديق معهم رغم عدم اعترافه بمشيئة الله بحجب مشيئة الإنسان المتعلقة بأفعاله غير مشيئته عند خلقه ذا قدرة وإرادة ، فهل يكون إذن خلق الله لأفعال العباد في أوقاتها بدون مشيئة منه ؟

فأصدق القول الذى لا شبهة فيه للعقل والمنطق أن جميع العلماء الجدد المرتكبين كل تكلف لإبعاد قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » عن الجبر والفكرين بهذا الغرض مشيئة الله المتعلقة بخصوصية أفعال الإنسان ، تقبلوا من حيث لا يشعرون مذهب المعتزلة في إسناد خلق أفعال العباد إليهم أنفسهم لا إلى الله إذ لا خلق بدون مشيئة وإذا لم يكن الله خالق تلك الأفعال فلا توجد مشيئة له يمكن تعليق مشيئات العباد عليها في الآية ، غير مشيئته في خلقهم ذوى قدرة وإرادة. إذ لو وجدت هذه المشيئة المتصلة بمشيئاتهم اتصالتها بها في الآية لكانت أحق من كل الوجوه بأن يكون التعليق عليها في الآية ، أحق من مشيئة لله بعيدة عن مشيئاتهم في الزمان والمعنى والسياق والسباق. وقد لفتنا من قبل إلى بعض نواحي هذا البعد كما أن الخصوم كانوا معترفين بهذا البعد - من حيث لا يشعرون - لما أنكروا وجود تلك المشيئة لله القريبة وخرجوا في سبيل هذا الإنكار عن مذهبهم في خالق أفعال العباد .. وهكذا ينبغى أن يفهم هذا المقام .

ومن عجائب الأخطاء التى جر إليها علماء الزمان إنكارهم الجبر المتوسط ثم إنكارهم - لتبرير ذلك الإنكار - مشيئات الله تعالى الخصوصية المتعلقة بخلق أفعال العباد في أوقاتها .. من عجائب الأخطاء قول المرحوم الشيخ بخيت في تفسير قوله تعالى « ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون » : « لو شاء عدم فعلهم لخلقهم مقهورين مسلوبى القدرة والإرادة كالجادات » وهذا يشبه تفسير المعتزلة في هذه الآية بحمل مشيئته تعالى على مشيئة القهر والإجاء وإن لم يكن عين تفسيرهم بتمامه ، أو بالأولى وإن كان تفسيرهم

أقل بُمدأ عن الآية من تفسير الشيخ .. وعلى كل حال فهما متقاربان لا متحدان ، لأن هؤلاء العلماء اعتنقوا عند فرارهم من الجبر مذهب المعتزلة غير معترفين به .

وقد قلت إن تفسير المعتزلة أقل بمدأ عن الآية من تفسير الشيخ ، لأن تفسيره القائل بأن ربك لو شاء عدم فعلهم خلقتهم مقهورين ، ولكنه لم يشأ فلم يكونوا مقهورين كالجنادات ، يناقى قوله تعالى « وهو القاهر فوق عباده » ، والشيخ ذكر قوله تعالى هذا عند تفسير آية الشيئة غير منتهية إلى المناقاة ولا إلى أن الجنادات لا يقال عنها « ما فعلوه » كما لا يقال « فعلوه » ، لأن النفي إنما يتصور فيما يتصور فيه الإثبات .

والشيخ الأكبر المراغى نسج على منوال فضيلة الشيخ بخيت ولكنه بعد أن قرأ نقدي عليه في « تحت سلطان القدر » ، فقال في تفسير الآية « ولو شاء ربك ما فعلوه بأن خلقتهم ملائكة » .

وكلمهم بميدون عن المعنى اللائق بالنظم المعجز ، كأن الله غير قادر على أن يجعلهم - وهم أناس كانوا - ذوي قدرة وإرادة - لا يفعلون ما فعلوه ، بأن يتركوا فعله بإراداتهم واختيارهم توفيقا لهما من الله مع إرادته .

أما فضيلة الصديق فلكونه ساعيا جهد طاقته للتناضى والتجاهل عما كتبت في « تحت سلطان القدر » وأطلت في نقد ما قاله الشيخ بخيت مبتعدا كل الابتعاد عن الحق والدوق في تفسير آيات الشيئة - فهو وإن لم يفسر تلك الآيات كما فسرهما فضيلة الشيخ المرحوم ولكنه تمدى حدود الاعتدال عند تفسير كلمة العلماء في موقف الإنسان على مذهب الأشاعرة : « مختار في فعله مضطر في اختياره » تفسيرا محرفا للكلام عن مواضعه فشبهه المجبور في ذلك المذهب بالجدار . وهذا على الرغم من أن بين الجدار وبين المجبور في مذهبهم جبرا محبوبا ، بمد ما بين المشرقين لأن له شعورا وإرادة يبنى أفعاله عليهما ، حتى أن المجبور جبرا مكروها يفعل ما يفعله أيضا

بشعور وإرادة وإن كانت إرادته فسدت بما يصادمها من إرادة المكروه ، فلا يصح تشبيهه أيضا بالجدار ، فما ظنك بالمجبور الذى يفعل ما يشاء عن رضى وطيب نفس متفق الإرادة مع إرادة الجبر ، حتى لو قلنا لاجبر هناك ولكن دوام الاتفاق وعدم الانفكاك بين الإرادتين لصح ذلك . نعم دوام الاتفاق بين الإرادتين ، على أن تكون إرادة الإنسان تابعة وإرادة الله متبوعة ، لاعلى أن تكون إرادة الله تابعة لإرادة الإنسان كما فى مذهب الماتريدية القائل بجرىان عادة الله على خلق أفعال الإنسان على حسب إرادته التى هو مستقل فيها عندهم .

ولا يمد تعيب مذهب الماتريديين المتفق مع المذهب المختار عند الصديق ، بتضمنه لاتباع إرادة الله لإرادة الإنسان ، ثقيلًا عليهم مع كون هذا الاتباع واقعا فى مذهبهم إن لم يكن بالحرف والإسم فمن طريق المعنى المؤدى باسم آخر . كالتنفيذ والتأييد ... ومع كون التسمية خلاف الواقع وعكسه بموجب قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » .. وإنما الحقيق بالاستقلال والاستنكار تعيب مذهب الأشاعرة القائلين بالجبر المتوسط بأنه يجعل الإنسان كالجدار ، وعدم الاعتراف بوجود الجبر فى الواقع محبوبا أو غير محبوب ..

والحق الذى لا مرية فيه عندنا انه لا قبل لإنكار تدخل من الله فى فعل عبده بمد إسناد خلق الفعل إلى الله المتعرف به عند الصديق ، مادام غير مصارع بانتحال مذهب المعتزلة فى قطع إسناد خلقه عن الله . - وحينئذ تكون لله مشيئات خاصة متعلقة بخلق كل فعل من أفعال العباد زيادة على مشيئته المتعلقة بخلقهم ذوى قدرة وإرادة ، ويكون للعبد أيضا مشيئة متعلقة بفعله ، فتجتمع المشيئتان وتتفقان على ذلك الفعل . أماتعيين التابع والتبوع من هاتين المشيئتين المتفقتين فأمره إلى الداعية التى يخلقها الله فى قلب العبد تحته إلى تلك المشيئة المتفقة مع مشيئة الله ، ومن هذا يحصل الجبر المحبوب للعبد المجبور .

وهذا ما نطق به قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وما قاله العلامة التفنازاني وتقلناه سابقا من « أن المبادئ البعيدة لفعل العبد - بمعنى الداعية - تدل على عجزه واضطراره وإن كانت المبادئ القريبة دالة على اختياره فإن الإنسان مضطر في صورة مختار كالمعلم في يد الكاتب الخ . . » والسبب في كون الاختيار صورياً والاضطرار حقيقياً أن العبرة بالمبادئ البعيدة، لتكون المبادئ القريبة مبنية عليها دون العكس .

وهذا أيضاً اتفاق العقل مع النقل في هذا الجبر : ومن أجل ذلك قلت في « تحت سلطان القدر » معترضاً على العلامة التفنازاني في قوله « بأن العمدة في هذه المسألة على العقل دون النقل بناء على أن الأدلة النقلية متعارضة فيها » قلت لا يمكن أن يكون هناك تناقض في الأدلة النقلية من دون وجود مثله في الأدلة العقلية .

فليس موقف الإنسان المختار المقيد اختياره بالتبعية لاختيار الله ، لا كتبعية اختيار المكره لاختيار المكره المتعارضين بل تبعية أشد من ذلك ، ومع هذا تبعية مرغوب فيها من التابع ، ومن أجله كان هو المسئول عن أفعاله المبنية على هذا الاختيار . . فاعل مختار مقيد اختياره بقيد لا يخرج عنه لزوماً ولا يريد أن يخرج ، وهو لهذا ومع ذلك مسئول عن أفعاله . . . موقف الإنسان هذا ليس كما يستسهل حلّ مشكلاته المستسهلون الذين منهم بل من متطرفيهم فضيلة الصديق القائل في تعليقاته على اللمعة ص ٦٨ « بيد أن شدة الظهور كثيراً ما تتخذ وسيلة التنازع المؤدى إلى عد أجلى المسائل من أعوصها » . وعندى أن منبع الغلط في ظن مستسهل الأمر نفاة الجبر أن الإنسان يفعل ما فعله مستقلاً في إرادته الجزئية لعدم كونها مخلوقة لله وعدم كونها مخلوقة لعدم كونها موجودة .

فانظر كيف تستصغر إرادة العبد المتوجه نحو أفعاله لئلا يستكثر استقلاله فيها . .

تستصغر باسم الجزئية التي لا يصح استصغارها^(١)، ثم يرمى إليها أعظم تأثير هو استجلاب خلق الله لسكل فعل من أفعال العبد استجلابا مطردا كأنما هذه الإرادة الجزئية هي خالقة تلك الأفعال.. نعم استجلابا مطردا لخلق الله، لا يتخلف بناء على سنة من الله جارية على خلق تلك الأفعال وفق هذه الإرادة الجزئية.. فهي تؤدي بالاطراد إلى وقوع تلك الأفعال وإن كان وقوعها بخلق الله... في حين أنه قد يحتل استقلال العبد عند المعتزلة في إيجاد أفعاله، بسبب الداعية إلى الفعل التي يخلقها الله باتفاق المذاهب في قلوب العباد مؤثرة في إراداتهم ويكون تأثيرها في مذهبهم أقوى مما لها في مذهب الماتريدية، لعدم جواز الترجيح بلا مرجح عند أي المعتزلة. ولهذا قلت في تحت سلطان القدر ولا أزال قائلا إن العبد في مذهب الماتريديين أكثر استقلالاً منه في مذهب المعتزلة.

نعود إلى ما كفا فيه : وظنهم الثاني الذي غلطوا فيه أن الداعية التي يخلقها الله في قلب الإنسان موجهة له إلى الفعل أو ترك الفعل، مرجحة يمكن إيهالها لاموجبة. وقد قضينا في « تحت سلطان القدر » على كلا الظنين ونبينا إلى أن إرادة الإنسان إن كانت من الموجودات فهي إرادته الجزئية أي التعمينة بتعين متملقها فعلا أو ترك فعل، وهي بهذا التعين يكون لها تحقق في الخارج عند حالات العزم على فعل شيء معين أو ترك فعله، لا إرادته المطلقة الموصوف بها الإنسان دائما حتى في حال عدم إرادة شيء أيضا صالحة للتعليق بالفعل والترك. وليست هذه إرادة موجودة فعلا، بل عبارة عن الاستعداد للإرادة.. كما حققنا كون الداعية موجهة.

[١] تستصغر هذه الإرادة بوصف الجزئية مع أن هذا الوصف هو الذي يجعل الإرادة معينة ومتحققة في الخارج وكل إرادة صدرت من الإنسان وقعت متجهة إلى جهة معينة فهي إرادة جزئية تتحقق في الخارج بفضل جزئيتها، كما يتحقق الإنسان الكلي في الخارج، بجزئياته المتشخصة في زيد وعمر وبكر. ولا وجود للإنسان الكلي ولا لإرادته الكلية. فهي التي تستحق أن لاتعد مخلوقة لعدم كونها موجودة، لا الإرادة الجزئية. لكنهم يستصغرونها ثم يرمون إليها أعظم تأثير

لكن فضيلة الصديق أهل ما كتبناه في الكتاب المذكور بشأن الداعية وظن أن إهماله ينفعه في القول بإمكان إهمال الداعية . ومرادنا من الداعية الداعية المؤدية إلى الفعل أو الترك لا الداعية التي تسمح بالبال ولا تؤدي إلى فعل أو ترك فعل ، لأن كلامنا في مسألة أفعال العباد الواقعة فعلا لا المتصورة فقط ، فداعية الواقعة موجبة قطعا ، ونعام التحقيق في « تحت سلطان القدر » ص ١٥٣ - ١٥٤ وإنكار حاجة الأفعال الاختيارية إلى الداعية أو إنكار وجود الفعل أو الترك مع وجود الداعية بعيد عن التحقيق .

ولنا أن نقول هنا اما أن لا يكون لله تعالى مشيئة خاصة في فعل الإنسان غم خلقه ذا قدرة وإرادة واختيار كما قال المعتزلة ومن نحأهموم مثل إمام الحرمين والماتريدي وصاحب « اللمعة » وفضيلة الصديق ، بل الأشعري أيضا في مذهبه الحقيقي على ما دامه الدعون والوؤلون لقوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » بما أول به فضيلته بعد المرحوم الشيخ بحيث ... أو يكون لله تلك المشيئة الخاصة المتعلقة بطرف معين من الفعل أو الترك لكل فعل معين كما هو مذهبنا ، وهي مشيئة الله المتفقة مع مشيئة الإنسان المبنية على الداعية التي يخلقها الله في قلبه ، فلو لم تكن لله هذه المشيئة لما خلق الداعية في قلب الإنسان ، بل لو لم يكن لله هذه المشيئة لما كان وجه لإسناد الخلق في أفعال الإنسان إلى الله في غير مذهب المعتزلة القائلين بأن الإنسان هو خالق أفعاله ، لاستلزامه إن كان الله خالقها أن يكون خالقها من غير مشيئة منه . فإذا كان لله مشيئة متعلقة بفعل الإنسان وتركه الفعل وللعبد مشيئة ، وكان تقرر الطرف المعين من فعل العبد وتركه الفعل باتفاق هاتين المشيئتين ، اعتبرنا مشيئة العبد في هذا الاتفاق تابعة لمشيئة الله وجعلناه منطوق قوله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » لتكون مشيئة العبد تابعة للداعية التابعة لمشيئة الله خالق الداعية ، ولم نعتبر مشيئة العبد متبوعة لمشيئة الله الذي هو خالق الفعل على وفق إرادة العبد واختياره كما هو مذهب الماتريدي ،

واعتبره إمام الحرمين الذي اعتبرناه نحن في المعنى مع المعتزلة ، لفظاً من غير معنى .

فقد انجلى أن لله مشيئة خاصة في شأن كل فعل من أفعال عباده أو تركهم لذلك الفعل ، تستميل مشيئتهم إليه وتكون لا محالة نافذة في استمالها على مقتضى قانون « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » ومشيئة الله هذه التي هي غير مشيئته الأولى المتعلقة بخلق الإنسان ذا إرادة واختيار ، تسمى توفيقه تعالى بالنسبة إلى عبده السعيد وخذلانه بالنسبة إلى عبده الشقي المذكورين في قوله « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » والدليل على وجود هذه المشيئة لله المستميلة خلقه الداعية كما قلنا^(١) ، وعلى نفوذها القطعي استحالة تخلف ما شاء الله عن مشيئته ، فمن هذا يحصل الجبر عندنا ؛ والذين يعتبرون الداعية مرجحة فقط لا موجهة يكونون بمنزلة المجيزين لهذا التخلف المذكور ولا تنس أن مرادنا من الداعية هي التي بنى عليها الفعل أو ترك الفعل ، وما عداها ليست بداعية . فالداعية موجهة وغير الموجهة ليست بداعية .. ولا تنس أيضاً أن الإنسان الذي يقوم قدرته على إهمال الداعية يقع تحت داعية أخرى تقابلها .

فشيئة الله الخالقة للداعية لا تخلق الجو لمشيئة الإنسان وهو صريح معنى قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » لاسيما إذا قرأناه كما قرأ ابن مسعود : « وما تشاءون إلا ما شاء الله » والمعارضون في تفسير الآية يعمدون بها عن معناها الطبيعي فهي كما نرى تجمع مشيئة الإنسان مع مشيئة الله وتقارن بينهما في التابعية والتبوعية بأن تنص على أن مشيئة الإنسان لا تختلف عن مشيئة الله . ولا محل لأن يكون المراد من مشيئة الله المذكورة فيها مشيئته التي خلق بها الإنسان ذا مشيئة واختيار ، لأن معنى ذلك خلقه قادراً على المشيئة ومهيأ لها ، لخلقها شائياً بالفعل فلا تجتمع المشيئتان عند خلق الإنسان

[١] لأن الله تعالى لا يكون هادياً لمن شاء من عباده ، ومضللاً لمن شاء منهم المذكورين في قوله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ، بمجرد خلقهم ذوى إرادة واختيار .

لتجربى المقارنة بينهما . وفضلا عن هذا وجه للمقارنة بين مشيئة الإنسان ومشيئة من أعطاه المشيئة ولا لتمييز أى منهما ثابتة والأخرى متبوعة بالضبط والتصريح ، لكونه تصرّحاً بما هو معلوم ومستغن عن البيان^(١) ولا يجوز حمل كلام الله على معنى معلوم للمخاطبين قبل القائه عليهم ، مع عدم انطباق لفظ الكلام الوارد بصيغة الفعل المضارع فى مشيئة الله ، على مشيئته العامة المتعلقة بتكوين الإنسان فى أول خلقه مستمداً للمشيئة . والآية إنما تكون مفيدة لمعنى جديد جدير بأن ينبّه المخاطبون إليه ، إذا حملت مشيئة الله المذكورة فيها على مشيئة جديدة لله خاصة ربما يفهل المخاطبون عنها وعن كونها مقيّدة لمشيئته العامة السابقة المتعلقة بخلق الإنسان مزوداً بالقدرة على المشيئة ربما يفعلون عنها خلفاتها وخفاء تأثيرها فى مشيئة الإنسان كما غفل العلماء المعاصرون المتناضون عن موقف الإنسان الغامض المجبور فى صورة المختار .

وأما اقتناع فضيلة الصديق بما نقله عن « جول سيمون » الفيلسوف الفرنسى من قوله « وما الدواعى إلا فرص لظهور الإرادة وأنى تكون الداعية علة للإرادة وأنى تشهد وسائل لتحصيل شئ تميل إليه النفس وتختار إحداها » ص ٧٠ « اللمعة » فما يتمعّب منه فلو قرأ فضيلته ما كتبته توضيحاً لكون المرجّح موجبا ص ١٥٧ - ١٥٩ وص ١٢٧-١٤٢ من « تحت سلطان القدر » ولا سيما لو قرأ منه ما كتبته فى القسم الثانى من الفصل المعنون « آراء فلاسفة الغرب » ص ٢٥٥-٢٦٧ لاطلع على حقائق لا يكون أمامها أدنى مقاومة لقول « جون سيمون » المنقول ، وكفت نقلت تلك الصفحات هنا على طولها لو كانت صفحات كتاب لغبرى ، وإنى أوصى القراء أن يقارنوا بين القولين فيتبعوا أحسنهما ، لكن ما يظفر من حال فضيلته أنه اعترّف على

[١] على أن المرحوم الشيخ نجيب زاد فى الابتعاد وفهم من الآية تبعية مشيئة الله لمشيئة الإنسان .

راجع « تحت سلطان القدر » .

أن لا يقرأ كتابي « تحت سلطان القدر » لئلا يزعمه عن رأيه الذي يصر عليه ،
وانقل عنه إنه لم يلتفت إلى كتابي في إيجاب الداعية إزاء كلمة « جون سيمون » عن
عدم إفادتها الوجوب ، فهل كان ينبغي لفضيلته أن يتمسك بقول هذا الفيلسوف الغربي
متغاضيا عن قول العلامة التفتازاني في شرح المقاصد المار ذكره : « لا خفاء في أن
حصول المشيئة والداعية التي يجب معها الفعل أو الترك ليس بمشيتنا واختيارنا الخ » ؟
فقد ظهر من كل ما سبق حصر المذاهب حول مسألة أفعال العباد في مذهبين
الجبر أو التفويض ، حتى إن مذهب التفويض الذي اشتهر به المعتزلة يرجع إلى الجبر
بتأثير الدواعي التي يخلقها الله في القلوب وعدم تجوزهم الترجيح بلا مرجح ، فيكون
مذهب الماتريدية فقط القائل بكون الإرادة الجزئية التي هي الإرادة الوحيدة المتحققة
في الخارج ، من العباد والله تعالى خالق أفعالهم المقدورة على حسب إراداتهم خلقا مطردا
جزت سنة الله عليه . وليس للدواعي الساعية لقلوب الناس سلطان عليهم عند الماتريدية
لقولهم بمجواز الترجيح من الفاعل المختار بلا مرجح ؛ ... يكون هذا المذهب فقط ،
أحق باسم مذهب التفويض وأبعد عن الجبر من مذهب المعتزلة^(١) ، ولا يكون
لأصحابه الماتريديين ومروجيه الزدادين في الأزمنة الأخيرة حق تضليل المعتزلة واتهامهم
بالغلاة في سلطة الإنسان على أفعاله ، فهو يملك أفعاله التي يخلقها الله في مذهب
الماتريدية بتملك إرادتها ، ولا يملك أفعاله الصادرة عنه في مذهب المعتزلة رغم كونه
خالقها ، بسبب الدواعي التي يخلقها الله في قلبه وهي موجبات لا مرجحات كما حققناه
وظهر أيضا أن الفرار من مذهب المعتزلة المهـمين بإنكار القدر والمسمين بما أنكروه
أعنى القدريه ، إلى أي مذهب من المذاهب المتوسطة بين الجبر والاعتزال إما أن يعود

[١] ويكون قول الصديق المنول سابقاً « فالمعتزلة المنقرضة يعيشون الآن تحت اسم الماتريدية
أو الشيعة الإمامية » محتاجا إلى التصحيح والتعديل .

إلى الجبر غير المرغوب فيه لكون مآل الخليفة المنوحة ، إنسان في أى مذهب متوسط المركبة من الاختيار والاضطرار ، اضطرارا مخرلا باستقلاله ؛ وإما أن يعود إلى الاستقلال الموجود فى الاعتزال غير المرغوب فيه أيضا ، بل المهروب منه ، أو إلى أشد منه وأكثر كما فى مذهب الماتريدية النافع للإنسان على رأينا مالا يمنحه مذهب المعتزلة . أما نحن الذين نؤمن بالقدر الذى اعتنى بشأنه الإسلام وأمن منكربه ولا نأبه للإيمان بالقدر التابع لاختيار الإنسان المستقل باستقلاله فى إرادته الجزئية كما فى مذهب الماتريدية .. فنختار الجبر على اعتزال المعتزلة واعتزال الماتريدية الذى هو أشد نعم ، الجبر الذى نقول به غير الجبر الذى نقول به الفرقة الضالة الجبرية النافون لاختيار الإنسان وإرادته ، وهو أى الجبر الذى نختاره مايسعى الجبر المتوسط ، سواء قال به الأشعرى أو رجع عنه إلى ما يتحد مع مذهب الماتريدية ، لأما لا نقول القول تقليدا لأحد^(١) وليس معنى الجبر المتوسط أنه جبر متوسط القوة لاشديدها كالجبر الذى فى مذهب الجبرية الضالين ، إذ لا فرق بين الجبرين فى المذهبين من حيث القوة والتأثير ، حتى إن الجبر الذى نقول به يفوق الإكراه فى القوة كالجبر فى مذهب الطائفة الضالة سواء بسواء ومع هذا فلا إكراه فى كلا الجبرين لعدم تعارضهما بإرادة المجبور ، أما عدم التعارض فى مذهبهم فلمدم الإرادة والاختيار للإنسان فى مذهبهم ، وأما عدم التعارض فى مذهبنا فلان الجبر الذى نقول به يأتلف مع إرادة الإنسان واختياره ، حتى لو قلنا إنه لا جبر فى مذهبنا لصح ذلك ، إذ الإنسان يفعل ما يفعله عندنا بإرادته واختياره ، إلا أنه لا يريد ولا يختار إلا ما يريد الله ويختاره له ، فكأنه مجبور من غير جبر ، وفيه كمال قدرة الله الذى لا يجرى فى ملكه إلا ما يشاء . فراد

[١] على أنى أرى فى غاية البعد أن يرجع الأشاعرة عن قوله المعروف فى أفعال العباد المفسر بالجبر المتوسط ولا يكون للأشاعرة المؤلفين فى علم الكلام والباقيين على مذهب الشيخ القديم ، وفيهم تحول المحققين مثل الرازى والفزال والقاضى عضد الدين والعلامة التفتازانى والسيد الشريف الجرجانى والجلال الدوانى ... علم يرجوع الشيخ ولا بتأليفه الجديد المسمى بالإبانة !!

العبد ومختاره فيما يفعله أو يتركه بطيب نفس منه لا بد أن يتفق مع مراد الله ومختاره ، وإلا لا يحصل ذلك الفعل أو الترك ، بل لا يكون مراد العبد ومختاره أيضا . وكأنه يحور على اختيار ما يطيب له من حيث أنه موافق لما أراد الله واختاره له .

ونحن الذين لا نفق إرادة العبد واختياره وإنما نقول بتوجههما لزما - لا يجبر من الله بل برغبة خالصة من صاحب الإرادة والاختيار إلى وجهة إرادة الله واختياره ، لا عسفا تعريض الخصوم بكون الإنسان في مذهب الجبر كالجدار .

أما قول فضيلة الصديق في تعليقاته على « اللمعة » ص ٩٦ « من لوازم الجبر المحض ارتفاع مسؤولية العبد ، فاقول بالجبر المحض مع التزام هذا اللازم كفر بواح والقول به مع نفي اللازم خرق مكشوف » فتشأ الغلط فيه مع التقسدد في القول الناشئ من شدة الغلط ، كون فضيلته من المستسهلين لحل هذه المسألة . وهذا القول المشدد وإن كان موجها إلى الجبر المحض دون الجبر المتوسط الذي نقول به مع القائلين ، لكن لما كان هذا الجبر المتوسط يرجع في النهاية إلى الجبر المحض لعدم الفرق بينهما في قطعية التأثير ، لم أن لا يسم الجبر المتوسط أيضا أى الجبر في أفعال الإنسان بواسطة التأثير في مبادئها البعيدة ، من طعن فضيلته . والشق الأول من الطعن وهو كفر القائل بالجبر مع التزام ما يلزمه عنده من ارتفاع مسؤولية العبد ، مسلم به عندنا تمام التسليم ، سواء كان هذا الالتزام أى القول بارتفاع المسؤولية في الجبر المحض أو الجبر المتوسط .

أما الشق الثانى أعنى كون القول بالجبر مع نفي لازمه عنده الذى هو ارتفاع مسؤولية العبد ، خرقا مكشوقا ، فغير مسلم به ، وعدم التسليم هذا مبنى على عدم التسليم بلزوم ارتفاع المسؤولية عن العبد للقول بالجبر - لاسيما الجبر الذى نقول به - فقد أثبتنا في « تحت سلطان القدر » وفي هذا الكتاب إثباتا عقليا ونقليا أن إرادة الله محيطه بكل شئ في العالم ، على أن لا تكون أفعال العباد خيرا وشرها خارجة عن هذا الحكم ، وليست إرادة الله المتعلقة بأفعال العباد عبارة عن كونه خلقهم ذوى قدرة واختيار

يفعلون بهما ما يشاءون من غير تدخل من الله في أفعالهم أو مبادئ أفعالهم التي تنبعث منها الأفعال ، بل لله تعالى إرادة أخرى مجنب كل فعل فعله عبده وذلك الفعل يحصل بفضل هذه الإرادة . ونفاة هذه الإرادة الذين يخالفوننا في تفسير قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » يعترفون بإرادة الله العامة المتعلقة بأفعال العباد ، وهي إرادته في أصل خلقهم مستعدين لتولى أفعالهم قادرين عليها ومختارين ، من غير أن يكون لله تعالى إرادات خصوصية مفصلة تتعلق بمحصرات أفعالهم ، فيكون مذهب المخالفين هذا قولاً بأن الله تعالى يريد أفعال العباد بكلياتها ولا يريد بها جزئياتها المنقسمة إلى الخير والشر ، على طرز قول القائلين بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات .

ثم إن مذهبهم هذا يصادم قوله تعالى « فمن رد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن رد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء » وقوله « ومن رد الله فتنته قلن تملك له من الله شيئا » وقوله حكاية عن سيدنا شعيب « ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون » .

أثبتنا أن إرادة الله محيطية بكل ما يكون في العالم وإن كل إرادة الإنسان متعلقة بأفعاله تنبعث موافقة لإرادة الله^(١) وهو منشأ الجبر ، واعترفنا مع ذلك بأن مسؤولية الإنسان عن أفعاله حق ، ولم يكن اعترافنا بمسؤولية الإنسان عن أفعاله إيماناً بنصوص كتاب الله في ذلك فقط أو خوفاً من استحقاق منكرها إلا كفار فقط ، بل ليكون عقولنا أيضاً تؤيد مسؤوليته في الدنيا والآخرة عن أعماله كما تؤيد وقوع تلك الأعمال تحت إرادة الله ، الذي ينشأ منه الجبر أو ما يشبهه ، فلا نتردد في كون مجازاة المحسن بالإحسان والسيء بالإساءة ، حقاً وعدلاً مع علمنا بأن كلا منهما فعل ما فعله تحت مشيئة الله ، ولو شاء ربك ما فعلوه . فنحن مقتنعون بحقيقتين أولاهما أن ما فعله العبد

[١] ولا تنس أن إرادة الله قد تفرقت عن رضاه كما هو من مقررات علم الكلام .

هو ما شاء الله أن يفعله العبد ، وما شاء الله لا بد كائن فهذا الفعل مكتوب على العبد أن يفعله ، وهو وإن كان يفعله باختياره لكن عدم افتراق اختياره عن اختيار الله الذي يستعمله إليه بهيئة مبادئه في قلبه ، يجعله كالمجبور في فعله كما هو منطوق قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » فهو مجبور فيه ومسؤول عنه . وكلا الأمرين حق مطابق للواقع بأدلة من العقل والنقل لم نأل جهدا ثم لم نأل جهدا في بيانها وإيضاحها^(١) فكيف يصح بعد أن كانت مجبورية العبد ومسؤوليته حقيقتين مطابقتين للواقع ، أن يكون ارتفاع مسؤوليته وهو نقيض الحقيقة الثانية من لوازم الحقيقة الأولى ؟ أو كيف يصح أن يكون الجمع بين الحقيقتين في عقيدة واحدة وهما مجبوريته ومسؤوليته ، خرقاً مكشوحاً ؟ .

أما كون العقول تقف حيارى في تأليف المسؤولية بالمجبورية فلا نبالي به بعد أن ثبت كون كل منهما حقيقة واقعة ولنا مكلفين بهذا التأليف المستمعى على عقولنا كما كنا مكلفين بتصديقهما ولو غير مؤتلفين ، لسكون كل منهما حقيقة ثابتة برأسها عقليا ونقليا . وفضيلة الصديق بشكر إحدى الحقيقتين في سبيل الاعتراف بأخراهما مدعيا أن

[١] حكى صديق لى أنه سمع واحداً من العلماء بالإسكندرية قرأ كتابي « القول الفصل » ونال إعجابه ، غير أنه وجدني أطيل الكلام وأردده . وأنا ألفتة وكل من يجد في كتي ما يوجد ، إلى أنى لا أكتب إلا في صواب المسائل التي اختلط فيه الحابل بالنابل ، وربما تبعد مسافة الخلف في مسألة واحدة بين أعوص الويصات وعدّها من أجلى البديهيات ، وربما يعتمد عامد أو يتمرد مارء فأضرب في حديد بارد ؟ أضرب فيه إلى أن يحمر ويلين من توالى الضربات ، وليس من دأبى أن أتكلم كلاماً مقولاً أو أركب طريقاً معبداً ، بل يرانى القارى دائماً أتخبر المزالق وأتسور كل حالى . ثم لاني أحرس كل الحرس على أن ينتهى قراء كتي من هذه المباحث العميقة المرتبة إلى نتيجة محصلة ، فيتجاذبني هذا الحرس وما بين من العجمة وضعف الافة إلى ما وجدته الناقد الإسكندراني من إطالة القول أو ترديده ، فإنني في هذا الموقف كخافر بثر بإبرة . ومع هذا فقلما يخلو ترديدي إن شاء الله من تجديد وإطالتي من طائل .

الجمع بينهما خرق مكشوف ، ولا يبالى بكونه ينكر الإيمان بالقدر الذي اعتنى بشأنه في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم - مع الحقيقة التي ينكرها ، ويخالف كثيرا من آيات القرآن الظاهرة الدلالة كقوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وقوله « إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » وقوله « إن الله يحول بين المرء وقلبه » وقوله « ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها » وقوله بلسان سيدنا موسى « إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء » وهذا قوله « ولو شاء الله لجلدكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون » الذي هو مأخذ مذهبي في مسألة أفعال العباد وقد حليت به صدر كتابي « تحت سلطان القدر » .. صريح في الجمع بين المجبورية والمسؤولية ، فهل في قوله تعالى هذا أيضا خرق مكشوف ؟ فإن ادعى عدم مفهومية الجبر - بالمعنى الذي لم ندع قولنا لقائل في إيضاحه بهذا الكتاب وذاك الكتاب - من قول الله « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » كان الخرق المكشوف في ذلك الادعاء ، إذ لا هادي لمن أضله الله ولا مضل لمن هده . وهل الأشاعة الذين هم مشاهير أهل السنة خرق وحُمق ؟ ومذهبهم الذي كان قبل فساد عقل الشرق بدعاية الغربيين ، أفضل المذاهب الإسلامية ، خرق مكشوف ؟

لا ، بل الغلط في ميزان فضيلة الصديق ، حيث عدم مسألة القدر من أجلى البديهيات ، فاستعمل في وزنها الميزان الذي توزن به المسائل العادية العامة ، هذه المسألة التي أراد الصحابي الجليل عمران بن حصين امتحان التابعي الألمي أبي الأسود الدؤلي واختبار عقله في فهمها ، كما حكى في حديث مسلم وسبق ذكره في هذا الكتاب ومن قبله في « تحت سلطان القدر » مسألة إلهية من أعوص المويصات . مسألة مختصة بالله الذي كفى لك الجبال مأودعه في الذرة من القوة الخفية . وقد نبه ابن قتيبة على هذا الفرق

بين الميزانين في كتابه « اختلاف اللفظ » نقلناه بنصه في « تحت سلطان القدر » وفي هذا الكتاب مكبرين . ونحن لا نرضى أن لا يزال عقل فضيلة الصديق بعد كل هذه التنبيهات على دقة المسألة وغموضها ، غارقا في بساطتها التي افترضها من عنده وبعض عليها بالنواجذ .

وهذا الغموض في المسألة هو الذي يدهونا إلى ما لفت القارىء الإسكندراني من إطالة القول وترديده فقول ، ولا ندرى كم مرة قلنا :

لا تقل كيف يكون الإنسان مجبورا ومسؤولا معا ؟ ولا إن الجمع بينهما خرق مكتشف فلسفنا نحن الجامعين بينهما ، وإن كنا قائلين بهما لما تزاها مجموعتين في نصوص كتاب الله ، ومجموعتين أيضا فيما فعله الإنسان مختارا ، عند التدقيق في مبادئ هذا الاختيار المنتهية في الداعية التي يخلقها الله في قلبه .. ولكونه في أعماله البنية على اختياره مختارا وفي اختياره المبني على تلك المبادئ مضطرا ، وكون الفعل الاختياري المبني على الاختيار الاضطراري ، اضطراريا بالواسطة ... لانشتغل بتأويل نصوص الكتاب الجامعة بين مجبورية الإنسان ومسؤوليته .. فلسنا نحن مسؤولين عن الجمع بين كوننا مجبورين ومسؤولين ولا الله الذي هو الجامع بينهما ، لأنه لا يسأل عما يفعل ! وفي هذا سر القدر الخافي على عقل البشر ومبركون الإيمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى معتنى به في الإسلام على غموضه الداعي إلى العناية ! ولا معنى لهذه العناية بالقدر المتعلق بأفعال الإنسان الاختيارية إن لم يكن لله الذي يضل من يشاء ويهدي والذي يحول بين المرء وقلبه ، تأثير في اختيارهم كما هو مذهب الخصم . ولا أدري أنا إذا كان فضيلة الصديق غير معترف بكون الخير والشر من الله في القدر المتعلق بأفعال الإنسان بل من الإنسان نفسه ، وهذا صريح مذهب المعتزلة ومذهب التغافل عن الداعية التي يخلقها الله في قلب الإنسان والتي تنتهي إليها المبادئ المتقدمة لاختياره فتجمله اضطراريا ، ومذهب التغافل عن أن الله لا يجري في ملكه إلا ما يشاء ،

فهو فضيلته منكر للقدر الذي بيد الله ، مع المنكرين أو إنه مؤمن بالقدر الذي أزمته بيد الإنسان محرفا للإيمان بالقدر عن موضعه في الكلمة المأثورة عن السلف والمأخوذة من حديث مسلم^(١) كما حرف معنى قول الأشاعرة « إن الإنسان مختار في فعله مجبور في اختياره » مع ما في هذا التحريف من الكابرة المكشوفة وفي التحريف الأول من الخرق المكشوف الذي يتهمني فضيلته به حيث لا معنى لكون الإيمان بالقدر الذي يدور مع مشيئة الإنسان معني بشأنه في الإسلام إلى حد ذكره في عداد ما يؤمن به .

ونقول أيضا : أما ما قول الله تعالى الحاسم « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » فصاحب المشيئة في هذا القول الوارد في كتاب الله كثيرا على مذهبنا هو الله ، وعلى مذهب الخصم يلزم أن يكون صاحب المشيئة هو الضال في الجملة الأولى والمهدي في الجملة الثانية أعني أن الله لا يضل على هذا المذهب من يشاء هو أي الله ضلاله ، ولا يهدي من يشاء هو أي الله هدايته ، بل يضل من يشاء الضلالة ويهدي من يشاء الاهتداء ! .. لكن لم يذهب إليه أحد من العلماء في تفسير هاتين الجملتين حتى ولا القائلون بمذهب الخصم ، والكل منفتقون على إرجاع الضمير المستتر في فعل المشيئة إلى الله . لا إلى « من » غير أني سمعت مرة هذا الاحتمال من فضيلته وألفقته بشذوذه المكابر في تفسير قولهم « إن الإنسان مختار في أفعاله ، مضطر في اختيار تلك الأفعال .. ويصادمه قوله تعالى « من يشأ الله يضلله ومن يشأ الله يجعله على صراط مستقيم » وقوله « إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء » اللذان لا يعشى فيهما التلاعب بمرجع الضمير ، لكون فاعل المشيئة مصرا حابه وأنا أسأل فضيلته في قوله تعالى « أفن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء فلا تذهب نفسك عليهم حسرات إن الله عليم بما يصنعون » : من الذي زين للعسيء سوء عمله فأراه حسنا ؟ ولا شك أنه الله ابتداء ، أو انتهاء لتعقيبه بقوله « فإن الله

[١] آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله

يضل من يشاء ويهدي من يشاء « لا المنيء نفسه ولا الشيطان ! واقوله تعالى « وقيضنا لهم قرناء فزيناوا لهم ما بين أيديهم وما خلفهم » بل لقوله « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل أمة عملهم »^(١) وقوله « أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون » ومثله المزين في الآية التي ذكرناها أولا أعنى قوله تعالى « أفن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء فلا تذهب نفسك عليهم حسرات إن الله عليم بما يصنعون » وهذه الآية بالنظر إلى إنذار السيئين في مختمها بعد الإشارة إلى من زين لهم سوء أعمالهم ، تماثل قوله تعالى : « ولو شاء الله لجهللكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون » في جمع المسؤولية بالمجورية الذي عده فضيلته ساعده الله خرقا مكشوقا .

ثم إنى لا أقول ما أقوله من أن كلا من مجبورية الإنسان ومسؤوليته حق وعدل . . لا أقول ذلك لضرورة كوني أنا الآخر مجبورا في تملية مقام الألوهية عن أن يتوجه إليه نقد واعتراض . . بل لو كنت أنا حاكما في أمر هذا الإنسان النقص إلى المحسن والسيئ لما ترددت في إثابة المحسن وإدانة السيئ مع كون كل منهما مجبورا فيما فعله ، أما الإساءة والإحسان فلا نزاع بيننا في ذلك ، وأما مجبورية الفاعلين فقد أثبتتها بنصوص القرآن الواضحة والتحليل الفنى في نفس الفعل ومبادئه تحليلا لا قبل للرد عليه ، ولهذا يقابله فضيلة الخصم بالإعراض عن التكلم فيه وعن قراءة ما كتبت بصده في الكتاب الأول وفي الثمانى بأقياس على الأول ، فيتحول عن التحليل في نفس الفعل المسفر عن مجبورية الفاعل ، إلى التمسك بالتناقى المحسوس

[١] ولذا قال خضر بك :

هاد مضل حقيق وإن نسبنا على المجاز إلى رسل وشيطان

بين المجبورية والمسؤولية رغم كون كل منهما حقيقة ثابتة في نفسيهما ، وإنما يدل التنافي على غموض المسألة الذي أنكره فضيلته وكان ذلك مبدءاً خاطئاً وقد وجد التمسك بالتنافي بين المجبورية والمسؤولية أمهل من الخوض في تحليل أفعال الإنسان المؤدى إلى مجبوريتها فيها جبراً خفياً محبوباً من غير جنس الجبر الجارى بين الناس ، كما وجد الإعراض عن قراءة كتابي « تحت سلطان القدر » وما فيه من المباحث الهامة الموجبة للتمقق في التفكير ، أمهل رد على الكتاب ، كأنه يقول : « ولم هذا التمعق في مسألة بسيطة كل البساطة ؟ أمران متنافيان مجبورية الإنسان في أفعاله ومسؤوليته عنها : ولا إمكان لإنكار مسؤوليته لأنه كفر ولا للاعتراف بمجبوريته لأنها تستلزم عدم مسؤوليته فنختار الطريق الحاسم الأخصر وننكر مجبوريتها ونسقه القائل بوجودها أيضاً في جنب مسؤوليته ولا نستمتع إلى الآيات الكثيرة الناطقة بهذه المجبورية العجيبة حتى إن بعض تلك الآيات صريح في الجمع بين المسؤولية والمجبورية - ولا إلى الأدلة العقلية المؤدية إلى الجبر عند التفتيش عن مبادئ أفعال الإنسان ، لأن تلك الآيات والأدلة تمنعنا عن البت في حل المسألة التي ادعينا أنها من أجل البداهيات ورأينا كل السلامة والسهولة في هذه الدعوى » .

لكن الحق الحقيقي بالعقل السليم أن يقف عند حده في معاملته مع الله غير مجترئ على دعوى التلازم بين إثبات شيء ونفي شيء جمع الله بينهما ، لأن دعوى التلازم المذكور مساوية في المعنى لدعوى بطلان الجمع بينهما ، كما يقول فضيلة الصديق « ان التسليم بمجبورية العبد ينافي مسؤوليته ، وأقول بمجبوريته ومسؤوليته معا خرق مكشوف » فقله تعالى : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » معناه أكبر مما فهمه الرحوم الشيخ بخيت ونقلته في « تحت سلطان القدر » ص ١٠١ - ١٠٣ . ومما فهمه صديق الرحوم الشيخ يوسف الدجوى وذكره في رسالة مستقلة . فلو كان معناه كما فهمه أحد هذين الشيخين كان لفضيلة صديق الشيخ زاهد عذر في دعوى التلازم المذكور ولكن

معنى هذه الآية كما فهمه التابى الجليل أبو الأسود الدؤلى والصحابى العظيم عمران فى حديث مسلم الذى ذكرناه فى « تحت سلطان القدر » ص ١٠١ - ١٠٣ وذكرنا من قبل أيضا فى هذا الكتاب . فهل يشبه ما فهمه أبو الأسود التابى وعمران بن حصين الصحابى من معنى هذه الآية أعنى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » المذكور فى قولهما لدفع الظلم عن الله المتصور على تقدير أن لا يكون الناس فيما يعملون ويكدحون فيه من خير أو شر ، مستأنفين شيئا عما قدر لهم فى الأزل أن يعملوه ... هل يشبه ما فهمه أبو الأسود وعمران بن حصين بل النبى صلى الله عليه وسلم أيضا من هذه الآية ، بما فهمه المعارضون من قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وعلى قراءة ابن مسعود « إلا ما شاء الله » ؟

فرجال القرون الثلاثة التى هى خير القرون على أن يكون فى رأسهم النبى صلى الله عليه وسلم وفى مؤخرتهم أبو الأسود الدؤلى التابى ، يربطون الحل النهائى لمسألة أفعال العباد المجبورين فيها والمسؤولين عنها ، بقوله تعالى : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » ، كما لم يفهموا معنى هذه الآية نفسها أعنى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » مثل فهم المرحوم الشيخ بخيت الذى صغر معناها العظيم وجعلها فى نطاق ضيق^(١) كأنها نزلت فى حل مشكلة الجبر والقدر على وفق مذهب الشيخ فى نفي الجبر وتثبيت القدر . وكانت الآية آخر ملتجأ لمقول البشر فى مسألة القضاء والقدر التى لا مندوحة فيها عن الجبر ، فأراد فضيلة الشيخ نقض هذا الملتجأ ليضطر الناس إلى قبول مذهبه^(٢) .

هذه المسألة تتعلق بأفعاله وإراداته تعالى التى لا تسكنه كما لا تسكنه ذاته ، والله

[١] راجع « تحت سلطان القدر » ص ١٠١-١٠٣

[٢] فقال إنهم يسألون بسبب كسبهم والله لا يسأل لكونه خالق أعمالهم على حسب كسبهم ، لا لكونه متعاليا عن أن توجه إليه المسؤولية ، مع أن كسبهم الذى يرجع إلى إراداتهم الجزئية =

جل جلاله أكبر من أن يحيط به وبأفعاله وإراداته عقل البشر ، فهل من الضروري أن نذهب بعقولنا لحل هذه المسألة التي لا تقبل الحل ، إلى جعل الله مسؤولاً عن مسؤولية الإنسان الذي جعله الله مجبوراً ومسؤولاً معاً ونذهب لكف عقولنا عن الذهاب المذكور إلى إنكار ناحية المجبورية ؟ فكأن هذا الإنكار ضروري لئلا يكون الله مسؤولاً عن سؤال المجبور مع أنه تعالى متعال عن أن تدركه المسؤولية إذا جازى عبده بأفعاله التي فعلها مستيراً من عنده . . وقد كتبت في « تحت سلطان القدر » حديثاً يلجأ إليه الخائرون في مسألة الجبر والقدر وهو أن الله تعالى لو عذب أهل سماواته وأرضه لعذبها وهو غير ظالم الخ . . وكتبت في « القول الفصل » إن مراتب القوة إذا ارتقت إلى قوة الله ففيها يتحدد الحق مع القوة .

ليس لنا أن نجعل من عقولنا القصيرة حكماً يبين الله بحدّ له طريق معاملته مع خلقه . فهذه المسألة التي لا تقبل الحل إنما تحل بالتفكير في عظمة الله التي تعجز عقولنا عن أن تجعل لها حدّاً . وإني أذكر ما قاله أحد فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين وأردد ذكره بكل إعجاب ، وهو أن الله تعالى مع العالم ليس بأ أكبر من الله وحده .

== يدور مع مشيئة الله المتعلقة بخلق الداعية في قلوبهم قبيل خلق أفعالهم على حسب كسبهم . وهذا هو منطوق قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » الذي لم يأل الشيخ المرحوم جهداً في تغيير معناه لتأليفه بعذبه وقد عرفت سعيه من أجل ذلك لتغيير معنى قوله تعالى « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » .

أما صديقي المرحوم الدجوي فهو يجتهد في إبعاد هذا القول المريب عن تصويره تعالى كأحد الجبارة المستبدين المتكبرين فكأنه يجتهد لإبعاد الآية عن مهايتها ، لأنه لما رأى هذه الصفات العالية تستنكر من كل من حدثته نفسه أن يطمح إليها لبعدها عن حالهم ومناهم ، ظن أنها تستنكر من الله أيضاً قياساً لها على تلقى الناس فيما بينهم تلك الصفات ، وهذا القياس الخطئ بين مقام الرب والربوب هو منشأ غلط الفاطنين في موضوع مسألتنا التي حصل فيها الخلاف بين كثير من العلماء المعاصرين ، مع أن الله نفسه ينادى بأنه المهيمن العزيز الجبار المتكبر الذي يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد أي المستبد الأعظم الذي لا شريك له ونعم ذلك الاستبداد منه لكونه أهله وهو في محله يحق له ولا يحق لغيره ولا مانع من تسميته به إلا كون أسماء الله توقيفية عندنا نحن المسلمين ،

فالعالم بالنظر إلى هذا القول العظيم يمد عديما ، وهذا العدم أحسن من العدم الذى يتصوره أصحاب مذهب وحدة الوجود ، للعالم وأصح ، والإشكال الذى يلزم مسألة أفعال العباد المجبورين والمسؤولين معا ينحل ويذوب فى بحر عظمة الله . وأذكر مثالا لقيام عظمتة : وهو معلوم أن عبيد الملك الصادقين والمخلصين فى طاعتهم له قد يجحدون إزاء بعض أفعال الملك ومعاملاته إنكارا يضررونه فى قلوبهم من غير تأثير هذا الإنكار فى طاعتهم وإخلاصهم وإنما تكون حرية الإنكار هذه حق العقل الذى لا سلطان للملك عليه ولا اطلاع على خفايا القلوب ، لكن الله الذى يعلم السر فى السماوات والأرض لا يخفى عليه المضمرات فى قلوب عباده ، فالقيام بواجبهم إزاء مقام ربهم الأعظم من مقامات الملوك ، أصعب من واجب عبيد الملوك وأدق ، حيث يوجب عليهم التنازل عن حرية العقل أيضا ولا غرو فى ذلك فإنه خالق العباد وخالق عقولهم فهو مولاهم ومولى عقولهم ولذلك ملئكمهم .

وآخر ما أقول فى تلخيص النزاع بينى وبين فضيلة الصديق أن الإنسان يلزم أن يكون مسؤولا عند الله عن أفعاله وهذا متفق عليه بيننا إلا أنه يلزم لتصحيح هذه المسؤولية عند الصديق كونه أى الإنسان محيرا فى أفعاله المقدورة لا مسيرا من قبل الله بأن يكون لله تدخل إن لم يكن فى أفعاله فى مشيئته وهو مذهبننا القائل بأن مشيئة الإنسان تابعة لمشيئة الله كما أنه المفهوم جليا من قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » والصديق يتكلف فى تفسير الآية كما تكلف المرحوم الشيخ بخيت فيجعل مشيئة الله المذكورة فى مقابلة مشيئات العباد مشيئته التى خلق بها الإنسان قادرا على ما يستطعمه من الأفعال ومختارا فى فعلها . لكن مشيئة الله هذه السابقة لأفعال الإنسان طول عمره مشيئة جملة غير متميزة لأن تكون مشيئة الهداية للسعداء ولا مشيئة الضلالة للأشقياء المذكورين فى قوله تعالى الوارد كثيرا فى كتاب الله « يضل من يشاء ويهدى من يشاء » المناسبين لأن تكونا هما المشيئة لله المتبوعة لمشيئات العباد النقسمة

إلى الخير والشر ونحن نبحث عن منشأ مشيئات العباد المنقسمة إلى الخير والشر وهي موجودة ومذكورة في فاتحة الكتاب ترددها كل يوم في كل ركعة من صلواتنا الخمس سائلين الله تعالى أن يهدينا صراط الذين أنعم عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين . فلا شك إذن من وجود فريق من الناس أنعم الله عليهم فهداهم الصراط المستقيم وآخرين حرّموا هذا الإنعام ووجهوا إلى صراط الجحيم .

ولاشك أيضا أن هذا التوجيه وذاك الإنعام يحصل من الله تعالى بمشيئتين خاصتين غير المشيئة العامة التي جعل بها الإنسان في مبدأ خلقه ذا قدرة وإرادة ويلزم أن تكون مشيئة الله التي تتبعها مشيئات الناس المنقسمة إلى الخير والشر في قوله تعالى « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » ، من جنس هاتين المشيئتين الخاصتين . رأخيرا يحى ، تعيين وتمييز من يكون فريق النعم عليهم بالهداية إلى الصراط المستقيم ومن يكون فريق المحرومين من نعمة الهداية . فإن خصصنا الإنعام للذين يستحقون بسابق أعمالهم الصالحة ، فلا ينال الإنسان ما يناله من نعم الله بالاستحقاق إذ لا يتصور أن يكون له حق على الله .. ولو أدانا الاستحقاق وحملناه على مرجح يحوزه بعض الناس على بعض فتلك المرجحات أيضا من نعم الله على حائزيها ثم إن تلك المرجحات من الأعمال الصالحة السابقة لا بد أن تنتهي إلى عمل صالح سابق لا سابق له يستجلب إليه نعمة الهداية ، فصلاح ذلك العمل الذي يكون مبدأ الصالحات من الأعمال نعمة من الله خالصة من السبب المرجح الذي يحوزه العامل نفسه وإنما فضل من الله يختص به من يشاء . وهو الموافق لسنة الله في كتابه تعليلا لحظوظ عباده من نعمة الهداية ونعمة الضلال وقائلا يضل من يشاء ويهتدي من يشاء . فهو تعالى يستبد بالهداية والاختيار لنفسه دون عباده ، فيقول أهل الجنة الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ويقول لبيبه إنك لا تهتدي من أحببت ولكن الله يهتدي من يشاء ولذا يقول العالم السكلاوى :

هاد مضل حقيقي وإن نسبها على المجاز إلى رسل وشيطان

وإن جاء في بعض آيات القرآن : « والله لا يهدي القوم الفاسقين والله لا يهدي القوم الظالمين » وفي بعضها : « يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويهديهم إلى صراط مستقيم » وأردنا حمل « من يشاء » في الآية الأولى أعني « يضل من يشاء » ويهدي من يشاء » على المتناسبين معهم في الآيات الأخيرة ، حمل المطلق على المقيد ، فلا يمكن ذلك لأن المذكورين في الآية الأولى تحت عنوان « من يشاء » مقيدون أيضا بمشيئة الله لا مطلقون ، ولا يجوز حمل مقيد على المقيد بقيد آخر . فإن كانت هداية الله واضلاله لا يجاوزان المستأهلين فتمدحه بوسع سلطته المفهوم من قوله : « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » ينافيه ولا يتطلب مستأهلا غير « من يشاء » .

فلا سبيل لقطع تدخل الله تعالى في هداية قوم وضلال قوم ، للتوصل إلى استقلال الإنسان في مشيئاته .. ذلك الاستقلال الذي لا يمكن عند نفاة الجبر محضه ومتوسطه - ومنهم فضيلة الصديق - توجيه المسؤولية بدونه إلى الإنسان ، وهم يظنون أن المجبور لا يصح أن يكون مسؤولا . فكأنه إن كان مسؤولا كان الله مسؤولا عن مسؤوليته . وعندنا أن مجبورية الإنسان ومسؤوليته حقيقتان واقعتان .. وكوننا لانعقل التأليف بينهما يدل على غموض المسألة لاعلى عدم وقوعهما . ونحن الذين نؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى نرى أن الإنسان إذا خلى ونفسه فاختار الضلالة على الهدى والشر على الخير كان ذلك من قلة عقله أو ضعف إرادته أو سوء خلقه أو فساد محيطه .. تلك الفروق التي يرجع كلها إلى تقسيم الله تعالى الحظوظ بين عباده والتي لها تأثير في انقسام الناس إلى سعداء وأشقياء في الدنيا والآخرة .

هذا ، مع أن بعض الآيات ترى مشيئة الله فيها مقترنة بتأييد مالها من الاستبداد التغلب على مشيئة عباده فتزيد على تدخلها وتأثيرها في مشيئاتهم ، انظر قوله تعالى : « أفن زين له سوء عمله فرآه حسنا فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء فلا تذهب

نفسك عليهم حسرات » وانظر قوله « إن الله يُسمع من يشاء وما أنت بمسمع من في القبور » وقوله « لله ما في السموات وما في الأرض وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء » .

لا يقول فيغفر لمن نجح في المحاسبة ، بل يقول دائما لمن يشاء ويُسنى بترتيب كل معاملاته مع عباده على مشيئته خالصة من أى سبب غيرها .

وفي نهاية البحث أنقل عدة جمل من كتابي « تحت سلطان القدر » الذي لم يقرأ فضيلته عمدا فلمله يقرؤها في هذا الكتاب فيخفف عما رمى به مذهبي في الجمع بين مجبورية الإنسان ومسؤوليته من الخرق المكشوف ... أنقلها ثم أذنبها بما يكون شفيما لي عند فضيلته من كلام إمام الحرمين الذي اتخذه فضيلته قدوة في مسألة القضاء والقدر .

وهذا النقل والتذييل يكفيان لإثبات مذهبي في أن الإنسان لا يكون مستقلا في حركاته وسكناته الاختيارية عن تأثير مشيئة الله وتوجيهها إلى جهاتها المعينة... يكفيان لإثبات مذهبي لو لم يكن له شواهد أخرى أحصيتها إلى هنا :

قلت في تحت سلطان القدر ص ٢٣٠ : « والقول الفصل أنا نحن معاصر البشر في دار امتحان مدهش .. فكما لم نأت الدنيا بإرادتنا الجزئية ، فبالنظر إلى أن خلقنا مختلفين في القوة والضعف والحسن والقيح والغنى والفقر والذكاوة والغباوة واستعداد الهداية والضلالة ، لم نأخذ حظوظنا من وسائل السعادة والشقاء حينما أخذنا ، باختيارنا وإرادتنا . فلماذا تعجبون إذا كان مالك الملك الذي لم يترك أمرنا لنا في مبادئ الخلقة ، لا يقطع تدخله في أفعالنا وحركاتنا التي لها علاقة شديدة بتلك المبادئ ؟ فهل في استطاعتكم أن تعترضوا على الفروق المشهودة بيننا في الفطرة . وإن لا تعترضوا فلماذا لا تعترضون ؟ لا تعترضون البتة بناء على أن المخلوق ليس له أن يعترض على خالقه ، إذ لا تشبهه مالكية

الخالق وحاكميته بأية حاكمية ومالكية ، فالألمانية سواء مقيدة غير تامة ، وهذه مطلقة
تتم أجزاء الملوك التي لا تتجزأ . فإذن لا تعرضون للسبب نفسه على كون الحاكمية في
أفعالنا له والمسؤولية عن تلك الأفعال علينا ، لأنكم إن لم تبدأوا الاعتراض - على تقدير
انفتاح باب - أو بالتعبير الأخف الاعتذار ، من تفاوت الحلقة في المبادئ ، فهم ما تكونوا
أحراراً في أفعالكم وحركاتكم فالملك المطلق الذي حدد استعداداتكم كما شاء في الأزل
لن يخرجكم في أفعالكم وإراداتكم أيضاً عن قبضة إرادته كما قال محي الدين بن عربي
الملقب بالشيخ الأكبر «إن الخير والشر تابعا للاستعداد فاعليهما»^(١) فمع كون الإنسان
مختاراً في أفعاله وحركاته من حيث استقلاله في إرادته الجزئية فرضاً ، هل يستوى في
نقطة الإرادة الجزئية موقف من خلق قليل الحظ من العقل السليم الذي يحتاج إليه في
تمييز الحق من الباطل أو ضعيف الإرادة تجاه الشهوات النفسانية ، مع موقف من
خلق رزين العقل ومتين الإرادة .

وقال إمام الحرمين في القسم الثاني من كلامه الطويل الذي نقله ابن قيم الجوزية
في شفاء العليل مشايخاً له ونقلناه نحن في تحت سلطان القدر مع اتهامه بالاضطراب .
قال : «إذا أراد الله بعبده خيراً كل عقله وأتم بصيرته ثم صرف عنه العوائق
والدوافع وأزاح عنه الوانع ووفق له قرناء الخير وسهل له سبله وقطع عنه الملهيات
وأسباب الغفلات وقبض له ما يقربه إلى القربات ثم يمتادها ويمرن عليها . وإذا أراد الله
بعبده شراً قدر له ما يمهده عن الخير ويقصيه وهماً له أسباب تعاديه في النبي وحب إليه التشوف
إلى الشهوات وعرضه للآفات وكلما غلبت عليه دواعي النفس خسفت دواعي الخير ثم
يستمر على الشر على صراخ الدهور وبأني مهاوياً ويتعاون عليه الوسواس ونزغات الشيطان
ونزغات النفس الأمارة بالسوء فتتسج النفلة على قلبه غشاوة بقضاء الله وقدره فذللكم

[١] إن الشيخ الأكبر أصاب في بناء الأمر على مسألة الاستعداد ولكنه أخطأ جداً في سميته
لإخراج الاستعدادات من قبضة سلطان الله تعالى وسيجيء تحقيقه .

الطبيع والحق والأكنة . وأنا أضرب في ذلك مثلاً فأقول لو فرضنا شاباً حديث العهد بحمله لم تهذب المذاهب ولم تحفك التجارب وهو على نهاية في غلمته وشهوته وقد استمكن من بلغته من الحطام وخص بمسحة من الجمال ولم يكن عليه قوام يزعه عن ورطات الردى ويمنعه عن الارتباك في شبكات الهوى ووافاه أخدان الفساد وهو في غلواء شبابه يحدث نفسه بالبقاء أمداً بعيداً فما أقرب من هذا وصفه من خلع العذار والبدار إلى شيم الأشرار وهو مع ذلك كله مؤثر مختار ليس مجبراً على الماصى والزلات ولا مصدوراً عن الطاعات ومعه من العقل ما يستوجب به اللائمة إذا عصى . فمن هذا سبيله لا يستحيل في العقل تكليفه فإنه ليس ممنوعاً ولكن إن سبق له سوء القضاء فهو صائر إلى حكم الله الجزم وقضائه الفصل إلا أن يغفمه الله برحمته وهو أرحم الراحمين .

ثم إنى لا أجد مندوحة في هذه النقطة التى انتهت إليها من اجتماع المجبورية مع المسؤولية في الإنسان ؛ وهى مركز غموض المسألة التى نداولها مع من يخالفوننا في رأى من العلماء ... لا أجد هنا مندوحة عن نقل القسم الثانى مما كتبت تحت عنوان « أقوال فلاسفة الغرب » من « تحت سلطان القدر » لا أجد مندوحة عن نقله على الرغم من سبق التصريح منى بأن الإكثار في النقل عن كتابى لا يعجبى . . ومما يؤكد نقي المندوحة أن هذا النقل من ذلك الكتاب ينفع في عظمى قضية هذا الكتاب التى هى إثبات وجود الله وينفع أيضاً في إثبات أن فضيلة الصديق الذى لم يتردد في القول بأنى لم أخل من سفسة في أجلى البديهيّات حتى كسوته كسوة أعوص الموبصات ، كان عندما قال ذلك القول ، ظالماً متخطياً لمباحث معروضة أمام عينيه لم يكن تخطيها هيئاً إلى هذا الحد وهذا ما قلته في « تحت سلطان القدر » :

« قد علم القارىء مما نهيت عليه أننا أن النظر في آراء علماء الغرب بشأن مسألة الموضوع على بساط البحث في هذا الكتاب أمر عنى لي بحد الانتهاء من تحريره .
ثم راجعت كتاب « دروس الروحانيات » الذى ألفه « أ . رابو » وترجمه إلى

التركية محمد علي عيني بك من فضلاء كتاب الترك الأفذاذ فرأيت أن مؤلفه أيضا يختار وجود الاختيار في الإنسان ويناقش الإيجابيين النافين له مع الاعتناء بشأنهم فوق اعتناء « ل . فونس غريو » - الذي فرغنا الآن من النظر في كتابه، قائلا :

(إن في الإيجابية حقيقة يمتد بها وهي أن الاختيار ليس بقدره مطلقة مستقلة وإنما هو محدود تابع لشروط مقيد بإيجابيات) ومصرحا بأن دعوى الاختيار غير الناقض من الأسباب والسوائق لا تدافع عنها .

ثم إنه يقول (إن الغريزة عمياء والإرادة متأملة وإن الغريزة اضطرارية والإرادة حرة بحسب الظاهر وإن الاختيار ليس صفة الإرادة فحسب بل الإرادة نفسها فالسؤال عن الإنسان هل هو حر أم لا مساو للسؤال عن أنه يريد أولا يريد) . ويقول « لو رجع رأى العامة لما كانت مسألة الاختيار موضع النقاش لأن كل إنسان يرى نفسه مختارا ويمتد هذا الاعتقاد أمر غريزي بحيث أنه كان يعتبر آخر حجة قطعية . فالإنسان مهما قل أن يتأمل نفسه ويرى أنه فاعل ، يظن الاختيار أحق ما فيه من الظواهر بأن يكون محققا ، ألا يرى كيف نظن عند التردد في ترجيح أحد الشئون المحتملة في أمر وقبل اتخاذ القرار بشأنه ، أن لنا بقدر ما كان بأيدينا تقرير أحدهما ، تقرير الآخر وأنا قادرون بعد اتخاذ القرار على أن نتوقف أو نرجع ونرجع ترجيحاً مابيننا للأول . الحاصل إنا مطمئنون بعد الفعل على كونه صادراً منا وكوننا غير مضطرين فيه أصلاً وإننا لو شئنا لآتيناً بما يباين به بالسلبية ، فبعض الإحساسات مثل مفهوم المسؤولية والحكم بالتحسين والتفويض وعذاب القلب أو فرحه كله مبني على هذا الاعتقاد إلا أن هذا الاعتقاد هل هو صادق أو غير صادق وهل هو أمر ظاهري فحسب أو أن مع هذا الاختيار النفس اختياراً في الخارج ، محل مناقشته وحله - أن أمكن - علم ما بعد الطبيعة لكن لا مندوحة في الروحيات المتعلقة بالتربية عن البحث في الاختيار ، وفضلاً عن ذلك فإن ما نطلبه هو الحرية الحقيقية لاعتقادها الركوز في غطارتنا ، فقد يحتمل أن تكون

طبيعة الأشياء تُمانع فطرتنا فتجمل تحقق ما نعتقد في الخارج مستحيلا فن يقدر على القول بعدم كون الاختيار من هذا القبيل ؟ .

« ثم يذكر المؤلف الجبرية باختصار ولا يعترف لهم بغير القيمة التاريخية ويقول (إنهم إن تمسكوا بكون جميع أحداث العالم وكل ما نعلمه في حياتنا قد كتب بقلم القضاء وعين قبل وقوعه فقد خافوا مبادئ العلم) فيظهر أنه لا يمتأ بالجوهرية الدينية بالرغم من عدم كون المؤلف نفسه لادنيا ، قدر ما يمتأ بالإيجابية مع أنك قد علمت أنهم الجبرية المادية وما ذكره من مخالفة الطريق الأول لمبادئ العلم ناتج عن عدم بناءهم الجبر الذي قالوا به ، على السبب والملة اللذين هما رأس مبادئ العلوم كما بنى عليه الفريق الثاني .

« ونحن مع عدم إنكارنا الأسباب والعلل وعدم كون مذهبنا الجبر المحض النافي للاختيار ما ألفينا المؤلف منصفاً في حكمه بين الفريقين فقد يمكن جمع الجبرية الدينية مع الاعتراف بالأسباب والعلل وقد يُستغنى عنها بالملة الأولى .

« ثم إنك ترى المؤلف وهو من أنصار الاختيار لا يدري كيف يدخله في أحداث الكون التي لا يسمعه إنكار ارتباط بعضها مع بعض بالسببية الذي يقول به الإيجابيون ولا يدري كيف يكون الاختيار مربوط بالسبب اختياراً أو كيف يرتبط الاختيار الحر بمحددات الكون المنظمة - وهو أجني عنها بحريته - من دون أن تضع عنه ماهيته . فدخل الاختيار الحر ذي الشهور والاجتهاد في أحداث الكون المرتبط بعضها مع بعض المنقادة حتماً لنظامها وأخذ موضع له بينها ، شبه دخول آلة حرة ذات إرادة في الماكينة لا يؤمن على اتباعها في حركتها نظام الآلات السائرة فيها الذي هو نظام الماكينة وإنما تتبع هوى مشيتها ، لا أقل من أن يكون اتباعها له من المحتمل ، في حين أنها أخذت موضعاً لها بين آلات الماكينة المقيدة المنقادة لنظام الماكينة ، فلا جرم تفسد هذه الآلة نظام الماكينة وتحدث الثورة بين آلاتها أولاً يؤمن عليها من إحداثها وتكون

منها آلة الفوضى إلا أن توجد معها قوة اختيارية أخرى تفوقها وتراقب على اختلافها مع الآلات المتحركة السائرة على نظام الماكينة ولو اعترف لاختيار البشر الذى يلزم أن يكون حرا ولو على حد ما ، بارتباطه بالأسباب السكونية تحت هيمنة إرادة الله واختياره الذى يماثله بحسب الماهية كأن تلك الأسباب ونظامها تحت هيمنته ، خلف الإشكال. ولا يستأنس العقل بدخول الاختيار الحر فى الحوادث السكونية غير الحرة المرتبط بعضها مع بعض ، من دون أن تضع عنه ماهيته الحرة لكونه حرا ومربوطا بالسبب معا ؛ إلا إذا كان هذا النظام الدقيق الذى يسلم كل أحد بدقته وغموضه ، أثر صنع المختار الأعظم ولو كان العالم بجميع أجزائه وحوادثه آثار قوة لا إرادة لها ولا اختيار لما وجد هذا الجزء الاختيارى من البشر أى محل له فى الكون . ومن أجل هذا نرى الماديين الإيجابيين بنفونه ولا يصدر مختار ولا اختيار من غير المختار كما لا يصدر عالم ولا علم من غير العلم ، ففى علم الإنسان واختياره أجل دلائل على أنه ليس بحصول الطبيعة الجاهلة غير المختارة وإنما هو أثر العلم المختار جل شأنه . فذاك المختار الأعظم هو الذى خلق اختيار الإنسان أولا ونظمه ثانيا فى سلك حوادث الكون غير الاختيارية وألف بينهما - ولا يقدر أحد غيره على هذا التأليف - وجعله اختيارا ومربوطا بالسبب أى جملة حرة ولزاما معا ولا يقدر أحد غيره على هذا الجمل . وهذا هو السر فى غموض مسألة الاختيار فى نظر كل طائفة مشتغلين بالعلم ، فملء الدين استصعبوا التثامع مع عقيدة القضاء والقدر وبعبارة أولى من سلطان إرادة الله العام ، فنظر إلى دخول الحرية فى طبيعة الإرادة والاختيار حاول إخراجها - كما فعله المعتزلة - أو كما فعله الماتريدية - من عموم ذاك السلطان ولا فرق بين الشقين فى الإخلال بنظام التوحيد وإن تعزى أصحاب كل من المحاوتين بإسناد هذا الخروج إلى إذن الله مع كونه بمعنى الإخلال بنظام التوحيد بإذن الله ومع إياه قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » إياه كل الإياه وقد سبق تحقيق معنى الآية بما يقضى على التأويلات الصارفة عن ظاهرها . ومن نظر إلى انعدام

الإرادة والاختيار بانعدام حريتهما تحت سلطان إرادة الله، أنكرها وقال بالجبر المحض. وعلماء الطبيعة بل الفلاسفة أيضا استمعى عليهم انقياد الاختيار لقوانين الأسباب والعلل فإن انقاد لا يكون الاختيار اختيارا ولهذا أنكره الإيجابيون. وبالرغم من هذا وذاك فإن في الإنسان اختيارا وإرادة وأن لهما اتصالا بالأسباب فإذا نفعل تجاه هذا السر الفامض؟ هل ننفي الاختيار وندعى كون الإنسان أداة في يد الطبيعة غير ذات إرادة واختيار كما فعله الإيجابيون؟ أو في يد الله كما قال به الجبرية؟ ومذهب كل منهما مخالف لبدهة القول وشهادة الوجدان حيث إن الإنسان مفترق عن الجداد لا بشعوره فقط بل بإرادته واختياره أيضا على أن لا يكونا عبارتين عن وهم من شعوره كما ادعاه بعض الفلاسفة الغربيين مثل «اسبينوزا» حيث قال: «لو كان الحجر الملقى في الهواء ذا شعور لظن أنه يتحرك بإرادته» ولكنه ماذا يقول في الإنسان الملقى من الطيارة جيرا حيث لا يظن أن حركته في الهواء بإرادته مع ما فيه من الشعور، وماذا يقول في الفرق الذي يحسه الإنسان بين انتقاله من محل إلى محل يسمى نفسه وبين انتقاله بدفع غيره وهو في الحالين ذو شعور؟

«فإذا تمذر نفي الاختيار وتمذر القول بالاختيار المنقاد للأسباب لعدم بقاء حرية الاختيار مع الانقياد، فهل ننفي الأسباب والعلل أو ارتباط الاختيار بما هو خروج على مبادئ العلم؟ ومن جبراء ذلك لا يجترأ هذا المؤلف على دعوى عمل الاختيار بلا سبب ولا يفره الترجيح الواقع في مثل قدحى العطشان وطريقى الهارب بلا سبب مرجح - كما يفر الكثيرون من المتكلمين - وينفي الترجيح بل الإرادة في مثلهما وإن لم يكن المثال الذى ذكره عين ذنبك المثاليين وقوله فيه يؤيد ماسبق من قولى فيهما. وفى المثال الذى ذكره - وهو أن عليك لأحد جنيتها من ذهب حل ميماد قضائه وعلى مكتبك عدة جنهات مصفوفة فتأخذ واحدا منها بدون ترجيح وتقضى به دينك - فائدة وهي أنه لو فرض كون ذلك الجنيه زائفا لما كنت مسئولوا عنه لعدم قصد منك

في تعيينه للأخذ والدفع فهو يذكر ما يلزم الإيجابيين في مثال الحمار الجوعان بين باقتين من البقل المتساويتين في القرب منه والمنظر الجاذب ، من القول بأنه يموت جوعا ولا يرجح أحدها . ويذكر قول أنصار الاختيار (إن الإرادة ترجح بين الشئين بلا سبب وعند تساوى الأسباب ، والحمار المذكور لا يتردد في الأكل من أحدهما) ثم لا يجدد جدرا بالقبول لا ببقائه على تحليل ناقص ويصل في نتيجة تحليله إلى القطع بوجود السائق حيث توجد الإرادة وبعدم الإرادة حيث لا يوجد السائق والنتيجة تؤيد الإيجابية .

« ثم يعود فيخوض في إثبات الاختيار قائلا (نترف بأن ما يمين الفعل هو السائق وبعبارة أصح أقوى السائق ومع ذلك هل السوائق خارجة منا وهل ليس بمدى شيء يضم إليها منا ولأننا علاقة بالفعل وتأثير فيه ؟ أفثلنا كمثل ميزان وضع فيه الدراهم ؟ كلا إن تشبيه الإنسان بالميزان في عطائه ومطاوعته واضطرابه دائما إلى الانحناء على الناحية التي هي أثقل ، تشبيه باطل ، فلإنسان في بعض الأوقات حالة جازمة يجمع فيه نفسه ويتملص من أسر الاعتيادات والمؤثرات ويتقلب عليها . ثم إن السوائق لا قيمة لها مطلقة وثابتة فنحن الذين نقومها ولهذا تختلف باختلاف الأشخاص) .

(فإذاً يمكننا أن نقبل دستور الإيجابية ونقول إن لكل فعل من أفعال الإنسان سائقا إلا أن شخص الفاعل يقلب هذا السائق إلى نفسه بحيث يتجلى فيه طابعه ولونه فالسائق وشخص الفاعل ليسا بشئين مستقلين ومتباينين بل بمتجرين بحدان يظلا واحدا شايما لا يقبل القسمة والإيجابيون يعدونها قوتين متناوئتين ، وأعظم أخطائهم أنهم لا يرون فاعلية الشخص الظاهرة حين ينتقل من التفكير إلى الفعل فينكرونها ويوضحون الواقعات بشكل ميكانيكي .. نعم أنهم محقون في نفي اختيار بمعنى محض الهوى والتحكم ، وليس لهم أن يحدفوا الاختيار ويلفوه ومعنى الاختيار أن يفعل الإنسان شاعرا متأملا أنه فعله مبنيا على سوائق أحدثها لنفسه . فليست السوائق هي

التي توجب وتعين أفعالنا وإنما نحن نعينها على حسب سوائقنا .

(ولا يجدى التوسل في إثبات الاختيار بالنصائح والتهديدات والتضرعات بل كل ذلك بالعكس ينفع الإيجابية إذ لا معنى لأن أهددك أو أنصح لك أو أتضرع إليك بمد ما علمت أنك قادر على أن لا تفعل بشئ . من ذلك وعند الإيجابية لها معنى سببي وكلها من قبيل الدرامم الموضوعة في كفة الميزان) .

« ثم يقول المؤلف (ومهما كانت دعوى الإيجابية مسلمة في التعليل فلاختيار حقوق بقدر ما للإيجاب منها فأولا كل الظواهر تشهد لها وثانيا أنا نحس من قلوبنا بلا واسطة تدخل إرادتنا في الفعل ولا يفوق أى دليل تجاه هذا الإحساس فتدخل الإرادة هذا بمنزلة فعل حى شخصى وكل منا يحس أنه حر فى هذا الفعل ويملن نفسه فيه أمرا بسيطا غير قابل للتحليل ولاتابع للزمان إلا أنه إذا رجع إلى نفسه وأقام الفعل الواقع مقام الفعل الذى هو على شرف الوقوع يفرقه إلى أجزائه وينقضه ويضع مكانه علامة مجردة ميكانيكية فإذا الفاعلية عطالة والاختيار إيجاب فمن ثمة ترى الإنسان إذا أخذ يوضح أو يفهم لنفسه اختياره فلا جرم ينتهى إلى الإيجاب) .

« ونحن نقول هذا الإيجاب هو ما يعبر عنه علماء المنطق بضرورة بشرط المحمول لأنه إذا أقيم الفعل الواقع مقام الفعل الذى هو على شرف الوقوع بأن تمت وظيفة الإرادة وحصل الفعل فليس فى قدرة الإرادة حينئذ أن تسترجع الفعل وتجعله غير واقع بعد أن كان لها الاقتدار والخيار حين كان الفعل على شرف الوقوع فى أن تُمضى عليه أو ترجع عنه وتجعله غير واقع . لكن هذا الإيجاب الحاصل بعد وقوع الفعل لا يضر الاختيار الوجود فى أوانه ولا يجدر بأن يعتبر عقبة فى وجه مذهب الاختيار حتى يحتاج المؤلف إلى الاعتذار عنه أو الاعتراف بالمعجز أمامه ، وإنما محل الاشكال على هذا المذهب هو الإيجاب المتولد من ارتباط الاختيار بالأسباب والسوائق والذى لم يخرج المؤلف عن عهدة حله بأن جعل السائق أمرا متمترجا ومتحددا مع إرادة الفاعل

غير متميز ولا مستقل عنهما وأنكر بتمينها وخضوعها لها دائماً ونظر إلى كون صاحب الإرادة يجمع نفسه في بعض الأحيان ويتقلب على الاعتيادات ويخرج عن أسر المؤثرات وماذا يعنى بكون السائق متمرجاً ومتحدداً مع إرادة الفاعل؟ فهل يريد أن يرى أن هناك إرادة من غير سائق وهو خلاف المفروض أم أن السائق يقبع الإرادة دون تبعية الإرادة له وهو خلاف المقول؟ أما دعوى كون السوائق محدثة من عند أنفسنا من غير أن تكون حقائق فإنكاراً لأساس التعليل ومخالفة لمبدأ العلم الذى يحترمه المؤلف ورجوع عن القول بأن لا إرادة حيث لا سائق . ولهذا فالذى ذكره من جمع الإنسان نفسه في بعض الأحيان وتغلبه على الاعتيادات والمؤثرات فإنما يقع بسائق جديد من غير جنس السوائق التى اعتادها وتغلبه على اعتياداته بتغلب هذا السائق على السوائق الأولى . وكون السوائق تختلف باختلاف الأشخاص ليس بناشئاً من تأثير الأشخاص في السوائق بل من اختلاف تأثيرها في نظرم فبعضهم لا يدرك أهميتها ما أدرك البعض الآخر وهذا الفرق في الإدراك مؤثر في نفس الفاعل مؤيداً للسائق أو معارضاً لها لا أن نفس الفاعل تؤثر فيه . فهو أيضاً من جنس السوائق التى تخضع لها الإرادة لا من جنس الإرادة التى يدعى خضوع السوائق لها فلو كان الإنسان هو العامل في إحداث السائق لفعله لكان هذا الاحداث عند إرادة الفعل محتاجاً إلى إرادة ثانية تتعلق بهذا الإحداث وتحتاج هذه الإرادة إلى سائق ثان ثم إحداثه إلى إرادة ثالثة ويتسلسل .

« فالحق أنه لا يمكن الخلاص من الإيجاب بعد التسليم بأن لإرادة حيث لا سائق . ولهذا ترى علماء الإسلام لجأوا في هذا الباب إلى دعوى عدم توقف الإرادة على السائق حيث جوزوا الترجيح بلا مرجح وتمسكوا بحالين من قدحى العطشان وطريق الهارب وتمزوا بعدم بلوغ المرجح مبلغ الموجب وإن كفت قد علمت مما تقدم في هذا الكتاب مبلغ قيمة ذنبك المتالين وقيمة الدعوى المبنية عليهما وقيمة التعزى بالفرق بين المرجح

والموجب وفي بعض مناقشات المؤلف الغربي مع الإيجابية نوع مشابهة بهذا التمزى. والذي هو أخرى بالتسليم من تلك المناقشات وأقوى ما ذكره بهذا الصدد قوله (هل ليس بعد السوائق شيء ينضم إليها منا) ويعنى به الإرادة، لكن هذا القول إنما ينهض تجاه الإيجابيين النافين للاختيار ونحن لا ننكر وجود الإرادة والاختيار وإنما نفى حرية الإنسان واستقلاله في إرادته واختياره وكلام المؤلف يتردد بين النفي والإثبات، أما استدلاله عليه باستطاعة الإنسان لترقية إرادته وتخليصها بالتدريب والتربية من الانسياق نحو غرائزه وأهوائه وتقاليده، بترويض نفسه وتمويدها إتقان التأمل الذى امتاز به الإنسان عن الحيوان حتى ينشئ من نفسه إنسانا يعمل بعقله وينفع المجتمع بعد أن كان يعمل بأهوائه، فكل هذا الذى لا ينفكر ويظهر فى مظاهر استقلال الإرادة ليس إلا عبارة عن تبدل متبوعها وتحولها من تبعية الهوى إلى تبعية العقل الذى هو ممدود من السوائق أيضا والحادثة راجعة إلى تغلب سائق على سائق والعمل بأقوى السوائق .

« بقى قول المؤلف ^(١) (إن التسليم بوجود الاختيار ماهو مقتضى اعتقاد راسخ فحسب بل وظيفة متحتمة أيضا ولولاه لأضاعت الحياة الإنسانية معناها وضل عن استقامتها وكان جميع الافتراضات محترمة فهما رجح قول الإيجابية من حيث النظر والعلم فيه ما يجعله مغلوبا ومردودا من حيث العمل ونحن نحكم ببطلان مذهب مخاف للأخلاق وعلم من دون وجدان) .

« ونحن نقول إن قول المؤلف هذا يشبه ظن بعض علماء الإسلام المتقدمين والمتأخرين أن قول الأشاعرة بالجبر المتوسط يخالف أساس الاعتراف بمسئولية العباد عن أعمالهم وظن بعض المتأخرين أن الاعتراف بسلطان إرادة الله على إرادة البشر السكلية والجزئية يعوق الإنسان عن السعى والعمل والتقدم ويسوقه إلى الكسل

[١] قلنا أكثر أقوال المؤلف بالجمع والتأليف والاختصار .

وبالتأخر فيظهر أن كثيرا من علماء الشرق والغرب خلطوا تدقيق هذه المسألة العلمية بشيء من ناحية العمل وخافوا أن تكون نتيجة العلم بمحققة المسألة سقوط العمل وعندنا أن العمل هو موضوع هذه التدقيقات العلمية وهو لازم للمسألة لزوم الموضوع فنحن ننظر في أعمال الإنسان كيف يفعلها وهل له في فعلها اختيار أم لا وإذا كان له اختيار فهل هو مستقل غير مربوط بالأسباب والدواعي أو مقيد ومربوط بها . فعلى كل حال فإن الفعل والعمل موضوع المسألة ومحل النظر فهو محفوظ سواء وقع حال كون الإنسان مختارا فيه أو موجبا لا أنه يقع إن كان الإنسان مختارا ولا يقع إن كان موجبا فيجعل محله الكسل ولو تفينا الاختيار وقلنا بالإيجاب اقلنا إن العمل واقع أيضا ولكن بالإيجاب بدل وقوعه بالاختيار فالفرق بين المذهبين في كيفية وقوع العمل لافي وقوعه أولا وقوعه ولا منافاة بين العمل وبين القول بالإيجاب في العمل بل إيجاب العمل يؤدي العمل أكثر من تأييد الاختيار فيه له ثم إنه لا فرق بين العمل والكسل أى ترك العمل في الاستناد إلى السبب الذى يتولد منه الإيجاب . فالقول بالإيجاب إن أخذ بالعمل لارتباط السبب فهو مغل بالكسل أى بترك العمل أيضا ولا معنى لإخلاله بالعمل وترك العمل معا فلا معنى لإخلاله بالعمل ^(١) .

«ومن هذا التحقيق يستفاد عدم صحة كون القول بالاختيار خادما للأخلاق بواسطة خدمته لتقوية الإرادة لا كون القول بالإيجاب هادما للأخلاق بواسطة خدمته لإضعاف الإرادة إذ لا نسلم كون الأخلاق مبنيا على قوة الإرادة وضدها على ضعفها وكم قوة للإنسان يحوزها وتسوقه إلى البنى والمدوان ولا يمكن أن ندعى طروء الضعف على إرادته عند حصول تلك القوة . . وحقيقة الأمر أن إرادة الإنسان بين سوائق علوية يدها عقله وتريبته وبيئته الحسنات وسوائق سفلية يدها هواه وتريبته وبيئته السيئات ، والقوة أو الضعف في هذه السوائق لا في إرادته وإنما هي تدور مع الغالب منهما والإمداد

[١] ولبحث العمل زيادة توضيح منا في الفصل المقود له في هذا الكتاب .

الأول من الله الذى أوجد تلك السوائق مختلفة بالنسبة إلى أشخاص مختلفين والإمداد الآخر الذى تم به الغلبة لسائق أحد الطرفين أيضا من الله الذى يحول بين المرء وقلبه.

« أما الفرق بين مذهب الإيجاب والاختيار من حيث ترتب المسؤولية على الإنسان من أعماله وعدم ترتبها وتأثير هذا الفرق في أخلاق أهل المذهبين فقد يمكن أن يكون الإيجابي الذى لا يرى مسؤولية الإنسان علميا يمتنع سوء الأعمال بوازع من قلبه ووجدانه اللذين يرجمان إلى طيب فطرته بل ومن علمه الذى إن لم تقض بلزوم اجتنابها من ناحية المسؤولية فقد يقضى به من ناحية التمييز بين الحسن والقبيح ، وربما يكون إيجابى في المذهب أصاح في العمل من الاختيارى لقوة عقله وسلامة طبعه إلا أنه مهما كان الأمر كذلك ، فالإيجابى الناقى للمسؤولية لعدم وجدان مثبت لها من مذهب العلمى ولا من مذهب العقلى لا بد أن يكون وازعه أنقص من وازع الاختيارى الذى يساويه في جميع الأحوال والظروف ويفترق عنه في اعتقاد المسؤولية ، لكن الجبرى المعترف بمسؤوليته عند الله تعالى اعترافا مبنيا على اخباره المؤيد بشهادة قلبه ووجدانه بها والذى يمنعه من إبلاغ مذهب العلمى إلى نفي المسؤولية عن الإنسان ، فهو في مأمن من هذا المحذور في حين أن الإيجابى المادى لا يسلّم منه .. وقد سبق منا تحقيق البحث في مشكلة التأليف بين مسألة المسؤولية وبين موقف الإنسان تحت سلطان مشيئة الله العام ، وما ذكرناه من الفرق بين مذهبى الإيجابية المادية والجبرية الدينية حقيقة بأن يعد من قصر نظر المؤلفين الغربيين الذين قصرُوا اهتمامهم في نقاشهم على الإيجابية ولم يُمنُوا بالجبرية الدينية مع عدم كونهم أنفسهم لادينيين وما قدروا هؤلاء حق قدرهم بل ما فهموهم ومذاهبهم انتشعبة إلى الجبر المحض والجبر المتوسط . وكلامهم في الجواب على تقييد اختيار الإنسان بعلم الله الأزلّى - الذى نقلناه عن المؤلف الأول الذى ترجم كتابه أحمد نعيم بك وما قول المؤلف الثانى بعميد عنه - يدل على مبلغهم في الفهم .

وهنا انتهيت مما أردت نقله عن «تحت سلطان القدر» كما انتهى الجزء الثالث هنا من «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين» وله الحمد والمنة والفضل كله في الأول والآخر.

أغلاط^(١) الجزء الثالث المطبعية من

« موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين »

٣، ١٣ لجبل ٦، ٢٠ إلى المرجح ٧، ١، أفلم ييأس ٧، ١٣ أن يكون ٨، ١٩
أيضا ٩، ١ من داخل ١٣، ٣ منهم بأنفسهم ١٤، ٨ إلا كفورا ١٤، ٩ كثيرا ١٧،
١٥ المجتنبين ١٩، ٨ تلك ١٩، ١١ النار ٢٢، ١٢ نارية ٣٠، ١٩ تحيط ٣٧، ٢٥
الأجيال ٣٩، ٢٥ فأضيف ٤٠، ٢٠ تخصيص ٤١، ٩ إذ لا يقال ٤٥، ٥ الراجمين
٤٦، ١١ هذا المد ٥٣، ٣ وقد احتج به ٥٣، ١٨ مصنوعة ٥٤، ٦ وما تململون
فيها ٥٤، ٢٢ وتصويرهم ٥٦، ٧ ذاهبة أدراج ٥٧، ٥ المسلمون ٥٨، ١٠ لا نقول
به ٦١، ٤ فيها نحن أولا ٦٢، ١٤ الدماغ ٦٣، ٥ وأن يمان ٦٣، ١٥ أتباعها
٧٣، ٤ بالأخلاق ٨١، ١٥ موجدا ٨٣، ١٩ المفروضين ٩١، ٣ من ناحيتهما ٩١،
٢٢ عاشقدين ٩٢، ١١ ولا منكر ٩٥، ١٢ حضيض ٩٥، ٢١ الصوفية ٩٦، ١ إلا
الله ٩٦، ١٨ من البساطة ١٠٠، ٨ إبطائه ١٠٦، ١٨ فاذا ١١٦، ١٢ من نفسه
١٢٤، ١٨ الآثار ١٣٨، ١ ذاته ١٤٠، ٢٠ يخطونها ١٤١، ٢١ فلا نبأ بهما
١٤٤، ١٧، ١٤٧ ١٤، ١٤ حائر ١٥٢، ٢١ من حيث إنه ١٥٣، ٨، إنما يكونان ١٥٥،
٦ تمر بها « السكل هو » ١٥٨، ١٩ يخالف ١٦٤، ١ أبو بكر بن العربي ١٦٤، ٢
والقواجم ١٦٥، ١٤ الآخرة ١٦٨، ١١ محي الدين بن عربي ١٧٠، ١٢ الاقدس
١٧٨، ٨ تعلية ١٨٠، ١٥ واحدة ١٨٢، ٦ الأولى ١٨٢، ٨ والثانية ١٨٣، ١٧
أن يكون ١٨٧، ٤ والعقل، وإنما ١٨٧، ١٠ فيخته ١٨٧، ١٢ السافلة ١٩٢، ١٨
الكثيرة ١٩٢، ٢٠ واحدا ٢٠١، ١٤ وهي محال ٢٠١، ١٤ « أميل سسه » ٢٠٢،
٨، ٩ فيؤل ٢٠٣، ٢ هذا ٢٠٧، ٣ الوجود ٢٠٨، ٤ من أي ٢١١، ٨ في هذا
٢١٣، ٧ ترتكز ٢٠٩، ١٦ وهأنذا ٢٢٢، ١٣ ليجمله ٢٢٣، ٤ موجودا ٢٢٣،

[١] الرجاء من القراء الكرام أن يصححوا قبل الشروع في قراءة كل جزء من أجزاء
هذا الكتاب ، مافي نسختهم من الأغلاط المطبعية .

٦ في الخارج ٢٢٣، ٧ الوجودات ٢٢٤، ٧ لا جمل ٢٣٦، ٨ بوجودين : الله وما
سواه ٢٣٩، ٥ مما يجلو ٢٤٢، ٢٢ لانتزم ٢٤٩، ٧ - ٨ في الخارج ٢٦٢، ١ وليس
٢٦٢، ٩ بهذا الحد ٢٦٦، ١٢ فإنه ٢٦٧، ٨ في التثليث ٢٦٨، ٧ بمدد الوجودات
٢٧٧، ٤ إلى الصحو ٢٨١، ٢١ «الانسان متفيران» ٢٨٢، ٣ «لا هو ولا غيره»
٢٨٤، ١ الافتتان ٢٨٥، ١٨ يروا ٢٩٥، ١٦ يرجعون ٢٩٦، ١٧ تقتضيه ٣٠١،
١٤ [وقد سقطت ألف التثنية من «اختارا» بفلط مطبى] ٣٠٤، ١٠ الوجودات
٣٠٤، ١٢ معلوم ٣٠٤، ١٧ لما تنبهوا ٣٠٧، ١١ وتوهم ٣١٢، ١ تحتاج ٣٢٠،
٢ الانصال ٣٢١، ٦ إذ اللأم ٣٢٣، ١٨ قديمين ٣٢٤، ٢ يجب ٣٢٥، ١٩ اتحاد
الشيء ٣٢٧، ١١ إلى الذات ٣٢٨، ١٩ كلتاها ٣٣٣، ١٧، ١٩ وإرادة ٣٣٥، ١٧
على قول الشيخ ٣٤٧، ٦ وقد ظنوه البحترى ٣٣٨، ١٠ وما سواها ٣٣٩، ١٠
« وما تشاءون ٣٤٢، ١ من مسألة ٣٤٢، ٦ التعلق بأفعال ٧ التعلق بأفعال ٣٥٢،
١٥ مع أن ٣٥٣، ١ تتخذوا ٢ أن تستقيموا ٣٦٤، ٢ إما ٣٦٧، ١٩ في كتاب ألفته
٣٦٨، ٢٣ حاجة ٣٦٩، ٥ عليها ٣٧٤، ١٤ متناهي ١٧ والوجود الذهني ٣٧٩، ٢١
ليبتز ٣٨١، ٤ جزء ٣٨٢، ١٤ تناقض ٣٨٢، ١٤ لما لانهاية له ١٩ لأن «لم»
٢٠ « فلم » ٣٨٤، ١٦ السبوقيات ٣٨٨، ٩ التناقض ٣٩٩، ١٧ يؤول ٤٠٣، ٦
بمبنيته ٤٠٩، ١٤ ترتيبا ٤١٠، ١٦ علماء ٤١٣، ٤ كالقلم ٥ والاضطرار ٤١٥،
١٥ الخلق ٤١٩، ٩ الجبر ١٠ لأننا ١١ جبر ٤٢١، ١٨ مجازة ٤٢٢، ١٦ اختلط فيها
٤٢٦، ٣ فبسبوا ٤ وجعلنا ٤٢٨، ١٩ اللتين لا تكتمهان ٤٣١، ٢ من صلواتنا

أسماء الرجال المذكورين في الجزء الثالث

من « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين »

الآلوسي صاحب التفسير ٤٣ ١٦٨ الأمدى متكلم معروف ١٩٧ إبراهيم
 الحلبي صاحب اللمعة ٣٩٤ ٣٩٦ ٣٩٧ ٣٩٩ ٤١٥ إبراهيم الكوراني
 ٤٣ ١٦٨ إبليس ١٣ ٥٢ ٤٢٦ ابن تيمية ١٨ ٣٦١ ٣٩٣ ٣٩٤ ابن رشد
 ٣ ٦ ٨ ١٢ ١٤ - ١٦ ١٨ ٢٧ ١٠٣ ٢١٧ ٣١٩ ٣٢٢ ٣٢٣
 ٣٥٦ ٣٥٨ ٣٦٠ ٣٧٥ ٣٨٢ ابن سينا ٢١٨ ٢٣٣ ٢٣٤ ٢٥٦ ٢٧٥
 ٣٥١ ابن عباس ٢٨ ٥٣ ابن عبد البر ٣٤٩ ٤٢٣ ابن الفارض ١٥٢ ابن قتيبة
 ٣٨ ٣٥١ ٤٢٣ ابن القيم ٣ ١٨ ٢٤ ٥٧ ٣٩٣ ٣٩٤ ابن كثير ٥٣
 ابن مسعود ٤١٦ ابن المعلم القرشي ١٦٤ ابن الوزير ٢٩ - ٥٦ ٣٩٦
 ٤١٦ أبو الأسود الدؤلي ٣٢ ٢٧ ٤٦ ٣٥٠ ٣٩٨ ٤٢٣ ٤٢٨ أبو بكر بن العربي
 ١٦٤ أبو بكر الصديق ٨٩ ٩٠ أبو الحسن الأشعري ٢٩ ٤٩ ٩٨ ٢٠٢
 ٢٢٥ ٢٥٩ ٢٦١ ٣٣٣ ٣٩١ ٣٩٩ ٤١٥ ٤١٩ الإمام أبو حنيفة ٥٢ ٥٥
 ٥٦ ٣٩٣ أبو داود ٣٤٦ أبو ذر ٣٥٠ أبو سريجة المبادي ٣٤٩ أبو السعود
 المفسر العثماني ٢٧ ٣٩ ٤٢ ٥٩ أبو سعيد الخدري ٣٤٩ أبو عبيد ٥٣ أبو
 علي الجبائي ٢٩ ٤٩ أبو لهب ٢٧ ٢٨ أبو موسى الأشعري ٣٥٠ أبو هريرة
 ٣٤٩ أبي بن كعب ٣٤٩ أثير الدين الأبهري ١٤٧ أحمد أمين ٨٤ أحمد بن حنبل
 ٣٢ أحمد بن عبد الأحد السهرندي الملقب بالإمام الرباني ومجدد الألف الثاني صاحب
 المکتوبات ٥٣ ٢٧٥ - ٣٠٧ ٣٠٨ أحمد نعيم ٣٩٠ ٤٤٥ أ. رابو ٤٣٥
 أرسطو ٣٧٥ ٣٨٢ ته ريثه ن ١٩٤ اسپنسر ١٣٤ ٣٦٢ اسپينوزا ١٨٧
 ٣٣٠ ٤٣٩ اسماعيل فني ٨٩ ٩٥ ٢٣٨ ٢٥٦ ٢٥٧ ٢٥٨ ٣٦٢ إسماعيل

الكنبوى ٥ ٢١ ٢٤ ١٠٥ ١٠٧ ١١٢ ١١٧ ١١٩ - ١٢٢ ١٢٤ ١٣٠
 ١٣٢ ١٣٣ ١٤٣ - ١٤٥ ١٤٧ ١٥٧ ١٧٣ ١٨٧ ١٨٨ ٢٠٢ ٢٠٤
 ٢٠٩ ٢١١ ٢٣٠ ٢٣١ ٢٣٨ ٢٤٥ ٢٤٩ ٢٥٠ ٣٠٧ ٣١٠ ٣١١ ٣٢٥
 ٣٣٢ ٣٦٤ ٣٧٢ ٣٧٥ أفلاطون ٣١٩ إمام الحرمين ١١٤ ٣٩٢ ٣٩٩-٣٩٦
 ٤٠٩ ٤١٥ ٤١٩ ٤٣٣ ٤٣٤ الأمير عبد القادر الجزائري ٢٦٩ أميل ٢٠١
 ٢٢٣ ٢٥٣ ٣١٦ ٣١٨ أنس بن مالك ٣٥٠ أوجوست كونت ١٨٨

البالي شارح الفصوص ٨٩ ١٨٧ ٢٥٨ ٢٦٦ بايزيد خليفة ٩١ البحري
 ٣٣٧ بحيت الطيبي ١٦ ٢٦ ٣٠ ٣١ ٣٣٩-٣٣٦ ٣٤٢ ٣٥٢ ٣٩٦-٣٩٨ ٤٠٠
 ٤٠٢ ٤٠٣ ٤١٠ ٤١١ ٤١٤ ٤١٧ ٤٢٧-٤٣٠ برغسون ٣٠٢ ٣٠٣
 بشار ٤٥ بطليموس ٢٣٢ بلقيس ١٧٦ ٢٦٢ ٢٦٣ بلوتن ١٨٧ بوسسونه
 ٤٨ پول رانه ٦٧ ١٦٨ ٢٣٨ بهاء الدين العاملي ١٥١ ١٥٣ ١٥٧ ١٥٩
 - ١٦٢ ١٦٤ ١٦٨ ٢١٦ ٢١٩ ٢٩٦ بهمنيار تلميذ ابن سينا ٢١٨ البيضاوي
 صاحب التفسير المعروف ٤٠٠ البيهقي ٣٩

الترمذي ٣٤٦ العلامة التفتازاني ٤ ٣٣ ٩٩ ١٠٢ ١٠٥ ١١٢ ١١٣
 ١٤٧ ١٥١ ١٩٩ ٢٠٤ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢١٤ - ٢١٧ ٢١٩ ٢٢١ ٢٣٠
 ٢٣١ ٢٣٧ ٢٣٨ ٢٤٧ ٢٤٩ ٤٠٧ ٤١٣ ٤١٨ ٤١٩ .

جابر بن عبد الله ٣٥٠ جالينوس ٣١٩ الجاي ١٥٧ ١٥٩ ١٦٦ ١٧٤ ١٨٧
 ١٩٧ ١٩٨ ٢١٩ ٢٢١ ٢٩٧ جلال الدين الدواني ٥ ٢١ ٩٤ ١١٢ ١٢٠
 ١٢٤ ١٣٢ ١٣٣ ١٤٣ ١٤٧ ١٧٣ ٢٠٢ ٢٠٨ ٢١١ ٢١٣ ٢١٤ ٢٣٠
 ٢٣١ ٢٣٨ ٢٤٤ ٢٤٥ ٣٠٧ ٣١١ ٣١٢ ٣٢٥ ٣٦١ ٣٦٤ ٣٧٢ ٣٧٥
 ٣٧٧ ٤١٩ جمال الدين القاسمي الدمشقي ١٨٥ ١٨٦ جندب بن عبد الله ٥٣ الجنيد

- البغدادى الصوفى الكبير ٨٨ ١٩٨ جواد على ٨٧ جول سيمون ٤١٧ ٤١٨ .
 الحاكم ٣٤٩ حذيفة بن أسيد ٣٥٠ حذيفة بن اليمان ٣٥٠ حسن چلبى ١١٥
 حسين رمزى استاذ علم النفس بجامعة فؤاد ٣٧ حواء ١٥٨
 خضر بك استاذ السلطان محمد الفاتح ٤٢٩ الخطيب مؤلف تاريخ بغداد ٣٩٣ خواجه زاده
 صاحب « نهافت الفلاسفة » ٢٤٤ ٣١١ خواجه نقشبند الصوفى الكبير ٢٨٧
 ٣٠١ الخيالى صاحب التعليقات المشهورة على شرح العقائد النسفية ٣٧٢
 الدكتور شهبندر ٢٧٤ ديكارت ٢١٠ ٢٤ ٦١ ٦٦ ٦٩ ١٤٧ ٣٩٣
 ذو الماحية الكلابى ٣٥٠
 الإمام الرازى ٢١ ٢٨ ٢٠٧ ٢٠٨ ٢٣١ ٢٤٠ ٢٤٨ ٣١٩ ٣٣٢ ٤٠٢
 ٤١٩ راغب باشا الوزير العثمانى الشاعر ٩٤ رونوى يه ٣٧٤ ربوارول ٣١٦ .
 زيد بن أبى أنيسة ٣٤٩ زيد بن ثابت ٣٥٠
 سرافقة بن جهم ٣٥٠ سكرتاتان ٧٣ سنت آنسله م ١٤٧ سن طوماس ١٤٧ ١٥٠
 ١٧٤ السيلكوتى ١٠٧ ١١٢ ١١٥ ١١٧ ١٣٦ ١٣٧ ١٤٠ ١٤٥ ١٤٧
 ١٦٦ ١٦٧ ١٧٨ ١٨٧ ٢٠٢ ٢٠٤ ٢١١ ٢١٧ ٢١٨ ٢٣٠ ٢٣١
 ٢٥٠ ٣٠٥ ٣١٣ ٣٧١ ٣٧٣ السيد الشريف الجرجانى ٤ ١١٢ ١١٥ ١٣٧
 ١٦٦ ١٧٠ ١٧٧ ١٨٦ ٢٣٠ ٢٥١ ٣١٣ ٣٢٤ ٤١٩
 شارل بوردان ٤٨ شمس الدين الفنارى ١٥٧ ١٥٨ ١٨٧ شويهاور ٧٢ ١٩٢ شيللينغ
 ٦٧ ١٨٧ ٢٣٥ شهاب الدين السهروردى شيخ الفلسفة الإثراقية ٢٢٥ ٢٢٧
 ٣٢١
 صالح بن المهدي القبلى صاحب « العلم الشامخ » ٢١ - ٢٩ ٣٥ ١٦٢ ٢٦٦
 ٢٨٥ ٢٩٦ ٣٩٧ صدر الدين الشيرازى ٣ ٦ ١٨ ٨٧ ٨٨ ١٥٢ ١٥٦
 ١٥٦ ١٧١ ١٧٢ ١٧٤ - ١٨٥ ١٨٧ ١٨٩ ١٩٤ ١٩٩ ٢٠٠ ٢٠٢ ٢١١

٢١٩ ٢٢٤ - ٢٢٩ ٢٣١ - ٢٣٦ ٢٦١ ٢٩٤ ٣٢٠ ٣٢١ ٣٢٥ ٣٢٨
٣٣١ ٣٣٣ ٣٣٤ ٣٧٤ - ٣٧٧ ٣٨٠ - ٣٨٢ ٣٨٧ ٣٨٨ ٣٨٧ ٣٨٨

صدر الدين القونوى ١٨٤

المحقق الطومى ٢٠٧ ٢١١ ٢٤٠ ٢٤٨

عائشة الصديقه ٣٥٠ الماص بن هشام ٢٨ عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب
٣٤٩ عبد الحى الكنوى ٣٦٦ عبد الرحمن بن عبادة ٣٢ عبد الرحمن الجزيرى ٣٦١
عبد الفنى النابلسى شارح الفصوص ٨٩ ١٩٣ ٢٧٢ عبد الكريم الجبلى ١٩٤ ٢٣٦
عبد الله بن عمر ٣٩ ٣٤٩ عبد الله بن عمر بن الماص ٣٤٩ عبد الله بن مسعود ٣٤٩
عثمان أمين أستاذ الفلسفة بجامعة فؤاد ٣٤ ١٤٨ ٣٩٠ عضد الدين الإيجى صاحب
«المواقف» ١٨٦ ٢١١ ٢١٤ ٣١٣ ٤١٩ عكرمة ١٦٣ ١٦٤ على بن أبى طالب
٥٩ ٨٨ ١٩٨ ٣٤٩ على القارىء شارح «الفقه الأكبر» ٥٢ عمران بن حصين
٣٧ ٤٦ ٣٥٠ ٣٥١ ٣٩٨ عمر بن الخطاب ٣٤٦ ٣٤٩ عمرو بن عبيد كبير
المعتزلة ٥٣ عين القضاة الممذاني ١٧٢

غساندى ١٤٧ الفزالي ٩٤ ٩٦ ١٠٣ ١٥٠ ١٧٢-١٧٦ ١٨٧ ٢١٤ ٢١٧
٢٤٤ ٢٨٩ ٢٩٢ ٢٩٨ ٣٢٣ ٣٥٦ ٣٩٩ ٤١٩ غونيلون ١٤٧ الفارابى
٣٥٦ الفخر بن المعلم القرشى فرح أنطون ٧٤ ١٤٩ فريد بك التركى ٨٨ ٨٩ ١٥٠
فيخته ٣ ٧ ١٨٧

القاشانى شارح الفصوص ١٩١ ٢٣٦ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٩ ٢٧٢ ٢٧٥

قتاده ١١٣ قضيب البان الوصلى ١٥٩

كانت ٦٥ - ٨١ ١٤٧ ١٩٢ ٣٦٨ الكنوى ٥ ٦٤ ٢١ ١٠٥ ١٠٧
١١٢ ١١٣ ١١٧ ١١٩ - ١٢٤ ١٣٠ - ١٣٢ ١٣٣ ١٤٣ - ١٤٥ ١٤٧
١٥٧ ١٧٣ ١٧٤ ١٨٧ ١٨٨ ٢٥٢ ٢٥٤ ٢٥٩ ٢١١ ٢٣٠ ٢٣١

٢٣٨ ٢٤٥ ٢٤٩ ٢٥٠ ٣٠٧ ٣١٠ ٣١١ ٣٢٥ ٣٣٢ ٣٦٤ ٣٧٢ ٣٧٥

ل . فونس غريو ٤٣٦ لوجينو ٨٧ لينتز ٢٧٩

مالبرانش ٦١ ٢٣٨ الإمام مالك ٥٦ ٣٤٩ مترجم « مطالب ومذاهب »

العالم الكبير التركي الملقب « حدى الصغير » ٦٢ ١٦٨ ١٧٢ ١٨٧ ٣٥٢

— ٣٥٥ ٣٦١ ٣٧٤ ٣٧٥ ٣٧٧ ٣٩٦ متره افكار ١٥٣ ١٩٤

٢٣٥ المتنبى ١٠٨ محمد أحمد القمراوى ٣٢١ محمد أنور شاه الكشميرى ٣٠١ ٣٢٧

٣٦٤ ٣٨٦ ٣٨٨ محمد زاهد الكوثرى ٣٠ ٣١ ٣٨ ٣٩ ١٦٣ ٣٤٤ ٣٩٢

— ٤٤٥ محمد سليمان ٣٤٠ محمد صبيح ٨٤ محمد عبده ٣٢ ٣٤ ٣٥ ٧٤ ٨٣ ٨٤

١٤٩ ٣٦٥ ٣٧٢ ٣٨٤ ٣٩٠ ٣٩٦ ٣٩٧ محمد على عيسى ٤٣٦ محمد غلاب

٣٥٦ محمد الفاتح السلطان العثمانى محمد فضل الله الهندى ٨٩ محمد فريد وجدى ٦٧ ٧١

٣٢٢ محمد مصطفى الراعى ٣٢٧ ٣٥١ ٣٩٣ ٣٩٦ ٤١١ محمد الهياوى ٣٤٠

محمد المقاد ١٤٨ محي الدين بن عربى الملقب بالشيخ الأكبر ٨ ٤٣ ٤٤ ٨٩

— ٩٢ ٩٤ ١٥٥ ١٥٨ ١٦٢ ١٦٨ ١٧٠ ١٧٦ ١٨٠ ١٨٥ ١٨٧ ١٨٨

١٩٠ ١٩٦ ٢٣٥ ٢٣٦ ٢٣٨ ٢٥٨ ٢٥٩ ٢٦٢ ٢٦٣ ٢٦٥ ٢٦٦ ٢٦٨

٢٦٩ ٢٧١ ٢٧٥ ٢٧٨ ٢٨١ ٢٨٢ ٢٨٥ ٢٨٨ ٢٩١ ٢٩٢ ٢٩٤ ٢٩٦

٢٩٧ الرجائى ٢٠٨ مسلم ٣٢ ٣٧ ٣٤٦ ٣٤٩ ٣٥٠ ٣٩٨ ٤٢٣ مسلم بن يسار

الجهنى ٣٤٩ مصطفى كمال ٣٩٣ ٣٤٩ معاذ بن جبل ٣٥٠ من دويران ١٥٧

ولى الله الدهلوى ٣٠١ هشام بن حكيم ٣٥٠ هيجل ١٨٧ يوسف الدجوى ٤٢٧ ٤٢٩

فهرس

الإشارة إلى بعض المباحث المهمة التي ينطوى

عليها هذا الجزء من الكتاب

تكملة الفصل الرابع :

مسألة تحليل أفعال الله تعالى وما يتصل به من تحقيق معنى كون الله فاعلا مختارا، مع

الكلام في أفعال الإنسان الاختيارية ٣ - ٦٠

مما لا بد من التنبيه عليه ونحن أطربنا في دليل العلة الغائية ، أن مذهب المتكلمين الأشاعرة عدم جواز تحليل أفعال الله بالفرض الذي يقال عنه العلة الغائية أيضا، وقد وجد أناس ممن تعودوا غمط هؤلاء المتكلمين حقهم ، وسيلة في مذهبهم هذا لكيلا يطعن فيهم، فاتهمهم بإخلاء أفعال الله من الحكمة اللازم لإخلاصها من الأغراض والعلل الغائية، وبإلغاء أظهر الأدلة على وجود الله المستنبط من خلق هذا العالم مشحونا ببدايع النظام المتقن . فهل نحن حين عنيانا في هذا الكتاب بما يسميه الفرييون دليل العلة الغائية مشاركون لأعداء المتكلمين الأشاعرة في غمطهم وطعنهم؟ كلا، إني أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين الناكرين لجليل وجليل خدمتهم الاسلام وإني أعرف سمو مرامهم في عدم تحليل أفعال الله بالعلة الغائية التي هي علة لفاعلية الفاعل صوتا لمقام الألوهية عن التأثير في أفعاله بأى شيء ٣

العبث ما لا يفيد فائدة ، لا ما لا يبني على غرض أو علة غائية ٤

جواب على اعتراض العلامة التفتازاني على مذهب الأشاعرة بأنه لو لم تكن أفعال

الله معللة لما صح كون القياس الفقهي حجة في نظر علماء الإسلام ٤

المصلحة في فعل الله لا تتصور على أن تكون دافعة إليه ، بل تابعة له . وهذا كما

يقول : إن الله تعالى لا يتخلف الحكمة عن أفعاله ولا يقول إن فعله لا يتخلف عن

الحكمة، تنزيها له عن شائبة الإيجاب والاضطرار . ومقاله الفاضل الكلبوي «إن غاية

تأثير العلة الغائية في فعل الله عبارة عن سببية علمه تعالى بالمصلحة لإرادته ، واستحالة

في شأنه تعالى ممنوعة » يرد عليه أن العلم تابع للمعلوم وهو المصلحة فتكون هي المؤثرة في الحقيقة كما أن المصلحة في فعل الإنسان تؤثر أيضا بواسطة علمه، والله تعالى أجل من أن يتأثر بشئ من أنواع التأثير الناشئ من جهة الممكنات التي من أجلها الأغراض والمصالح . فتبين بعد نظر المتكلمين الذين يمتنعون تعليل أفعال الله بالأغراض والملل الفاتية، وتبين أيضا أن أفعاله لا تتبع الحكمة بل الحكمة تتبع أفعاله، وكل من يستبعد هذه الدقيقة فإنما يتكلم في شأنه تعالى بالقياس إلى نفسه . وقد ذهب الفيلسوف ديكارت إلى أبعد من هذا ٥

وتقييد الله تعالى في أفعاله بأي قيد حتى بقيد الحكمة، واعتبار كل ما يصدر عنه من الأفعال ضروريا لا يمكن خلافه لأنه مقتضى الحكمة وخلافه خلافها كما قيل : « ليس في الإمكان أبدع مما كان » ؛ كما لا يلتزم مع مذهب المتكلمين القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار لا فاعل موجب ، لا يلتزم أيضا بكثير من آيات القرآن ٦

والتأويل في تلك الآيات بالتفريق بين وجود المانع عن الشيء وبين وجود المانع عن مشيئته ، مبنى على قول الفلاسفة الذين لا يوافقهم المتكلمون ، بأن الله مختار في أفعاله على معنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » وإلى قولهم هذا يرجع تأويل الآيات المذكورة وإن لم يشعر به من لم يكن على مذهب الفلاسفة من المؤولين . فالله تعالى في رأى الفريقين (الفلاسفة والمؤولين لآيات المشيئة) مختار في أفعاله مضطر في إرادته كما هو مذهبنا في الإنسان، حين لم يكن الإنسان مضطرا في إرادته عند المؤولين ، فيكون حرية الله واستقلاله في اختياره أنقص من حرية الإنسان في اختياره على رأى هؤلاء الغافلين ٧٨٧
أما التمسك في الجواب عن آيات المشيئة بظاهر ما قاله النجاة من أن (لو) لامتناع الثاني لامتناع الأول، فغلط فاحش وقع فيه صاحب «الفصوص» عند الدفاع عن مذهبه الباطل القائل بتبعية الخير والشر لاستعداد الناس التابع لماهياتهم الغير المجمولة ٨

نقد قول ابن رشد في تفسير قوله تعالى « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » وخلصته

أن الله تعالى يهدي فعلا ويضل إعدادا وهيئة ٨ - ١٦

فعلى هذا التقدير من التفسير يدخل نوع الإنسان جملة فيمن يشاء الله إضلالهم وليس المراد إضلالهم بالفعل لأنه ينافى وجود بعض منهم مهتد ٩

وهذا القسم المهتدى من الإنسان يبقى على مذهب ابن رشد غير معلوم السبب في اعتدائهم. فإن كانت هدايتهم من الله ياباه ادخلهم فيمن يشاء الله إضلالهم ولو كان ذلك بطريق الهيئة للضلال، وإن كانت هدايتهم من أنفسهم لزم أن يكونوا من أهل الهداية على الرغم من أن الله أضلهم أى جعلهم مهتدين للضلال فلم يكن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء كما نص عليه في كتابه بل يضل من يضل، من نفسه ويهدي من يهتدى، من نفسه وكيف يقول « ومن يضل الله فما له من هاد »؟ الحاصل أن هناك من يضلهم الله فعلا وهم الذين قال عنهم « من يضل الله فلا هادى له » وهناك من يهديهم الله فعلا وهم الذين قال الله عنهم « ومن يهدي الله فما له من مضل » وهذا أى الإضلال الفعلى والهداية الفعلية ولا سيما الإضلال الفعلى ما أنكره ابن رشد ١٠ - ١١

والله تعالى على مذهب ابن رشد واجب أن يفعل ما فعله وليس له أن يفعل خلاف ما فعله حتى إنه يقيم قيامة التكبر على المتكلمين القائلين بأن الله فاعل مختار بمعنى أن الفعل وخلافه كلاهما يصح عنه ويجوز له ولا مرجح هناك من نفس الفعل أو خلافه غير إرادته، وأما على مذهب ابن رشد فالله تعالى فاعل مختار بمعنى « إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل » على أن يكون مقدم الشرطية الأولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق كما هو مذهب الفلاسفة أيضا، لكن هذا تلاعب لفظى ليس من الاختيار فى شيء كما يأتى بيانه فى مبحث حدوث العالم (ص ٣٣١). فإذا لم يكن الله مختارا فيما فعله وليست فيه مشيئته بمعناها الحقيقية فكيف يصح له أن يتمدح بأنه « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » فيما يخص من آيات القرآن، حتى ولو كان إضلاله عبارة عن تهئية الناس للضلال، مادام لا يمكنه أن لا يهتد بهم له ؟ وكيف يقول : « ولو شئنا لآتيناك كل نفس هداها »

مع أن كل ما فعله يفعله في مذهب ابن رشد لكونه ضروريا غير جائز المدول عنه إلى خلافه ولا يمكنه أن يشاء المدول لكونه فاعلا موجبا كما في مذهب الفلاسفة . وليس ابن رشد إلا واحدا من أذئابهم ١١ - ١٢

أما تعيب مذهب الأشاعرة باستلزام كون أفعال الله عبثا واتفاقا إذا لم تعمل بالأغراض والعمل الغائية ، فهم محض منبثوه كون العائنين يقيسون الله تعالى على أنفسهم أى على الإنسان الذى لا يعمل إلا بالمرجح والعلة الغائية ، وقد غاب عنهم في هذا القياس أن الله تعالى لا يحتاج إلى التأمل والتفكير في حين أن أصحاب الروية من البشر يحتاجون إلى التفكير في عواقب أفعالهم . فتفى التعليل من أفعاله تعالى معناه أنه لا يبنى أفعاله على المرجح والعلة الغائية شأن المفكرين في عواقب الأمور ، لأن التفكير عمل قلبي يجب تنزيه الله عنه ، ولا يتفاهيه أن أفعاله لا تخلو عن الحكم والمصالح من غير بنائها عليها لكونها لا يعبر عنها بالعلة الغائية لأن العلة الغائية ما يبنى الفاعل فعله عليه في ذهنه ويفكر فيه قبل الإقدام على الفعل . ومن هذا قلنا الحكمة تتبع أفعاله ولم نقل أفعاله تتبع الحكمة ، وليس في هذا ما يوجب الاستغراب لأن كمال المخلوق ليس في نفسه بل في توافقه مع اختيار الله تعالى ١٦

فللمشككين المجتنبين تعليل أفعاله تعالى بالعمل الغائية مرمى سام لم تصل إليه أقطار خصوصهم . أما نحن الذين عتينا في هذا الكتاب بدليل العلة الغائية لإثبات وجود الله لأن جل ما يهمنا في تأليفه إثبات وجوده في أسلوب يسهل تناوله للمصريين ، فلا نلام إذا تساعنا ببعض التعبيرات في سبيل مهمتنا ١٧

قول المتكلمين إن كل شئ في العالم مستند إلى الله من غير واسطة ، معناه أنه لا علة في الكائنات ولا معلول ولا سبب ولا مسبب ولا تأثير شئ في شئ وإنما كل كائن معلول علة واحدة هي إرادة الله ، وإن كان الناظر في الكائنات يرى بين أجزائها تناسبا وانسجاما يخيلان إليه علية بعضها لبعض وتولد بعضها من بعض . إذ لا رابطة بين

الأشياء تقتضيها طبائع الأشياء غير جريان سنة الله على خلق بعضها عقب بعض ...
فإذا حرك أحدنا يده لتحريك المفتاح فلا تكون حركة المفتاح مترتبة من نفسها على حركة
اليده ، وإنما يكون كل من الحركتين بتقدير الله وخلقهما ١٨ - ٢١

وهؤلاء المتكلمون لا ينفون اللازم العقلي بين بعض الأشياء من غير أن يكون
اللزوم علة لللازم كلزوم العلم بالنتيجة للعلم بمقدمتي القياس المنطوق المستجمع لشرائط
الإنتاج عند الإمام الرازي ، وهو من الأشاعرة وكأزوم وجود المحل لوجود العرض ووجود
الجزء لوجود الكل مع كون كل من اللازم والملزوم في هذه الأمثلة معلولى علة واحدة هي
إرادة الله أن يخلقهما متصلين ٢١

مناقشة صاحب «الملم الشامخ» الذى ينهى فى كتابه بشدة لاذعة على جميع المذاهب
الإسلامية المعروفة لاسيما الأشاعرة النافين لتعليل أفعال الله بالأغراض والقائلين بكون
الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع لا العقل وكون الله خالق أفعال الإنسان . وهو يعضد
مذهب المعتزلة فى هذه المسائل ٢٢ - ٢٩

أما تبجح هذا المؤلف معترضا على الأشاعرة وقائلا : « هل يكون حسنا من الله
لو فرضنا أنه صدق النبي الكاذب وكذب النبي الصادق ، فالجواب نعم إن صدق الله
الكاذب كان ذلك حسنامنه . لكن المؤلف لا يعرف أن القضية الشرطية تصدق منطقيا من
غير توقف على وقوع شرطها . ولعدم معرفته بذلك يتعاطى عليه هذه القضية الشرطية
تعاطى وقوع الشرط ويتوهم أن مدعيا كدعيه . ومنشأ الغلط تثبيت الحسنى والقبيح
قبل تثبيت الله . وقول النبي صلى الله عليه وسلم : « إن الله لو عذب أهل سماواته وأرضه
لعذبا وهو غير ظالم ولورجمهم كانت رحمته خيرا من أعمالهم » خير حاسم لسألة التحسين
والتقبيح هل هما عقليان أم شرعيان ، وخير منبه للفاصلين على عظمة الله وعظمته فله
المستقيم للمحاسن والحكم ٢٤ - ٢٥

ومما يهجم فيه المؤلف على الأشاعرة قولهم بأن الله خالق أفعال عباده فهو يختار

قول المعتزلة بأن العباد أنفسهم الخالقون لأفعالهم وإلا فلا يكونون مسئولين عنها، وما يفعلونه من الكفر والفسوق والمصيان فكلها يقع منهم على خلاف إرادة الله التي لا تختلف عن أمره كما اختلفت عنه عند أهل السنة ، فيجربى في ملك الله ما يشاؤه ومالا يشاؤه على المذهب المختار عند هذا المؤلف ويهدر قوله تعالى « ولو شاء الله ما فعلوه » كأن القول بعدم كون خالق أفعال عباده خلاف ما نص عليه الله بقوله « والله خالقكم وما تعملون » والمسألة أى مسألة تحديد موقف البشر تحت سلطان القدر لن يخرج الرجل عن عهده حلها ولو ألف ألف كتاب فى حجم « العلم الشامخ » ولن يستطيع الجواب عما أكثر الله ذكره فى القرآن من أنه يضل من يشاء ويهتدى من يشاء، فقد ينهار كثير من الأعلام الشاخنة ولا تنهار تلك الآيات الماثلات كالجبال مانعات عن مذهب أساتذته المعتزلة بل مذهب الماتريدية أيضا فى هذه المسألة وكذا قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » فى سورتين من كتاب الله ، جبلان شاخنان لن يقدروا اجتيازهما ٢٥ رد على قولهم فى تأويل قوله تعالى عن نفسه بأنه يضل من يشاء ويهتدى من يشاء ، بأن الإنسان يضل باختياره ويهتدى باختياره لكن اختياره فى الحالين مستند إلى مشيئة الله الذى خلق الإنسان قادرا على أن يفعل بمشيئته واختياره ، ولولا مشيئة الله المتعلقة بخلق الإنسان على هذه الحالة الخيرة لما أمكنه أن يضل باختياره ولا أن يهتدى . وقد مشى المتكفون المعاصرون أمثال الشيخ بخيت فى تأويل قوله تعالى « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » على هذا المنوال الذى اختاره المؤلف اليمنى فى تأويل قوله تعالى « يضل من يشاء ويهتدى من يشاء » ٢٦

أبعد المذاهب عن الحق فى مسألة الجبر والقدر أبسطها وأسهلها ٢٧ رأى العالم اليمنى فى مشكلة إيمان أبى لىب المعروف فى علم الكلام بكون الأمر به مع جميع المكلفين تكليفا بما لا يطاق فى حقه بمد نزول السورة الفائلة: « تبث بدا أبى لىب » والقروءة إلى قيام الساعة ٢٧ - ٢٨

وفي حكاية الإخوة الثلاثة ٢٨ - ٢٩

مؤلف كتاب « إشار الحق على الخلق » المعروف بابن الوزير ، عالم يعنى آخر من مجتهدى القرن الثامن على تعريف طابى كتابه وهو من طراز « العلم الشامخ » ومن مراجعه . ويفهم من الكتابين أن اليمين لا يعوزه العلماء الراكنون إلى مذهب المعتزلة ٢٩ - ٥٦

كنت رأيتنى عند تحرير كتابى « تحت سلطان القدر » فى غنى عن استقصاء النقاش مع المعتزلة بعد أن أفنى مشايخهم الدهر وقضى على مذهبهم علماء أهل السنة ، فإذا بمجتهدى اليمين يسمعون لبعث ذلك المذهب من قبره وإذا بى أطلع بهذا على الناحية الإسلامية من منشأ العقلية لأناس من رجال علماء الدين يريدون أن يكونوا عشرين معتبرين عقيدة الإيمان بالقدر الكاملة التى فى مذهب الجبر المتوسط ، سبباً لتبسيط هم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل بعد الناحية المصرية ، كما حصلت هذه العقلية حتى فى الشيخ بنحيت رحمه الله وحتى فى صديقنا الشيخ زاهد أبقاه الله ٣٠

رحم الله السلف من علماء المذاهب الإسلامية كانوا أقوم تفكيراً فلم يعترض خصوم الأشاعرة عليهم عند النقاش فى مسألة أفعال العباد بأن مذهبهم يؤدى إلى تعطيل الأفعال ٣١

نحن القائلين بالقدر لانمنع العمل ولانقول بعدم الحاجة إليه ولا بأن الإنسان يقعد ويعمل القدر ، حتى يكون مذهبنا الكسل والمطالة للإنسان وإنما كل من الفريقين اللذين ينقسم إليهما الناس وهم العاملون والكسالى يأخذ حظه من القدر ، فيعمل العاملون ، بالقدر ولا بد أن يكونوا عاملين ، ويكسل الكسالى ، بالقدر ولا بد أن يكونوا كسالى ، من غير أن يكون لهم معذرة من القدر فى كسلهم ولا للعاملين معذرة منه فى عملهم ٣٢

ومن أخطاء العلماء المعاصرين فى مسألة أفعال العباد ما وقع للشيخ محمد عبده فى

رسالة التوحيد ، من أنه لم يفهم أن المراد من أفعال العباد التي هي محل النزاع بين المذاهب أفعالهم المقدورة الصادرة عنهم فعلاً ، لا ما هو أعم مما أرادوا أن يفعلوه فلم يتسن لهم ٣٢

رواج أفكار المجتهدين اليمانيين عند من راجت من علماء الأزهر وغيرهم ، ينبغي أن يكون الراكنين إليه وهو مذهب المعتزلة بعينه - يبنون السهولة في وضع المسألة أكثر من تحمير الحقيقة ، حيث يكون مكافية الإنسان بالأحكام الشرعية ومسئوليته عنها واضحة في مذهب المعتزلة بكل وضوح ، ولكنه إن لم يكن الإنسان حراً في اختياره وقامت أدلة العقل والفعل على أن مشيئته منوطة بمشيئة الله فكيف يصح أن نعتبره حراً لنجملة مسئولاً عن أعماله ؟ ونحن لا ننكر أيضاً مسئوليته ونعتقد حقا وعدلا ، لكننا مع هذا لا ننكر كون اختياره تحت سلطة الله ومشيئته . فنحن لا نهمل كلتا ناحيتي الحقيقة التي أهمل معارضونا إحدى الناحيتين منها وضحوا بها في سبيل الناحية الأخرى ٣٣

نحن نقول مع القرآن إن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ونقول مع الحديث المجمع عليه « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » والذي يلزم منطقياً لصدق الجملة الثانية منه أن يكون عكس نقيضها أيضاً صادقا وهو « كل ما يكون فهو ما شاء الله » لكن ابن الوزير يحرف معنى الجملة الثانية من الحديث وهو « ما لم يشأ لم يكن » إلى قوله « وما شاء أن لا يكون لم يكن » وهو أخص من نص الحديث في الجملة الثانية ، وعلى تأويله يخرج بعض الكائنات عن مشيئة الله ، مع أنه لا شك في عموم الحديث لكل ما كان وما لم يكن .. فإن كان الحديث لا عموم له ولا تعلق بأفعال العباد فلماذا إذن اضطر الرجل إلى تحريف الجملة الثانية منه ؟ ٣٤ - ٣٥

وكان هو وتلميذه مؤلف العلم الشامخ يعييان على علماء أهل السنة أن الله عندهم لا يقدر على إقدار عباده لإيجاد أفعالهم ، في حين أن المؤلف الأستاذ يدعي عدم قدرة الله على إيجاد أفعاله . مع أن علماءنا لم يقولوا بأن الله غير قادر على إقدار غيره لإيجاد

أفعاله، وغاية ما قالوه أنه لم يُقدر غيره بل استأثر لنفسه خلق كل شيء فقال « الله خالق كل شيء » وقال « والله خلقكم وامتاعكم » وقد تكلف كل من أستاذ وإمام مصر الشيخ محمد عبده وعلامة اليمن في تأويل الآية الثانية التي ألحم بها الإمام الأعظم أبو حنيفة كبير مشايخ المعتزلة عمرو بن عبيد... تكلف هذان الساعدان المذهب المعتزلة جهد طاقتهم ولا سيما الساعد الأول أعني علامة اليمن لتغليبهِ على مذهب أهل السنة فلم تنجح مساعيهِما ٥٦ - ٣٣

حكاية الإخوة الثلاثة وتكلف صاحب « إيثار الحق » فيها أيضا لتطبيقه على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب الأصلح للعباد على الله ٤٨ - ٥١
قوله تعالى « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » وما يقولون في تفسيره ونقول نحن في هذا الكتاب وقلنا في « تحت سلطان القدر » ٥٦ - ٦٠

أدلة أخرى لإثبات الواجب ٦١

ومن أوضح أدلة وجود الله تعالى الإدراك الذي يمجده كل إنسان في نفسه ٦١ - ٦٣
ومنها صفة الإرادة الموجودة في الحيوان ، لاسيما الإنسان ٦٣ - ٦٥
دليل الفيلسوف كانت على وجود الله ٦٥ - ٨٠

كثير من فلاسفة الغرب يستدلون على وجود الله من وحدة الطبيعة العالمية فيمتبرونه نفس العالم التي تدبره - رغم الكثرة الهائلة والتنوع الزائد والاستقلال الظاهري لأجزائه الكبيرة - في انتظام كأن نظام الشخص الواحد . فلو لا الله كان العالم أشتاتا متنافرة وسادت فيه الفوضى . فوقف الله من العالم موقف الروح من بدن الإنسان التي نجمله في كثرة أعضائه وأجزاء أعضائه موجودا واحدا لا قبل الانقسام ولا يتغير على مر الأعوام . ونحن المسلمين مع عدم موافقة هؤلاء الفلاسفة على كون موقف الله من العالم موقف الروح من بدن الإنسان، يمجبننا استنتاج وجود الله من وحدة الإدراك والإرادة المهيمنة على العالم ويمكننا أن نرجعه إلى دليل نظام العالم . لكن الفيلسوف كانت لا يعترف

بهذا الاستنتاج المقول أيضا لافي العالم قياسا على الإنسان ولا في الإنسان المقيس عليه

٦٥ - ٦٦

الفيلسوف كانت لا يقبل صحة الانتقال من وجود الإدراك إلى وجود الروح صاحبة الإدراك ، قائلا إن الإدراك الموجود في الذهن إنما يدل على وجود المدرك في الذهن وهو خطأ فاحش من كانت ٦٦ - ٦٧

يقول كانت الذي انتقد جميع أدلة وجود الله العقلية النظرية : إن الله تعالى كما لا يمكن إثبات وجوده إثباتا علميا تجريبيا لا يمكن إثبات عدم وجوده أيضا فيلزم أن تبقى هذه المسألة في نظر العلم غير ثابت الوجود والعدم ، وعدم إمكان إثبات عدم وجوده إنما يكون دليلا على إثبات إمكان وجوده لا على ثبوت وجوده . وكان اللائق إذن بالعقل بل الواجب أن يحتكم إلى عقله وإن يدعن لحكمه ولكن أتى ذلك لهواة التجربة أسارى العلم الحديث ٦٨

يقول : كثيرا ما يكون الإيمان أقوى من العلم وبهذا ثبتت كانت تأثر فلسفته من النصرانية كما وقع في فلسفة القرون الوسطى ، وقد كان ديكرت صححها وأعاد إلى العقل حقوقه وكرامته ٦٩

خلاصة دليل كانت أنه إن كانت الأخلاق فضيلة تجعل صاحبها أهلا للسعادة فلا بد من وجود الله ، ليكون ضمانا لأصحاب الأخلاق أن ينالوا السعادة عاجلا أو آجلا ، ولذا سماه دايلا عمليا لكونه ربط الأخلاق بمقيدة الإيمان بالله وربط الإيمان بالله بقانون الأخلاق . والمعروف عند أهل العلم أن الدليل يكون عبارة عما يفيد العلم ويوصل إلى الحقيقة ، لا ما يصور حاجة أو يؤيد فضيلة أو يتضمن مصلحة مهما كانت مصلحة عظيمة . كأنه يقول لولا الله ما قامت الأخلاق على أساس متين فبني مسألة وجود الله على دليل الأخلاق أي على حاجة الأخلاق إلى وجوده فأصبحت الأخلاق دليلا على وجود الله ومحتاجة إليه مما وهو دور أو مصادرة على المطلوب ٧٠ - ٧١

وكانه يقول لولا أن الله موجود لانهارت الأخلاق لعدم وجود من يكفل بالسعادة لأصحاب الأخلاق وهو محال . لكن الناس لا يهتمون بالأخلاق لهذا الحد ، وأنا أيضا لأسلم بخطورتها لحد أن يمدل وجودها وجود الله في الأهمية وعدمها عدمه في استلزام الحال ٧٤ .

الله موجود بالرغم من كل شيء سواء صلحت أخلاق المجتمع أو فسدت ، وسواء سعد أصحاب الفضيلة أو شقوا . فيجب أن يعلم هذه الحقيقة العظمى التي ليس لأي شيء أدنى قيمة بجانبها ، والله واجب الوجود للنشأة الأولى ليوحد الموجودات ، قبل أن يكون لازما لوجود النشأة الثانية ليحاسب الناس على أعمالهم ، أو يكون لازما لوجود ليحافظ الناس على أخلاقهم في الدنيا راغبين في سعادة الآخرة ٧٣ .

لا يلزم محال عقل من افتراق السعادة عن الفضيلة بدليل افتراقها فعلا في الدنيا بالنسبة إلى كثير من أصحاب الفضيلة ٧٦ .

فدليل كانت لا يستوجب وجود الله حق الاستيجاب ولا يكون الله واجب الوجود بهذا الدليل ، أي لا يكون الله لأن أخصى ما يمتاز به الله وجوب وجوده . ووجوب الوجود إنما يتحقق له إذا استحال عدم وجوده ٧٦ - ٧٧ .

الإنسان في كونه موجودا أحوج إلى الله منه في كونه مسمودا . فقد انجلي أن كانت ترك العروة الوثقى واحتند إلى ما ليس بمستند . ولعل في هذا الاختيار الممكوس تأثير كون الرجل مسيحيا ٧٧ - ٧٨ .

وأهم شيء فعله في دليله أنه إن لم يثبت وجود الله حق الإثبات فقد أوثق الرابطة بين الأخلاق وبين وجود الله . وحاصل الفرق بين مسلكنا ومسلك كانت أن وجود الله ثابت عنده بمدهبوت وجود النشأة الأخرى تتوقف عليه ، وعندنا قبله غير متوقف عليه ، وإنما وجود النشأة الأخرى متوقف على وجود الله كوجود كل شيء . فبفضل وجود الله يثبت عندنا إمكان تلك النشأة ، وبدليل الأخلاق يثبت وجودها فعلا ويثبت

بوجودها وجود الأنبياء كما سيأتى منا فى الباب الثالث . والفيلسوف لم يتعرض لمسألة وجود الأنبياء كما اتخذ وجود الآخرة الذى نجمه دليل وجودهم ، دليل وجود الله . أما وجود الآخرة فيوصلنا إليه دليل الأخلاق باتفاق بيننا وبين كانت ، ثم ينتقل هو منه إلى وجود الله ، ونحن نستغنى عن هذا الانتقال لثبوت وجود الله عندنا قبل ثبوت وجود الآخرة ٧٧ - ٧٩

لا محل لزعم أن كانت لما لم يجد دليلا علميا تجريبيا لوجود الله تمسك بذلك الدليل العملى ، لأن دلائل الغلة الغائية السابقة الذكر يتضمن مائة ألف دليل تجرى . نعم ، هذه الدلائل التى لاحد لها ولا نهاية لا نقول إنها تحصل بها بمعاينة ذات الله . والذين محشوا عنها ضلوا المطلب ثم قال بعضهم لم أجد فألحد وبعضهم هو فلان أو إعلان فأبعد . والله در الإسلام القائل « تفكروا فى الخلق ولا تفكروا فى الخالق فإنكم لا تقدرون قدره » ٧٩ - ٨٠

الإسلام إنما يتصور الله بوجه عام هو من وجب وجوده أو من خلق كل شئ . ولم يخلق ، كأننا من كان ذلك الواجب الوجود أو الخالق غير المخلوق . والواجب الوجود يحدد نفسه بنفسه فيستحيل أن يكون أكثر من واحد وبذلك يتضمن دليل الوجدانية ٨٢ لا نفس وجوب وجود الله بكون وجوده عين ذاته ، ولا يكون ذاته علة لوجوده ٨١ دليل وحدانية الله المسمى ببرهان التمانع وتقرير هذا الدليل على وجه الصحة الذى لم يصبه الشيخ محمد عبده لما تحدى شيوخ الأزهر ٨٣ - ٨٤

الباب الثانى فى موقف العالم من الله . وفيه فصلان الفصل الأول

مسألة وحدة الوجود ٨٥

هذه المسألة الموصاء لم تكن مسألة فى الدنيا مثلها تتكلم أكثر من تتكلم فيها من غير فهم مقراها ، وعلى الأقل من غير فهم منشأها ولا نتائجها إذا قلنا إن إبطال هذا المذهب أمهل من فهمه ٨٧ - ٨٨

قالوا إن الله هو الوجود الذى يوجد فى كل موجود وكل موجود موجودٌ بوجود الله لا بوجود نفسه إذ لا وجود له وإنما الوجود لله بل الله عين الوجود ٨٨ وقالوا فى حديث « كان الله ولا شيء معه » : « لما سمعه على كرم الله وجهه قال (الآن كما كان) فهل قول على يصحح الحديث وينتقده ؟ ٨٨

مراد الفائلين بوحدة الوجود وحدة الوجود ٨٨

يشبهون العالم بالمرأة والله بالصورة الرئية فيها ، حتى إن هذا التشبيه لا يفيد تمام مقصودهم لأن للمرأة وجودا ولا وجود للعالم حتى ولا رأتحتة ، فالنرى نراه موجودا ونسميه العالم يلزم أن يكون أحق بأن نسميه الله ، وليس فى هذا المذهب نفي وجود الموجودات بل توحيدها وجعلها موجودا واحدا هو الله . فهو ينجر إلى القول باتحاد العالم مع الله . وجوابهم عن هذا اللازم بأن الاتحاد إنما يتصور بين وجودين ، لا بين وجود هو الله وعدم هو العالم ليس بشيء . وقد يمكسون طرفى التشبيه بالمرأة فيقولون إن الله كالمرأة والعالم كالصورة الرئية فيها . قال شيخهم الأكبر : « فهو مرآتك فى رؤيتك نفسك وأنت مرآته فى رؤيته وظهور أحكامها ٨٩

صاحب « الفصوص » يجهل من قال : « المجز عن درك الإدراك إدراك » رغم كونه أبا بكر الصديق ٨٩

ماذا الفرق إذن بين هذا المذهب المزو إلى أولياء الله العارفين وبين المذهب الغربى « يأنته نيزم » القائل بأن الله مجموع العالم والذى يقول عنه ناقده الغربيون : إنه نفي لوجود الله بلطف ولباقة ؟ ٩٠

من أى باب من أبواب التفكير وجد هذا المذهب البعيد كل البعد عن العقل ، طريقا للدخول فى بعض المقول ؟ ولم يكن فى الباحثين بمصر حديثا فى هذه المسألة من نحرى المنشأ ليدخل فى درسها دخولا مأنوسا وفى الصميم ٩١ - ٩٢

ومن الخطأ الفاحش أن يكون هذا المذهب حصل للقائلين به في نتيجة المكاشفة الصحيحة أو الغيبوبة الماذرة ، وإنما هو فلسفة ذات دعوى وأدلة فعلية ونقلية مبسوسة في كتبهم .. فلسفة مشتقة من فلسفة أخرى مدونة في علم الكلام معتنى بشأنها ، وإن كانت كلتا الفلسفتين المشتقة والمشتق منها باطلة ٩٣

خلاصة هاتين النظريتين أن أصحابهما زاعمون اطلاعهم بعد فكرة طويلة على أن حقيقة الله الوجود . فهذا الزعم قول الصوفية الوجودية في الله مالا يقوله المجانين ٩٣ قول الإمام الغزالي في مشكاته : « ترق العارفون من حضيض الحجاز إلى ذروة الحقيقة فراوا بالمشاهدة العينية أن لا موجود إلا الله » ٩٤

وقوله : « لا إله إلا الله توحيد المواقف ، وتوحيد الخواص لا موجود إلا الله » ٩٥ لما سماوا وحدة الموجود التي هي المعنى المقصود من مذهبهم ، بوحدة الوجود ٩٦ المذهب الفلسفي القائل بأن وجود الله عين ذاته والذي اشتق منه مذهب الصوفية الوجودية ، مبني على لزوم كون ذات الله تعالى بسيطا منزها عن أى شائبة من شوائب التركيب الذي هو رمز الحاجة المتناقضة مع مقام الألوهية . فلا يجوز أن يكون له وجود زائد على ذاته ولو في الذهن ويلزم إما أن يكون ذاتا من غير وجود أو وجودا من غير ذات ٩٧

في وجود الموجود ثلاثة مذاهب ١ عين الذات في الواجب والممكن ٢ وغير الذات فيها ٣ عين الذات في الواجب وغيرها في الممكن ٩٨

تمجبي من علماء أصول الدين كيف تلقوا مذهب الفلاسفة في وجود الله المنتهى إلى القول بأن حقيقة الله الوجود ، برحابة الصدر حتى كادوا يفضالونه على مذهب جمهور المتكلمين ، في حين أنهم لم يبالوا بمذهب الصوفية الوجودية حتى أغفلوه أو تشددوا في الرد عليه ، في حين أن المذهب الصوفي القائل بوحدة الوجود مشتق من مذهب الفلاسفة في مسألة الوجود وأن هذا أصل ذلك ووالده الذي لا يقل عنه استحقاقا للرد والإبطال ٩٩

مذهب وحدة الوجود غير مبني على ما يدعونه من الكشف ١٠٠

بل المسألة مسألة حقيقة الله هل هي معلومة أم غير معلومة؟ ١٠١

وللصوفية الوجودية ولوع بتثبيت أذيال الفلاسفة في كثير من المسائل الاعتقادية

كالقول بقدوم العالم وعدم كون الله فاعلا مختارا ١٠١

مذهب الفلاسفة وهو كون حقيقة الله عبارة عن الوجود المجرد من الماهية ، في

منتهى الغرابة ١٠٢

لو كانت حقيقة الله عبارة عن الوجود المطلق كما ذهب إليه أصحاب مذهب وحدة

الوجود لكان له بعض إمكان التصور ١٠٣

منشأ الخلاف بين الفلاسفة القائلين بأن وجود الله عين ذاته والمتكلمين القائلين بأن

وجوده زائد على ذاته ولو في التصور ١٠٤ - ١٠٦

ماذا هو اللازم أن يكون الله ليكون واجب الوجود؟ فقال المتكلمون طريق وجوب

وجود الله أن تكون ذاته مستلزمة لوجوده وقالت الفلاسفة طريق ذلك أن يكون

الوجود حقيقة الله، وليس هناك طريق لوجوب وجوده أضمن من هذا. فيلزم على مذهب

المتكلمين أن تكون ذات الله موجودة قبل وجوده، ويرد على مذهب الفلاسفة إشكالان

عظيمان أولهما أن مذهبهم يتضمن تعيين الحقيقة لله الذي لا تعلم حقيقته. وثانيهما أن

الوجود معنى مصدرى غير قائم بنفسه، والمطلوب من جعل حقيقة الله الوجود جملة واجب

الوجود أى موجودا لا ينفك منه الوجود ، لا جملة وجودا لا ينفك منه الوجود ، بل

لا يصح كون الله نفس الوجود الذي ليس من الموجودات . فعند الجواب من هذا

الإشكال العظيم يبدو الاضطراب والتعسف في مذهب الفلاسفة ولا ينجيه من هذا ما وقع

من الساعى البذولة في مناصرته من أشهر مشاهير علمائنا المتكلمين ١٠٦ - ١١٦

خرافة الوجود بمعنى مبدأ الآثار ١١٦ - ١٤٨

فقد انجلى أن دعوة كون حقيقة الله الوجود عند الفلاسفة في غاية السقوط. وحقيقة

الأمر في ذلك المذهب أن ذات الله المجردة عن الوجود شبه الوجود في تأدية مؤداه وشبه العلم في تأدية مؤداه وشبه الإرادة والقدرة في تأدية مؤداهما ، لا الوجود بعينه ولا العلم بعينه ولا الإرادة ولا القدرة وليس كئله شئ . فهل يكفي كون ذات الله شبه الوجود من بين أشباهها في الحكم عليها بأنها عين الوجود من غير موجود أى من غير ماهية كما هو مذهب الفلاسفة الوجودية ، أو عين الوجود في كل موجود كما هو مذهب الصوفية الوجودية ؟ ١٢٦ - ١٢٧

فقد ظهر أن فكرة وحدة الوجود تولدت من غلط فهم لمذهب الفلاسفة ، وليس المناطون هم الصوفية الوجودية فحسب بل أنصار مذهب الفلاسفة من المتكلمين أيضا . وكان الواجب أن يفهم قول الفلاسفة بأن وجود الله عين ذاته فهما موافقا لقولهم في صفات الله أيضا بأنها عين ذاته ، أعني بنى الصفات وإثبات الذات مع ترتيب نتائج الصفات على الذات المحضة ١٢٧

لما كان اختلاق الوجود بمعنى مبدأ الآثار الخارجية من أعظم ما تمسك به أصحاب الخرافة الوجودية من محقق المتكلمين الذين اخفأوا وبالأأسف مذهب الفلاسفة القائلين بأن وجود الله عين ذاته ولم يستكثروا كل تكلف في الدفاع عنه - لم أستكثر أنا الآخر أى وقفة التعمق في نقص ما اختلقوه من الوجود بمعنى مبدأ الآثار متوقفا من القراء المتثبتين أن لا يستكثروا هذه الوقفات ، فقلت مستمرا في نقاش المختلقين مهما كانوا من أعظم العلماء المحققين الذين أكبرهم ويكبر في عيني أن أناقشهم : ١٣١

نقض البرهان الذى اخترعه المحقق الذوانى لإثبات لزوم اتحاد حقيقة الله مع حقيقة الوجود ليكون وجوده غير محتاج إلى العلة ويكون واجب الوجود ، والمفهوم من كلام الفاضل الكلبوى أن عماد مذهب الفلاسفة ومن تبعهم من محقق المتكلمين هو هذا البرهان ١٣٢ - ١٣٣

وقد رأى العجب من تعب الفاضل السيلكوتى الذى هو أحقق العلماء في حل

المعضلات العلمية ، من رآه يجتهد في استنباط الوجود بالمعنى المعروف المطلوب ثبوته لله
من الوجود المبتدع الذى اضطروا إلى حمل الوجود عليه بعد أن جعلوه حقيقة الله
١٣٩ - ١٤٨

مذهب الصوفية أغنى وحدة الوجود وإبطاله ١٤٩ - ١٩٩

إنهم لا ينكرون وجود العالم وإنما ينظرون إلى وجود هذه الموجودات كلها على
أنه وجود الله . أما تنزيل وجود ما سوى الله بالنسبة إلى وجوده ، منزلة المدم فهو
مذهبنا نحن المارضين لمذهب الوجوديين . والوجوديون يميئون مذهب التنزيل هذامدعين
أنه مذهب المجاز ، كما قال الغزالي وقد سبق نقله . وهناك مذهب يشبه مذهب وحدة
الوجود وليس به جذير بأن يسمى وحدة الشهود ، والوجوديون يمدونه درجة أدنى
من وحدة الوجود ١٥٠ - ١٥١

يسمون مذهبهم مذهب التوحيد لكونهم يردون جميع الموجودات إلى موجود
واحد . ولا يكون إكبار الله واعتباره فوق كل شيء اعتباراً وجود كل شيء وجوده ،
فما هذا إلا تلبيس في معنى التوحيد وإقامة الاتحاد مقامه ، والمقصود من توحيده اعتقاد
أنه وحيد في ألوهيته لا يشاركه فيها شيء من خلقه . فالقول باختلاط وجوده مع وجود
كل شيء وإفناء أحد الوجودين في الآخر أيا كان الفانى منهما ، يخالف مغزى التوحيد ،
وكيف يمتاز الإله عن المألوه والمخالق عن المخلوق ؟ ولذا قالوا العبد رب والرب عبد
يا ليت شعري من المكلف ؟ كان الوثني يشرك بالله غيره فجاءت الصوفية الوجودية
فجعلت كل شيء مما جعله الوثنيون شريكه وما لم يجعلوه ، عينه ، وهذا عندما أشد
من عقيدة الإثراك ١٥٣

قول العامل في رسالته الخاصة «إذا كان الواجب تعالى واحدا شخصيا جزئيا كان
مباينا لجميع الموجودات وكان كل من الموجودات موجودا بوجود مستقل فيلزم اشتراكهم
في الوجود الواجب ، وذلك يناقض كمال التوحيد ويلزم أن يكون الواجب تعالى في أضيق

المراتب إذ التعيين المانع عن تصور الشراكة أضيق المراتب ، مع أنه وصف نفسه بقوله (واسع علم) - فن من فنون الجنون ، انظر عقولهم القصيرة حيث لا يميزون وجود الموجودات بإيجاد الله احترازا عن كونها شركاء لله في الوجود ، ومن أين يدرون أن الوجود لا يكون إلا واجبا لولا زعمهم أن الوجود هو الله ؟ ١٥٣ - ١٥٤

قد يزعم زاعم أن يكون كل موجود في العالم على مذهبهم متضمنا لجزء من الله الذي هو الوجود ويكون الله كل هذه الموجودات المجموعى ، وإليه يميل مذهب الاتحاديين الغربيين « يانتا ئيزم » لكن الظاهر من فحص أقوال الصوفية الوجودية المدودين من المسلمين أنهم يعتبرون الله مطلقا وكلها لا كلا والموجودات أشبه بأن تكون أفرادا لكلى لا أجزاء الكل وهنا دقة المسألة وغموضها : فكل موجود هو الله ومع هذا فالله واحد لا يعتمد ١٥٥

واعتبارهم الله كأيام معروف فيما بينهم حتى إنهم لجأوا من هذا إلى ادعاء وجود الكل الطبعي في الخارج . وفي الغرب اليوم نضال بين مذهبي الإله الشخصي والإله غير الشخصي ، ولم يدع أحد هناك التأليف بينهما ، في حين أن دعوى التأليف قديمة في الصوفية . ونعم ما قال « من دويران » « إن للعالم قطبين أحدهما أنا الشخص الذى يُذهب دائما منه والآخر « الله » الشخص الذى بوصل دائما إليه » ١٥٧ - ١٥٨

إن الواحد والكثير إن لم يكونا غيرين يجب أن يكون أحدهما غير موجود ليندرج في الآخر ، فالواحد لا يكون كثيرا من دون أن يكون الثانى غير الأول ، فتنتقض الوحدة أو يكون أحدهما غير موجود والموجودان لابد أن يكونا غيرين . فتعجز نقول للتأليف بين كثرة أفراد الإنسان وبين وحدة الماهية الكلية الإنسانية : إن الكثير موجود في الخارج والواحد الكلئ غير موجود في غير الأذهان وإنما وجوده بوجود أفرادها ، وهم يقولون للتأليف بين وحدة الوجود المطلق الذى هو الله وكثرة الموجودات المحسوسة : إن الواحد موجود والكثير غير موجود وإنما ذلك الواحد ظهر في هيئات متعددة

وصور مختلفة . لكن بداهة الحس تشهد بما قلنا ، لا بما قالوا ١٦٠
فكرة وحدة الوجود لم تحصل في معتقديها بالكشف والتجلي كما يزعمه الزاعمون ١٦١
قول العاقل يجوز تجليه سبحانه وتعالى بكون الصور الأرضية والسماوية صور
تجليات الله وشئون ظهوراته ، قياسا على ما في القرآن من تجليه لسيدنا موسى بصورة نار
في شجرة . وفي الحديث « رأيت ربي على صورة شاب أمرد الخ » والجواب عليه وعلى
أقواله الأخرى ١٦٢ - ١٦٦

قول العلامة الشريف في شرح المواقف عند قول المصنف في بيان أن الوجود مشترك
دون الماهية : « لأن حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من أن الكل
ذات واحدة تتمدد بتمدد الأوصاف فالمتقيدون بطور العقل يمدونه مكبرة لا يلتفت
إليها » ١٦٦

بيان السيلكوتي الذي أجل فيه مذهب وحدة الوجود ونقد ١٦٦ - ١٦٨
خرافة أخرى للصوفية اخترعها زعيمهم صاحب الفصوص ورأى فيه حل مشكلة
الجبر والقدر ١٦٨ - ١٧٠

ليس معنى كون أي مذهب من المذاهب وراء طور العقل إلا مصادمته ببداهة
العقل الذي هو مدار كوننا مكلفين بالمقائد ، لا أن العقل لا اتصل إليه ويقف دونه مع
الاعتراف به ١٧٠ - ١٧٢

ولهذا نمد قولي صاحب الأسفار المختلفين في إكبار العقل ، تلغما وتناقضا ، وكذا
ما نقله عن الغزالي « أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته ، نعم يجوز أن
يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل . ومن لم يفرق
بين ما يحيله العقل وبين ما لا يفاله العقل فهو أخس من أن يخاطب » ثم نقل عن قاضي
القضاة الهمداني أن العقل ميزان صحيح وأحكامه صادقة يقينية لا كذب فيها وهو
حاكم عدل لا يتصور منه جور . ثم قال صاحب الأسفار : « فالحق أن من له قدم راسخ

في التصور والعرفان لا ينفى وجود الكائنات « ١٧٢

قولٌ للعالم التركي مترجم « مطالب ومذاهب » ساقه في انتقاد النصرانية ونحن نطبقه مع تحبيذه، على مذهب الصوفية الوجودية أيضاً، على الرغم من جنوح صاحب القول لهذا المذهب ١٧٢ - ١٧٣

وقال الكتنبوي معلقاً على قول الغزالي : « ترقى العارفون من حضيض الحجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانة أن ليس في الوجود إلا الله » مامعناه أن السوفسطائي ينكر وجود العالم المحسوس بالمرّة والصوفية الوجودية إنما ينكرون كون وجود تلك المحسوسات وجوداً لها نفسها، ويدعون أنه وجود الله. وخلاصة مذهبهم أن العالم موجود باعتبار أنه الله ومعدوم باعتبار أنه العالم. والسبب الأصلي في ذلك أن الوجود هو الله. ولا أدري أي المذهبين السوفسطائي أو الصوفي الوجودي أشد بطلاناً من الآخر؟ وقد صرحوا بأنه لا طريق للوصول إلى هذا المذهب إلا بالكشف الذي نسبته إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم، كما شبه الغزالي العلم الظاهر بمكان وضيع لا يرى منه شيء بعيد عن أطوار العقل. وأنا أقول هذا استهانة ظاهرة بالعلم الظاهر المأخوذ من الكتاب والسنة وبالعقل الذي كرم الله به الإنسان وجعله أهلاً للخطاب، ومناقض قول صاحب الأسفار من أحسن أنصار الصوفية : « ما أشد في السخافة قول من اعتذر من قبلهم أن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل كما أن أحكام الوهم باطلة عند طور العقل » أما أن نسبة الكشف إلى العقل كنسبة العقل إلى الوهم فقد صرح به كثير من عمققيهم كالفاضل الجامي في « الدرة الفاخرة » بل الغزالي أيضاً في قوله المقول آتفاً، أليست هذه الدعوى ضد العقل تذكرنا قول سن طوماس « الحقائق الإلهية كالتثليث والذنب الفطري لا تنافي العقل وإنما هي فوق العقل ومن أجل ذلك موضوع الإيمان بغير تعقل. وعندى أن طريق الوصول إلى عقيدة وحدة الوجود مكشوف أمام العقل فهي مبنية على الفلسفة القائلة بأن حقيقة الله الوجود « ١٧٣ - ١٧٦

صاحب الأسفار يهيم بين سكرة ضلالة المحاباة للمذهب الوجودى وبين نحو الرجوع إلى صوابه ١٧٦ - ١٨٤

كنت أريد أن أبين المذهب الوجودى بكون الله عنصر الوجودية فى الأشياء أو كونه هيولى الوجود ومادته والأشياء هى الصور لتلك المادة، ولكنى ما كنت أجتزئ على هذه التعبيرات ، فإذا بى أجد تعبير الهيولى والمادة، فى كلام صدر الدين الشيرازى وصدر الدين القونوى ، والتشبيه بالهيولى جاء فى الفصوص أيضا . وفضلا عن هذا فالله تعالى عند تحليل الممكن فى كلام صاحب الأسفار يكون هو الممكن نفسه غير مقتصر على مادة الممكن، بل المادة والصورة معا. أليس صاحب الفصوص رئيس الطائفة الاتحادية؟ وإن كانت الطائفة وأنصارها يتبرؤون عن القول بالاتحاد قائلين بأنه إن لم يتصور بين موجودين ، ومعترفين فى هذا الجواب بما هو أشد وأشنع ولا بدرى من أنخدع بقول رئيس الطائفة « ما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد » أن معناه عدم كفاية القول بأن العالم متحد مع الله، لكونه دون القول بما هو المطلوب الذى هو كون العالم عين الله ١٨٥

وقال القاضى عضد الدين فى المواقف « إن الله تعالى لا يتحد بغيره ولا يجوز أن يحل فى غيره. والمخالف فى هذين الأصلين طوائف: الأولى النصارى ، والثانية النصيرية والاستحقاقية من الشيعة، والثالثة بعض الصوفية. وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد إذ كل ذلك يشمر بالغيرة ونحن لا نقول بها ، وهذا المذر أشد قبحا وبطلانا » وقال شارح المواقف السيد الشريف الجرجانى « إذ يلزم تلك المخالطة التى لا يجزئ على القول بها عاقل ولا ميمز أدنى تمييز » وأنا أقول ليس بمستغرب أن يسكت شارح المواقف عن مناصرة مذهب الصوفية الوجودية مع كونه نفسه من الصوفية ، وإنما المستغرب كون كثيرين من أجلة العلماء المتقدمين كالغزالى والفنارى والجامى والدوانى والسيلى كوتى والسكرتوبوى حتى صديق العالم الكبير المعاصر مترجم كتاب پول ثرانه ، راكنين إليه ١٨٧

قول صاحب الفصوص « شهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله وأعظم الوصلة
النكاح ، فشهود الرجل للحق أتم وأكمل من حيث هو فاعل ومنفعل » أقول وهذا
أفطع مما في دين الأثراف الذي ابتدعه وكوست كونت زعيم الفلسفة الوضعية « يوزيتيوزم »
من اتخاذ المرأة معبودا أعظم . وأقول أيضا مذهب وحدة الوجود هو الذي يجري
صاحب الفصوص إلى التفوه بمثل هذه السخافات وإلا فليس هذا الرجل الذي يعد عند
كثير من الغافلين من أولياء الله المارفين ويسمى بالشيخ الأكبر ، من المجانين ، فإن
صح المذهب صح كل ما يترتب عليه من السخافات وكان قائلها معذورا كما قيل : « فتصرف
كيف شئت ولو أختك وأمك » لأن كل قائل وكل فاعل هو الله الذي لا يسأل عما
يفعل . وليس منشأ الفساد والضلال هو مذهب وحدة الوجود ، بل المنشأ الأول هو
المذهب القائل بأن حقيقة الله الوجود ١٨٧ - ١٨٨

إذا كان الله عبارة عن الوجود المطلق المنبسط على الموجودات المتشخص بإطلاقه ،
وليس له مشخص غير هذا مستعمل عن العالم ، إذا كان الأمر كذلك فقولهم العالم معدوم
والله موجود لا يبعد أن يكون معناه أن العالم موجود والله معدوم !! ١٨٨ - ١٨٩
قوله في فص نوح « إن للحق في كل خلق ظهورا خاصا وهو الظاهر في كل مفهوم
وهو الباطن عن كل فهم الأنفهم من قال إن العالم صورته وهويته وهو أى العالم الاسم
الظاهر ومنشأ عدم الإحاطة بالله عدم إمكان الإحاطة علما بالعالم » . ومن المعجب المدهش
أنهم كانوا يدعون عدم العالم ووجود الله وحده ، فإذا بهم يجعلونه عبارة عن العالم الذي
قالوا بعدمه ١٩١ - ١٩٢

ولهذا قلنا فيما سبق إن المذهب الفلسفي الذي يعتبر الله روح العالم أقرب إلى العقل
بالنسبة إلى مذهب وحدة الوجود الذي يعتبره عين العالم ١٩٢
ماذا كان دليلنا لإثبات وجود الله وجود العالم المحتاج إلى إيجاده فمعنى المذهب الوجودي
أن العالم مستغن عن الله لا نطوانه على الله ١٩٣

وفي فص هود: «فهو الكون كله ولهذا لا يؤوده حفظ الكون بأرضه وسمائه»
وقال الشارح عبدالغنى «فهو كل الأرواح وهو كل الأجسام وهو كل الأحوال والمعادى
وهو المنزه عن جميع ذلك إذ لا وجود إلا وجوده» ١٩٣

وفي فص هود أيضا «هو الإنسان الكبير الذى له أيضا صورة ظاهرة وروح مدبرة
والله مجموع الصورة والروح». وقال عبد الكريم الجبلى فى «الإنسان الكامل» «لا
تقل ابن الله وابن العالم فإثم إلا الله المسمى بالعالم» وقال الشيخ الأكبر :

نحن المظاهر والمعبود ظاهرنا ومظهر الكون عين الكون فاعتبروا ١٩٤
وإذا كان الله عبارة عن العالم الذى لا يتحقق ما يتحقق منه إلا ويبقى منه ما لم
يتحقق ، لزم أن يكون الله لم يتحقق بتمامه بعد . وهذا كقول ته ريزن ومتره أقكار
من فلاسفة الغرب الاتحاديين : « لم يكن الله قبل المخلوقات ١٩٤ - ١٩٥

وقال الشيخ فى الفص الأخير : « لا يشاهد الحق مجردا عن المواد أبدا » وقوله
هذا عندما ادعى « أن كمال شهود الحق شهوده فى المرأة وأن أعظم الوصلة إلى الله النكاح
والوقاع وأنه لهذا أحب النبى صلى الله عليه وسلم النساء وأنه لو علم الناكح روح المسألة
لعلم عن التقاذى ومن التقاذى ؟ أى لعلم من الملتذ بها ومن الملتذ ؟ يعنى أن الناكح والمفتكحة
حتى الزانى والمزنية كليهما واحد وهو الله . وانظر ما قاله فى الفص نفسه قبل أسطر :
«إن الشهوة تهم أجزاء الرجل كلها عند جماع المرأة، ولذلك أمر بالاغتسال فعمت الطهارة
كعام الفناء فيها عند حصول الشهوة، فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره
فظهره بالنسل » فهو بخطئه فى اعتقاد أنه يلتذ بغيره لافى التقاذى بغيره . ومؤداه أنه لو علم
حقيقة المرأة التى التذ بها لما وجب عليه النسل أو على الأقل لا يجب على المعتقدين بوحدة
الوجود فمن الملتذ بها ومن الملتذ ومن المفتسل ومن الأمر بالاغتسال ؟ كما قال الشيخ
فى فص إدريس : « ومن أسمائه الطلى على من ؟ وما ثم إلهو » فهل يعنى الشيخ أنه
لا معنى لإسمه « الطلى » !! وقال فى فص هود :

في كبير وصغير عينه وجهول بأمور وعليم

ولهذا وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم ١٩٥-١٩٦

وفي فصل لقمان فسر الظلم بالجهل في قوله تعالى: «إن الشرك لظلم عظيم» وعلمه بقوله: «فإن الشرك لا يشرك به إلا عينه وهذا غاية الجهل». أقول ولا يدري الشيخ أن هذا ليس تجهيلا للمشرك فقط بل تجهيل أيضا لله الذي عبر في كتابه عن فعل الشرك بأنه يشرك بالله غيره كقوله: «أيشركون بالله مالا يخلق شيئا وهم يخلقون» وقوله: «قل أرأيتم ما تدعون من دون الله» الخ ١٩٦

دعوى الفاضل الجاهل أن الصوفية يوافقون الفلاسفة في قولهم بقدوم العالم وبخالفونهم في قولهم بأن الله تعالى فاعل موجب لا فاعل مختار، دعوى غير ناجحة. أما حديث «كان الله ولا شيء معه» فهم أفسدوا معناه بالزيادة التي عزاها بعضهم إلى علي كرم الله وجهه وبمضهم إلى جنيد.

صاحب الأسفار أميل إلى مذهب الفلاسفة منه إلى مذهب الصوفية ٢٠٠

عود إلى بيان مذهب الفلاسفة مرة ثانية ٢٠٠ - ٢٥٥

لا لزوم لإرجاع قول المتكلمين في تفسير وجوب وجود الله إلى كون ذاته علة لوجوده حتى يرد عليهم اعتراض المحقق الطوسي المذكور سابقا بأنه يستلزم تقدم ذاته على وجوده، بل الواجب أن يقال أن وجود الله ضروري لوجود العالم غير معلل ولا محتاج إلى العلة كوجود الممكنات، والضرورات لا تعمل. فقد قلنا أن سبب وجود العالم وجود الله، أما سبب وجود السبب فإدراكه فوق عقل البشر ولو بحثنا عن سبب وجود السبب لزم التسلسل. خلاصته ما ذكرناه تفسير وجوب وجود الله بمعنى سببي، لعدم السبيل إلى تفسيره بالمعنى الإيجابي لأن ذلك متوقف على معرفة حقيقته تعالى ٢٠١ - ٢٠٢

إني متعجب مثل الإمام الرازي وآسف زيادة عليه من كوني أرى أجلة علمائنا المتكلمين المتأخرين قد سحروا عقولهم مذهب الفلاسفة القائل بأن حقيقة الله الوجود المجرد عن الماهية، فداسوا في سبيل تأييد هذا المذهب كل قواعد العقل والمنطق وحسبوا

أن وجود الله المجرد عن الماهية يمكنه أن يخرج على نظام الوجود فيجوز له مالا يجوز لطلقه ٣٠٨ - ٣١٤

اعتراض على مذهب الفلاسفة الوجودية أنه إذا خلى وطبعه ينجر إلى مذهب الصوفية الوجودية القائلين بأن الله هو الوجود المطلق المنبسط على جميع الموجودات. لأن الوجود إن كان واجب الوجود كان منشأ ذلك أنه وجود وأنه يستحيل انفكاك الشيء من نفسه كما عالت الفلاسفة أنفسهم فيكون الوجود أبنا كان واجب الوجود. وإن لم يكن الوجود واجب الوجود فلا يكون الوجود المجرد عن الماهية ولا الوجود الخاص واجب الوجود إذ لا معنى لكون منشأ وجوب الوجود تجرداً عن ماهية يضاف إليها، لأن التجرد لا يجعل غير الواجب واجبا ولا غير المستقل مستقلا ولا غير الموجود موجودا. أما كون منشأ وجوب الوجود وجودا خاصا فإن كان المراد أى وجود خاص كان فهو يفضى إلى تعدد الواجب بعدد الوجودات الخاصة للأشياء كما كان في مذهب وحدة الوجود أو بالأصح كما لزم ذلك المذهب. وإن كان المراد الوجود الخاص الكائن حقيقة الله فرجعه إلى التحكم المحض أو إلى الدور والمصادرة في تصوير المسألة ٢١٣-٢١٤ وقباعتراض عليه أيضا بأن الوجود معلوم بديهى المفهوم فكيف يجوز أن يكون حقيقة الله الذى لا تعلم حقيقته؟ ولا يجدى الجواب عليها بأن المعلوم هو الوجود المطلق لا الوجود الخاص لأنهم إن كانوا يعلمون كنهه الوجود فلا يجوز كونه حقيقة الله وإن كانوا لا يعلمونه فكيف يحترثون أن يجعلوا حقيقة الله مالا يعلمونه. فهذا ترديد لا يمزب عنه الوجود المطلق ولا الوجود الخاص. وزيادة على هذا فالوجود الخاص الذى لا يعلمون حقيقته يلزم أن لا يكون معلوما لهم أنه حقيقة الله بل ولا أنه يصح إطلاق اسم الوجود عليه. هذا، مع أنى أعلم كونهم يعلمون معنى الوجود وقد راقهم ما يعلمون من معناه حتى جعلوه حقيقة الله وهو الكون فى الأعيان وحتى فضلوه على الموجود الكائن لكونه يقبل المدم ولا يقبله الوجود، وحتى إنهم علموا كونه معنى مصدريا

غير قائم بذاته ولا موجودا في الخارج فاستعانوا من اختصاصه بالله ليجملوه موجودا قائما

مقترفين في هذه الاستمانة خطأ كبيرا آخر ٢١٤ - ٢١٦

وهنا دعوى باطلة شائعة بين الصوفية الوجودية وأنصار الفلاسفة: وهي أن الوجود

موجود بنفسه والموجود موجود بالوجود فعلى هذا يكون الوجود أحق باسم الموجود

من الموجود ثم اختلفوا له مثالا فقالوا كما أن المضيء كالشمس مضيء بالضوء والضوء

مضيء بنفسه ٢١٦ - ٢٤٠

نعم ، هنا نقطة في غاية الدقة وهو أن الوجود الذي ليس بموجود في الخارج منذ

كان ، لا يكون عدما حتى ولو فرض انعدام الموجودات بأسرها ، إلا أن ذلك ليس

لأن الوجود موجود بمنع عدمه ، بل لأنه مفهوم ذهني وماهية من الماهيات لا يمكن

سلبها عن نفسها وامتناع سلب الشيء عن نفسه حقيقة معترف بها عندنا وعند الوجوديين

إلى حد أنه كان أول دافع لهم إلى الأغاليط والأضاليل ٢٢٣

مدعو موجودية الوجود لا يرضون مع ادعائهم أن يكون للوجود وجود فيتسلسل

الوجودات ، فهل سمعتم موجودا لا وجود له ؟ ومن هذا يلزم أن يفهم أن الوجود

ليس بموجود بدلا من أن يفهم أن الوجود موجود بنفسه وبالنظر إلى ادعاء صاحب

الأسفار أن الوجود موجود وأن الذي يعبر عنه بالموجود أي المتصف بالوجود ، معدوم

٢٢٥ - ٢٢٦

فوجود زيد مثلا إذا كان موجودا لكونه وجودا ولم يكن زيد بنفسه موجودا لكونه

موجودا فلا يكون شيء أغرب من هذا . نعم ، كون الأشياء معدومة والموجود هو

الوجود صحيح على مذهب القائلين بوحدة الوجود ، فلا موجود عندهم غير الوجود ،

إلا أن هذا الوجود الذي هو الموجود الوحيد عين ذات الله ، وهم لا يمتثلون بوجودات

خاصة سوى وجود الله . أما صاحب الأسفار الذي يتمذهب بمذهبي الفلاسفة والصوفية

مما فيعترف بوجودات الأشياء موجودات فكان كأنه يشرك بالله الذي هو الوجود

وجوداتٍ غيرَه ، ولهذا ورد الاعتراض على دعوى أن الوجود موجود بذاته بلزوم أن يكون كل وجود في كل موجود واجب الوجود ، إذ لا معنى لواجب الوجود إلا الموجود بذاته . خلاصة النقطة التي فيها غش التفكير من نظرية الفلاسفة الوجودية أن الوجود الخاص الذي فرض كونه حقيقة الله في هذا المذهب يعطى دون سائر الوجودات الخاصة امتيازات الوجودية والقيام بنفسه والقيومية لغيره التي هي امتيازات الله الخاصة الثابتة له بأدلة إثبات الواجب ٢٢٧ - ٢٣٠

والحق الذي لا يفوت الماقلَ بين تهويشات المفتونين أمور : منها أن الوجود غير الموجود باتفاق بيننا وبين طائفتي الوجوديين وغير الموجود غير موجود ، وعلى الأقل أنه أي الوجود لا يوجد في غير الوجود لأنه معنى مصدرى غير قائم بنفسه . وقول صاحب الأسفار والملازمة التفاضلية والفاضل الكلبيوى إن المراد ليس مفهوم الوجود الذي هو المعنى المصدرى بل ما صدق عليه الوجود ، لا يجدى في دفع الاعتراض . ومنها أن الوجود لو فرضنا أنه موجود فلا نسلم أنه موجود يتضمن الوجوب بطبيعته حتى يستحق بهذه الخاصية أن يكون حقيقة الله وعين ذاته . واستدلناهم عليه بأن الوجود لا ينفك من نفسه أي الوجود وهذا معنى وجوب الوجود ، مناقلة لأن استحالة انفكاك الوجود من نفسه تكفل له ضروريا كونه وجودا لا كونه موجودا وواجب الوجود موجود ٢٣١ - ٢٣٢

أول دافع لى إلى تدقيق مذهب الفلاسفة والتمسك في نقده ٢٣٢
كنا قد سمعنا أمما جاهلية عبدوا الشمس أو النجوم أو الأوثان ، ولم يخطر بالبال أن أناسا من العلماء والحكماء والمرفاه يبلغ بهم السخف والسفه أن يكونوا عبدة الوجود الذى هو غير الموجود أو على الأقل شئ غير مستقل بالمفهومية والوجودية ٢٣٧
ليس أهمهممى في هذا البحث من السكتاب رغم كونه موقود المدرس مسألة وحدة الوجود ، أبطال مذهب الصوفية الوجودية لأنه غنى عن الإبطال باعتراف أهل المذهب

أنفسهم بأنه وراء طور العقل وبما يترتب عليه من الأقوال الجذوية التي تجدها مكتوبة في « الفصوص » وغيره ، وإنما أهم مهمتي التي يمتاز به هذا الكتاب إن شاء الله بإبطال مذهب الفلاسفة الذي يقام له وزن كبير في علم الكلام ٢٤٠

ومن العجب أن مذهب الفلاسفة أعنه الصوفية وتوقفوا هم أنفسهم في منتصف الطريق كما غيروا معنى الوجود الذي تمسكوا به أولا وأعظموه إلى حد التأليه فنقضوا أساس كشفهم الذي أعجب الصوفية ، بأيديهم ، والمذهب الصوفي الذي تهقر الفلاسفة في طريقهم إليه كيلا يقعوا في هاويته ، يلاحقهم فيلحقهم في كل خطوة من خطوات فرارهم آخر تلخيص للمقام في نقد المذهبين ٢٢٤ - ٢٥٥

المطلوب من وجوب وجود الله وجوب كونه في الأعيان لكونه وجودا بمعنى غير معروف ، وإذا اعترف بالوجودين أحدهما ذات الله وماهيته ، والآخر وجود الوجود الذي هو ذاته وماهيته زيادة على الوجود الذي هو الذات ، فهذا اعتراف من الفلاسفة بزيادة الوجود على الذات التي هي مذهب جمهور المتكلمين ؟ وإنما الفرق بين المذهبين أن الفلاسفة يمينون حقيقة الله أنها الوجود ، ولا تميز لحقيقة الله في مذهب المتكلمين وهو ليس بمنقصة لذلك المذهب بل مزية ٢٤٧

وصفة القول أن وجود الشيء لا يكون إلا زائدا على نفسه خارجا عن حقيقته ، ولكونه خارجا عنها وكونه وصفا اعتباريا غير موجود في الخارج ، لا يحصل به التركيب .. وأن المعروف من وجود الشيء أو عدمه كونه في الأعيان أو عدم كونه فيها ، وليس المطلوب من وجوب وجود الله إلا أن يكون وجوده بهذا المعنى مضمونا له غير منفك عنه ، ولا حاجة للحصول على هذا البضمان إلى فرض كون الله نفس الوجود مادام الفرض مضطرا إلى تفسيره بمعنى غير المعنى المعروف وغير المعنى المطلوب كونه مضمونا له ، وإلى أن يلحق بفرضيته دعاوي لا يمكن إثباتها وأن يقع في ارتباك لا يستطيع التخلص منها ومن تبعاتها ، ولا شك أن كون الله موجودا أظهر وأصح من أن يكون وجودا ، حتى إن القائلين بكونه وجودا يعودون فيسعون لجملة موجودا ، مع أن الوجود

الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا ما يكون الخارج ظرفا لنفسه ٢٥٠ - ٢٥١
أما وجوب وجود الله فوضع ضمان له بفرض أن يكون ذات الله هي الوجود لا يتم
إلا بفرض ثان هو أن الوجود أيضا ذات الله ومعناه أن الله لا يتضمن له وجوب
الوجود إلا بأن يكون عبارة عن الوجود ولا يتضمن وجوب الوجود للوجود إلا بأن
يكون الوجود عبارة عن ذات الله، وهذا دور ومصادرة بدلان دلالة واضحة على أن الوجود
لا يستحق أن يفرض كونه الله الثني عما سواء ٢٥٢

فإذا لم يتسن الإيضاح لكيفية وجوب وجود الله بفرض كون الله الوجود نفسه
فالأسلم أن يكتفى بينائه على أدلة وجود الله الإينية فيقال : معنى وجوب وجود الله
أن وجوده ضروري لوجود العالم وإن كان وجود العالم غير ضروري في حد ذاته .
ونقطة الانتقال من العالم غير ضروري الوجود إلى موجد الضروري الوجود أول
مرحلة يتجسد فيها عقل الموجد الغربي وعقول مقلديه في الشرق ، يتجسد فيقول بوجود
العالم من غير موجد ويتبهم عقول مقلديه من ملاحدة الشرق . وفي مقابل هذه العقول
الجامدة يقول الفيلسوف أميل سسعه عقله الحى : « يمكننى أن أتصور عدم وجود الله والعالم
مما ولا يمكننى أن أتصور عدم وجود الله مع وجود العالم » ٢٥٢ - ٢٥٤

مما يخص مذهب الصوفية الوجودية من النقد أن حديث الخلق الذى ملا كتاب
الله يلزم أن يكون على هذا المذهب حديث خرافة ٢٥٥

ادعاء مؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » العجيب أن في عقيدة وحدة الوجود
مزية حث الناس على التحاب فيما بينهم وإزالة الاحقاد والخصومات ، وأعجب منه وأضل
قوله : « إن التجارب العلمية الكاشفة عن ظاهرات غريبة روحية في جميع نواحي الطبيعة
حتى في الخلايا والكروبات ، ألهمت علماء العلوم المثبتة لزوم البحث عن العلة الأولى

لا في بعد كخارج العالم بل في أقرب الأقارب بل في وجود الكائنات نفسها» ٢٥٦ -

٢٥٧

والصوفية الوجودية مع عقيدة عدم وجود شيء غير الله عقائد أخرى تناقضها ،
فنها أن العالم بجميع أجزائه اعراض قائمة بالله . ومنها أنهم يدعون كون العالم بنعدم
في كل آن ثم يوجد من جديد ٢٥٨ - ٢٦٢

قول صاحب الأسفار بهذا الخلق المتجدد مع كونه لم يترك تشنيها إلا أمطره على
المتكلمين القائلين بإعادة المدوم بعينه في النشأة الثانية ٢٦١

قول صاحب الفصوص بالخلق الجديد في مسألة الإتيان بعرش بلقيس قبل أن يرتد
طرف سليمان إليه وقوله بتكوين الشيء نفسه في قوله تعالى « إنما أمرنا لشيء إذا أردناه
أن نقول له كن فيكون » ٢٦٢

التوسع في تفسير معاني القرآن إلى حد التلاعب به شنشنة متبعة لصاحب الفصوص
وغیره من الصوفية الوجودية . من ذلك قولهم بأن « رسل الله الله » مبتدأ مع خبره في
في قوله تعالى « وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتي مثل ما أوتى رسل الله الله
أعلم حيث يحمل رسالته » ٢٦٣

ومن ذلك التحريف قولهم « بأن الله كل شيء » تمسكاً بقراءة رفع السكل الشاذة في
قوله تعالى « إنا كل شيء خلقناه بقدر » ٢٦٤

ولهم آيات وأحاديث أخرى يتلاعبون في تفسيرها ٢٦٤ - ٢٦٦

نقل « صاحب العلم الشامخ » عن فتوحات الشيخ الأكبر بعد كلام في ذكر أهل
النار بفضل المشرّكين على الموحدين بقدر إثرا كهم ٢٦٧

أما حديث « لا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه
الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به الخ » فن / كبر حججهم ٢٦٨

وقولهم في قوله تعالى « ليس كمثل شيء » غاية في التحريف المضاد للمعنى المراد

٢٦٨ - ٢٦٩

وقالوا إن الله يطلب من عباده أن يكونوا عباده المخلصين فلا يستعينوا بنفسه
أليس الله بكاف عبده ومع هذا لا يخلو كل عبد مخلوق أن يحتاج إلى مخلوق . فإذا رحم
الله المفتقر إلى غيره علمه بمعرفته وشهود وجهه في كل شيء تخلصه من الشرك . فإن
قلت لهم هذا هو الشرك بعينه أجابوا بأن الشريك لا يكون عين الشريك ونحن نقول
بأن الله عين كل شيء !! فما أعلمهم بالحيل وما أحذقهم قائلهم الله ٢٦٩ - ٢٧٠

وقالوا في قوله تعالى « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب » إنما اختص الذكر
لصاحب القلب لتقلبه في أنواع الصور والصفات فيعلم أن الحق هو المتجلى في كل صورة
ويعبده، لم يقل لمن كان عقل فإن العقل قيد فيحصر الأمر في نعت واحد والحقيقة تأتي
المحصر ٢٦٩ - ٢٧٠

قال في فص هود : فهو عين الوجود وهو على كل شيء حفيظ فهو الشاهد الشهود
وهو روح العالم المدبر وهو الإنسان الكبير وقال الشارح عبد الغنى النابلسي فهو كل
الأرواح وهو كل النفوس وهو كل الأجسام وهو كل الأحوال والمماني وهو المتزهد
عن كل ذلك ٢٧٢

وقال الشيخ الأكبر أيضا في فص هود « إياك أن تنقيد في الله بمقد مخصوص
وتكفر ما سواه فيفوتك خير كثير فإن الله تبارك وتعالى عظيم من أن يحصره عقد
دون عقد وهو يقول (فأينما تولوا فثم وجه الله) ووجه الشيء حقيقته . » ومثله قوله
في فص نوح عند تفسير قوله تعالى « ولا تذرن دوا ولا سواها ولا يفوت ويعوق ونسرا » :
« فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء فإن للحق في كل معبود
وجها يعرفه من يعرفه ويعمله من يعمله »

تذييل :

رأى الإمام الجليل الرباني مجدد الألف الثاني صاحب «المكتوبات» في مسألة وحدة الوجود والشيخ الأكبر ٢٧٥-٢٩٩

قوله إن الأنبياء عليهم السلام أحق بتبليغ ما هو مطابق لنفس الأمر ، فإن كان الوجود واحدا فلماذا أخفوه وأظهروا خلاف نفس الأمر خصوصا في الأحكام التي تتعلق بذات الله وصفاته ؟ ٢٨١

إن الشيخ المجدد رحمه الله عند انتقاده لمقيدة وحدة الوجود يخفى عليه شيء هو مفتاح تلك المقيدة ، كما خفى على معتمديها تقليدا لزعمائها وقدامتاز أثرنا هذا بالكشف عن هذا المفتاح وهو الفلسفة القائلة بأن حقيقة الله الوجود المطلق ٢٧٨

يتصور الشيخ المجدد التوحيد الوجودي غلطا من التوحيد الشهودي . وعندى أن مؤسسى هذا المذهب ليسوا غافلين لحد أن يظنوا الوجود معدوما وما سوى الله عينه ، وإنما قاتل الله فلسفة الوجود التي أطلقت أنفاسي في توضيحها ٢٨٩ .

رؤية الحق تعالى كل يوم ومكالمته بقية تلك الليل أو ربه إلى صلاة الصبح التي ادعاه بعضهم وتمجب منه المجدد رحمه الله وشدد في الرد عليه ، من الأمور البسيطة العادية عند القائلين بفلسفة الوجود المطلق التي مؤداها أن يكون كل موجود عين الحق تعالى ٢٩١

قوله ينبغي للسالك قبل بلوغه كنه الأمر أن يعد تقليد علماء أهل الحق لازما لنفسه مع مخالفة كشفه وإلهامه وأن يعتقد العلماء محقين ونفسه مخطئا لأن مستند العلماء تقليد الأنبياء عليهم السلام المؤيدين بالوحي المصومين عن الخطأ ، وكشفه وإلهامه على تقدير مخالفته للأحكام الثابتة خطأ وغلط ٢٩٧

ما اختاره المجدد رحمه الله لا يختلف في صميم المعنى عن مذهب الفلاسفة الذي أبطلناه مع مذهب الصوفية ٣٠٢

لامنحاة عند القول بكون وجود الله عين ذاته من إحدى العظمتين الدور والمصادرة
أو الوقوع في هاوية وحدة الوجود ٣٦

النظرة الأخيرة في المسألة بمناسبة انحياز الشيخ المجدد رحمه الله إلى مذهب الفلاسفة

٣٠٧ - ٣١٥

الفصل الثاني مسألة حدوث العالم ٣١٦

لما خصصنا الفصل الأول من الباب الثاني لدرس مسألة وحدة الوجود ومنشأها الذي
هو عبارة عن تعيين حقيقة الله على أنها الوجود أردنا أن نبين في هذا الفصل الثاني موقف
العالم الحقيقي من الله ، وهو أنه ما سوى الله ومخلوقه الحادث أى الكائن بعد إن لم
يكن ٣١٨

ما وقع لابن رشد من غفلة الاستخفاف بمسألة قدم العالم أو حدوثه من ناحية
الدين ٣١٩

إذا كان القائلون بقدم العالم يعترفون باستناد العالم إلى الله استناد الملوك إلى عرشه
كانت حاجته إلى وجود الله لا إلى إرادته وحاجته إلى فاعليته لا تتحقق إلا بالاستناد إلى
إرادته التي هو مختار فيها ٣٢٠

قول صاحب الأسفار «المريد هو الذى يكون عالما بصدور الفعل غير المنافي عنه وغير
المريد الذى لا يكون عالما » رد الإرادة إلى العلم ٣٢٠ - ٣٢١

لا يمكن أن يكون القديم أثر الفاعل لا الفاعل المختار ولا الفاعل الموجب وإن كان
المعروف في علم الكلام أن القديم لا يكون أثر الفاعل المختار ٣٢٢

إنى متعجب من الإمام الغزالي الذى لم يجوز الفاعل والمفعول القديمين كيف جوز
أن تكون الملة ومعلومها قديمين ٣٢٣

فعلى ما ذكرنا لا يكون القديم إلا واجبا والإمكان يناقى القديم، ولا يصح قول الفلاسفة بإمكان العالم وقدمه معا، ويسقط الخلاف المشهور بين الفلاسفة والمتكلمين فى أن المحوج إلى العلة الإمكان أو الحدوث وتسقط الأقاويل حول أزلية الإمكان واستلزامه لإمكان الأزلية ٣٢٤

لا يتصور إيجاد الموجود أزلا الذى لم يسبق وجوده العدم لأنه تحصيل الحاصل، ولا سبيل لحل هذا الإشكال بما اشتهر عند المؤلفين من علمائنا وتمسك به صاحب الأسفار من أنه إيجاد الموجود بهذا الإيجاد لا إيجاد الموجود بإيجاد متقدم على هذا الإيجاد ٣٢٥ عود إلى تعيين المحوج: هل هو إمكان المحتاج أو حدوثه؟ والحق عندى الثانى، على الرغم من أن بعض المحققين من المتكلمين متفقون فى الأول مع الفلاسفة. ولعل سبب خطأ الفلاسفة قولهم بقدم العالم وخطأ البعض من محقق المتكلمين قولهم بإمكان صفات الله مع قدمها. وقد أصاب فلاسفة الغرب فى تعيين المحوج إلى العلة حيث قالوا عند وضع مبدأ العملية «كل حادث له علة» ٣٣٠

كون الله تعالى مختارا فى أفعاله على معنى «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» ابتدعه الفلاسفة، لا على معنى «إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل»، لا يضمن له الاختيار التام لكون عبارتهم الخاصة بالمعنى الأول تدع الباب مفتوحا لاحتمال أن لا يكون الله قادرا على إرادة ترك الفعل فيكون مجبورا على أن يفعل دائما ويشاء الفعل ويصح مع ذلك أن يقال عنه: «إن لم يشأ لم يفعل» إيهاما لمختارته فى ترك الفعل كمختارته فى الفعل، مع أنه غير قادر على الترك لتمنذر مشيئته أى مشيئة الترك عليه، فلو كان له أن يشاء ترك الفعل لترك وكانت العبارة عند ذلك تحوات إلى المعنى الثانى الذى يقول به علمائنا المتكلمون. فلنا نحن أن نقول بدل قول الفلاسفة فى الجملة الثانية من عبارتهم «وإن لم يشأ لم يفعل»: «ولو شاء لم يفعل» لعدم تنفير المعنى فى العبارتين فيظهر الفرق واضحا وباختصار

بين مذهبهم ومذهب المتكلمين القائلين إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ويظهر مع ذلك حيلة الفلاسفة في إراءة غير المختار كالمختار ٣٣١

قد ضربوا مثلاً في الكناية عن عدم الشيء «بكسب الأشعري» واللائق بالضاربين أن يقدموا «اختيار الحكماء» فيقولوا «أخفى من اختيار الحكماء وكسب الأشعري» ٣٣٢ - ٣٣٣

ولو كان الله مضطراً في مشيئاته لما قال في كتابه «ولو شئنا لآتيناك كل نفس هداها» «فلو شاء لهذا كم أجمعين» ٣٣٤

تلاعب صاحب الأسفار والمفسر الآوسي في آيات المشيئة تبعاً للحكورانى والشيخ ابن عربى ٣٣٤

والشيخ كما تخبط في فهم معنى كلام الله تخبط أيضاً في فهم معنى قول النحاة «إن (لو) لامتناع الشيء لامتناع غيره» ٣٣٦

أخطأ الشيخ الأكبر القديم والشيخ الأكبر الحديث في فهم معنى قوله تعالى «فلو شاء لهذا كم أجمعين» مختلفين في الإخطاء ٣٣٧

وللشيخ الأكبر الحديث أسلوب خاص في الرد على انتقاداتى ، بتكرار الأقوال المنتقدة عينا أو مآلاً ٣٣٩

وهذا الشيخ الأكبر قضى في ظنه على مذهب الجبر في أفعال الإنسان بسهولة وبساطة ظاهرتين ، وهو جدبر بأن يقال له: حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء ٣٤١-٣٤٢ أما التأويل في قوله تعالى «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» بحمل مشيئة الله التى علقت عليها مشيئات العباد ، على مشيئته المتعلقة بخلقهم متصفين بصفة المشيئة فقد نقضته في «تحت سلطان القدر» عند مناقشة الشيخ بنحيت رحمه الله ، بما لا مزيد عليه ولا قيام لذلك التأويل بعده ٣٤٣

لا يوجد في الإنسان شيء يسمى الإرادة غير إراداته المقترنة بأفعاله المتعمية وتسمى هذه الإرادات إرادات جزئية ، لتعميتها وتشخصها بتمين متعلقاتها . والإرادة الكلية للإنسان لا وجود لها إلا في ضمن وجود هذه الإرادات الجزئية ، كما لا يوجد الإنسان الكلي مستقلا عن وجود أفراد الجزئية مثل زيد وعمرو والذين يعكسون الواقع يظنون الإرادة الجزئية غير موجودة والكليّة موجودة كما أنهم يؤولون قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » للتخلص من الجبر ويريدون أن يستخرجوا من الآية عكس منطوقها ٣٤٣ - ٣٤٦

من حاول أن يحمل موقف الإنسان على دقته وغموضه بسيطا وادعى كونه مستقلا في إرادته ليكون مسئولا عن أفعاله ، فقد باعد بين الإنسان وموقفه الحقيقي وادعى ما لم يكن لتبرير ما كان ٣٤٧

حديث « إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة ، وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار الخ » في هذا الحديث شفاء لدائنين وقطع لشبهتين ٣٤٩ - ٣٥٠
رأى الصديق الفاضل مترجم كتاب پول ثانه في تأويل قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » ٣٥٢ - ٣٥٤

رجعنا إلى قول الفلاسفة بقدّم العالم وما يستلزمه من أزلية أفعاله تعالى : فقد بان أنهم ضحكوا بصفتي قدرة الله وإرادته في سبيل الغلو في أفعاله فجعلوا الفعل ومفعوله أي مخلوقه متصلا بوجود الله ٣٥٤ - ٣٥٥

قول لابن رشد يضيف إلى مذهب قدم العالم عدم كون المادة التي صنع الله العالم منها ، من صنع الله ٣٥٦

فعلى مذهب ابن رشد لم تكن المادة مكونة بتكوين الله بل المكونات تكون منها وهي جزء الكائن غير المكون وهو في نفسه لا كائن ولا فاسد ٣٥٩

الاستدلال على أن ماثبت قدمه امتنع عدمه ٣٦٠

ابن تيمية يقول بقدوم العرش النوعي، كما يقول بعض الناس بهذا القدم النوعي للعوالم مع حدوث كل فرد من أفرادها ولا بداية لسلسلة العوالم . ومن يجزئ هذا التسلسل في العالم العالم الكبير التركي مترجم كتاب بول رانه وهو لا يسم صحة إطلاق القديم على النوع لعدم وجود الكلى إلا في ضمن جزئياته وحدث الجزئيات بأسرها . ثم يقول هذا العالم عند المقارنة بين امتداد سلسلة العوالم اللامتناهية والامتداد التجريدي اللامتناهي لقدم الله، بجواز التفاضل بين اللامتناهيين . وعندى أن جواز هذا التفاضل يزعم أساس برهان التطبيق المعروف عند العلماء، ولا ينفع التعزى بالتفاضل بين معلومات الله ومقدوراته اللامتناهيتين ٣٦١ - ٣٦٣

برهان التطبيق ينفع اللامتناهي الواحد فضلا عن اللامتناهيين ولا يجوز تخصيصه بلا متناه دون لامتناه إذ التخصيص يفسد الأدلة العقلية ٣٦٤

الكلام على البراهين القائمة على بطلان التسلسل ٣٦٥ - ٣٧١

إن لم يكن تسلسل الملل باطلا عند الشيخ محمد عبده فلا دليل له يثبت وجود الله ٣٦٨

الكلام على معلومات الله ومقدوراته اللامتناهيتين ومراتب الأعداد غير المنتهية ٣٧١ - ٣٧٤

قول الفيلسوف رونووى به مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة « إن كان أى عدد موجودا حقيقيا فهو متناه وإن كان غير متناه فلا يوجد ذلك إلا في الذهن » والحق أن اللامتناهي لا يوجد في الذهن أيضا ٣٧٤

هل يجوز القول بالجمع بين تجويز تسلسل الحوادث في جانب الماضي إلى غير نهاية وبين نفي قدم العالم ولو نوعا لعدم وجود النوع الكلى في الخارج إلا في ضمن أفراده وكون جميع أفراد الموجود في الخارج حادثة ؟ ٣٧٤ - ٣٨٣

ومن البراهين المبطلّة لوجود حوادث غير متناهية في جانب الماضي برهان التضايّف

٣٨٣ - ٣٨٦

ومما ينبغي وجود حوادث غير متناهية في جانب الماضي أنه لو فرض وجود ذلك قبل وجودنا الحالّي لزم أن يكون من المستحيل وجودنا ووجود سائر الوجودات الحالية، لعدم إمكان أن يجيء دور وجودنا وسائر الوجودات الحالية بانتهاء سلسلة الوجودات المتعاقبة اللامتناهية التي تقدمتنا، وفضلاً عن وجودنا فلا يمكن وجود أى موجود قبلنا في أى مرحلة من مراحل الماضي مهما توغلنا في الرجوع إليه. أما جواب صاحب الأسفار على هذا الدليل فنمكس عليه ٣٨٦ - ٣٨٧

هامش خاص باختلاف بيني وبين صديق العالم الكبير الشيخ محمد زاهد أبقاه الله، في مسألة الجبر والقدر ٣٩٠-٤٤٥

يخطئ فضيلته خطأ ظاهراً في عد المسألة من أبسط المسائل وأسهلها حلاً .
وخطأ أكبر من الظاهر في تفسير قول العلماء «إن الإنسان مختار في أفعاله ومضطر في اختياره» وفي عدم الإصغاء إلى ما نهت إليه من أن الإرادة الجزئية هي إرادة الإنسان الوحيدة المتحققة في الخارج بفضل تعيينها وتشخصها كما هو الحال في الجزئي المنطقي الذي يكون موجوداً في الخارج دون الكلّي . ويمتاز فضيلته عن زملائه المخطئين في هذه الأخطاء الثلاثة إن لم يكن في أولها مقلداً لمؤلف «العلم الشامخ» العالم البينى وهو على اتفاق مع المخطئين المعاصرين من علماء مصر في تأويل قوله تعالى «وما تشاءون إلا أن يشاء الله» بحمل مشيئة الله المذكورة فيه على مالا يتصور التقابل بينها وبين مشيئات العباد ولا يبقى معه التثام الآية مع سياقتها وسباقها . وهم ناسجون في تأويلهم هذا على منوال قول صاحب العلم الشامخ في تأويل قوله تعالى «يضل من يشاء ويهدي من يشاء» الذي لا يقبل التأويل، وقد سبق في ص ٢٥ واختلف عنهم في خطأ

هذه النقطة صديقي المرحوم المالم الكبير حمدى الصغير فقط، فلم يجبه خطأ المؤلفين
الأولين فابتكر لنفسه خطأ جديدا

أما خطأ المخطئين في إنكار الجمع بين مجبورية الإنسان ومسؤوليته فهو خطأهم الوحيد
الذى لهم معذرتهم فيه الناشئة من غموض المسألة، والخطأ في عدم التفريق بين معاملات
العباد بعضهم مع بعض وبين معاملتهم مع الله الذى لا بد أن تكون حقوقه في سلطته
على عباده واسعة إلى حد أنه يفضل من يشاء ويهدى من يشاء . ولا يسأل عما يفعل وهم
يسألون .

موقف العقل والعلم والعالم

مِنْ رَأْيِ الْعَالَمِينَ

وَعِبَادَةِ الْمُرْسَلِينَ

تأليف

مُصطفى صَبْرِي

شيخ الاسلام للدعوة العثمانية سابقا

الجزء الرابع

الطبعة الثانية

١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

دار

الحياة والتران العربي

بيروت - لبنان

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

البَابُ الثَّالِثُ^(١)

موقف العقل والعلم من رسل الله

وما أظهره على أيديهم من المعجزات وأنبياءهم به من البعث بعد الموت

الم ذلك الكتاب لا ريب فيه ، هدى للمتقين ، الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ، والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ، أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون .

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على من اصطفاكم برسالة إلى الناس ، وجعل لهم من الآيات البينات الخارقة لسنته في الكون علامات يمتازون بها على الذين أرسلوا إليهم ، أخص بالذكر منهم رسولنا وسيدنا محمداً ، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين .

وبعد . فما لا يخفى على ذوى الأعين الساهرة ، بعد أن سادت المادة في الغرب ، وأخذ الشرق يهتدى بهدى الغرب ، ما طرأ على القلوب الضعيفة من إنكار المقولات والقياسات التي في رأسها رب المشرقين ورب المغربين ، حتى إن الأستاذ فريد وجدي بك سبق له في مقالة من مقالاته المنشورة في « مجلة الأزهر » (الجزء الخامس من المجلد

[١] كنت نشرت هذا الباب قبل سنين في شكل كتاب أسميته « القول الفصل » وكتبت

له مقدمة . فلما وفقني الله لنشر تمام الكتاب أخذ الباب الثالث مكانه منه ومعه مقدمته .

الثامن) أن جمل الإيمان بالغيب الذى هو أول صفة وصف الله بها عباده المفلحين ، مقابلا للإيمان بالواقع . فنزّل الإيمان بالغيب بهذه المقابلة منزلة الإيمان بغير الواقع .

وحق إن هذا الأستاذ قال فى أثناء مناقشة جرت بينى وبينه ، ونشرت فى ضمن مقالات من الطرفين على صفحات جريدة « الأهرام » قولا ذكرته مرات كثيرة فى هذا الكتاب وأحصىته بين أسباب تأليفه ، وكان ذلك قبيل تولى الأستاذ رئاسة تحرير مجلة الأزهر أعنى أيام كان حراً عن الوظيفة الرسمية الأزهرية .

وهذا قول الأستاذ أعيده هنا بنصه :

« ... فى تلك الأثناء ولّد العلم الحديث ، وما زال يجادل القوى التى كانت تساوره حتى تغلب عليها ، فدالت الدولة إليه فى الأرض ، فنظر نظرة فى الأديان ، وسرى عليه أسلوبه ، فقفز بها جملة إلى عالم الميتولوجيا (الأساطير) ثم أخذ يبحث عن اشتقاق بعضها عن بعض ، واتصال أساطيرها ببعضها ببعض .

« فجعل من ذلك مجموعة تقرأ لا لتقدّس تقدّيساً ، ولكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التى كان يستعبد لها الإنسان نفسه ، ويقف على صيانتها جهوده ، غير مدّخر فى سبيلها روحه وماله .

« وقد اتصل الشرق الإسلامى بالغرب منذ أكثر من مائة سنة فأخذ يرتشف من مناهله العلمية ، ويقتبس من مدنيته المادية ، فوقف فيما وقف عليه على هذه الميتولوجيا ، ووجد دينه ماثلاً فيها فلم ينبس بكلمة لأنه رأى الأمر أكبر من أن يحاوله ، ولكنه استبطن الإلحاد وتمسك به ، متيقناً أنه مصير أخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية .

« وقد نبغ فى البلاد الإسلامية كتّاب وشعراء وقفوا على هذه البحوث العلمية فسحروهم ، فأخذوا يهينون الأذهان لقبولها دسّاً فى مقالاتهم وقصائدهم غير مصارحين بها غير أمثالهم ، تفادياً من أن يقاطعوا أو ينفوا من الأرض » .

ثم أدخل الأستاذ نفسه في الدين أسلام الاتصال بعلوم الغرب ، عن دينهم ثم أخرجهم من بينهم . ولا حاجة لتنبيه القارىء النسيه إلى أن الدس الذي ذكره الأستاذ لنوابغ الشرق الإسلامى المستبطين للإلحاد بعد ارتشافهم من مناهل العلوم الغربية ، له أنواع وأساليب لاتعد ولا تحصى ، حتى إن منها الإدخال والإخراج للذين خصهما لنفسه كما يظهر من الاطلاع على صورتها المذكورة في مقدمة الكتاب . ومن ذلك الوقت الطويل الذى لفتنى إضفاء الأستاذ فيه عن كتاب المسلمين المستبطين للإلحاد ، واستبطنت أنا أمرهم ، لقيت من دسائسهم ما يجعل أسباب التأليف التى ذكرتها وأطلت الكلام فى ذكرها فى مقدمة الكتاب ، محصول الاستقراء الناقص ، حتى استدركت ما فاتنى فى المقدمة من تلك الأسباب ، وذكرته فى أمكنة مختلفة من صلب الكتاب .

وأبرز مميزات هؤلاء الكتاب والملاء المتفقين معهم أنهم ينكرون المعجزات الكونية ، ويعتبرونها من المستحيلات ، وقد علم القارىء مما سبق كيف أنكرها الأستاذ فريدوجدى بك ، وأنكر معها البعث بعد الموت ، ورد جميع آيات القرآن الواردة فى كل من الموضوعين إلى التشابهات التى لا تفهم معانيها .

وبعضهم يخص إنكاره بمعجزات نبينا من ذلك القبيل ، ويعتبر تجرده منها ميزة له على سائر الأنبياء ، حتى إن فضيلة الأستاذ الراعى قال فيما كتبه تقریظاً على كتاب « حياة محمد » الذى أخلاه مؤلفه عن المعجزات ، والتقریظ منشور فى صدر الكتاب :
« وما أبدع قول البوصيرى :

لم يمتحننا بما تمينا القول به حرصاً علينا فلم ترتب ولم نرهم

ومن مميزاتهم البارزة فى الأيام الأخيرة أنك تراهم يسمعون أن يقيموا مقام نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم عبقرية يحملونها موضع عنايتهم ، ويكتبون عنها بدلا

من نبوته ، تفضيلاً لمناقبه التي يتفق على تعظيمها من يدين برسالاته الدينية ومن لا يدين له برسالة ، على التي ينفرد بتعظيمها المسلمون .

وقد أفصح أحد دعاة العبقرية - أعني به الدكتور زكي مبارك - عما أضمره غيره ، فقال في مقالة منشورة في العدد الخاص من مجلة « الرسالة » بأول العام الهجري ١٣٥٨ :
« سيأتي يوم - قريب أو بعيد - يثور فيه الناس على الأمور الغيبية ، ولكنهم لا يستطيعون أن يثوروا على عبقرية محمد » ومعناه أن نبوته غير مأمون أن يثار عليها حتى من الذين يدينون بها ، لكونها من الأمور الغيبية . فينجلى من هذا أن تخصيصهم العبقرية بالبحث والدرس ناشئ من عدم كون نبوته صلى الله عليه وسلم متيقنة عندهم تيقن عبقريته ، وإلا فإذا هو دافعهم إلى هذا التخصيص الرأى إلى إنساء نبوته في ترويج عبقريته إن لم تكن العبقرية أفضل وأسمى من النبوة وأسلم من الشبهة ؟ . أليس غريباً أن يقوم كاتب من المسلمين فيكتب حياة سيدنا محمد كما يكتبها كاتب أجنبي عن الإسلام منصف مقدر لمظمة محمد نافذ النظر في أعماق عظمته ، ولكنه على كل حال غير تام التقدير حيث لا يجعل نبوته التي هي معدن تلك العظمة الجامعة للعظائم ، في رأس ما يمتنى به من حياته ، أو غير تام الحظ حيث لا تدرك الهداية الإلهية للإيمان به على أنه نبي من أنبياء الله .

فإن قيل - اعتراضاً على - إن كاتبنا السامع لإثبات عبقرية نبينا لا ينفى نبوته ، أقول : وهذا عبقرية الكاتب ^(١) . لكن واجب القارىء اليفظ أن يبحث عن سبب

[١] فهو يمثل دور المعنى بعبقريته فقط من دون تصريح بنبي نبوته ، وقد كان آخر من زملاته نبي معجزاته غير القرآن ، فكأنه أبى القرآن دليلاً لنبوته ، على أنه سيأتي كلام مناعلى هذا الإبقاء ، وهناك زميل ثالث يتوقع الثورة على الأمور الغيبية التي تندرج فيها النبوة والمعجزة مطلقاً . أى يثور عليها حالاً في هذا الأسلوب . فبالنظر إلى مجموع هذه الأقوال والأدوار التي يكمل بعضها بعضاً ، نهار النبوة وتبقى العبقرية ، ويتحقق قول المستشرق مؤلف « الأبطال » : « محمد البطل في صورة النبي ! » ذلك قول الذي لا يستبعد كونه ملهمياً لكتاب العبقرية من تلاميذ المستشرقين في المرق ، مايكتبون .

هذا الانحراف في اختيار الموضوع ، ويقول في نفسه ماذا هو منشأ التهاك من كتابنا المبقرين على هذا النوع من مواضيع الكتابة عنه صلى الله عليه وسلم في زمان ضف فيه الإيمان بالأمور الغيبية ، حتى لم يُستبعد وقوع الثورة عليها من الناس ؟ أليس فيه تأكيد لذلك الضعف ، واشتغال الملافة ما كاد يُنسى وينكر من نواحي عظمتة بما لا يقبل النسيان والإنكار منها ؟ مع أن في هذه الملافة أيضاً تأكيداً للإنسان ما أصبح على وشك النسيان .

وهذه النقاط الدقيقة اللامحة بيالى إن كان أئامس من القراء ينكرون خطورها بأذهان كتاب المبقرية كان ذلك إنكاراً منهم لمبقرية الكتاتين أنفسهم ، وإساءة الظن بهم أكثر مما يرون منها في ظنيهم ؛ فإن كان مسلمو زماننا لاخوف على دينهم من تشكيك المشككين بالنسبة إلى كل زمان مضى في الإسلام ، وكان الكتاتيون المصريون الذوابغ أجدر الناس بالاعتقاد على صحة عقائدهم وسلامة نواياهم حتى بعد إفشاء الأستاذ فريد وجدى بك عن سرائرم ومراميمهم في كتاباتهم ، فأرضى أنا كون أنا الملولم بسوء الظن ، وأختار لنفسى هذا الموقف على ما يختار هؤلاء الكتات للمسلمين من موقف الحق !

ثم إن الكتابة والتأليف لابد أن يتضمن دعوة القراء إلى الاقتناع بشئ ، فإن كان في دعوة الناس إلى الإيمان بمبقرية سيدنا محمد كسب القراء من غير المسلمين فهذا الكسب الحاصل من الاعتناء بمبقريته المؤدى إلى صرف الأذهان عن نبوته لايموؤض خسر المسلمين لاسيما من غير العرب ، فاهى الفائدة التى تعود إليهم من مبقرية محمد الذى لم يبق رواج نبوته ؟ بل وما فائدة غير المسلمين من مبقريته غير أن يروا كتاب المسلمين حولوا أعلامهم إلى وجهتها مستشمرين عدم رغبة الناس اليوم في حديث نبوته ، بل حديث نبوة أى نبي كان ، لكونها من الأمور الغيبية التى قلما يؤمن بها الجيل الحاضر من الناس ؟ . فالمسألة إذن جمل محمد صلى الله عليه وسلم نبياً عصرياً إن زالت زعامته

للمسلمين كافة فلا يزال زعماً للعرب . ولنير العرب أن يحتفظوا باتباع خطته مع هذا التحول في موقفه ، باعتبار أنها خطة معقولة . وكذا الحال في مواقف سائر الأنبياء صلوات الله عليهم : فلمنتهين إلى دينهم أن يعتبرهم عباقرة زمانهم في صور الأنبياء ، وليس أدل على عبقريتهم من اقتناعهم الناس برهة من الزمان بنبوتهم . ولا يقال بصدد تبرئة الكتاب الذين اتهمهم واتهمهم بإنكار النبوة وتحولها إلى العبقرية لاسيما في سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم : إنهم لا يشكرون النبوة وإنما يجمعون إليها العبقرية التي لاشك في أنها صفة عالية لا يجيء منها أى ضرر وأى نقص لنبوة النبي ، بل يكون اتصاف النبي بالعبقرية زيادة في شرفه ومنقبته - لأننى أقول أولا ، واستميد بالله أن أكون من المقترين عليهم بعام بريثون منه : علامة إنكار النبوة فيهم القاطمة في دلالتها إنكارهم المعجزات ، وهما - أى المعجزة والنبوة - سيان في كونهما من الأمور الغيبية الخارقة لسنن الكون التي ينتهى إليها إنكار ما ينكرونه في هذه المسائل . نعم ربما تترف تلك الطائفة بالنبوة لا بمعنى النبوة التي تعد من الأمور الغيبية ، والتي يعتمدها المسلمون والمليون جميعاً ، ولا عبرة بهذا الاعتراف طبعاً ؛ وربما يعترفون بالمعجزات أيضاً لكن لا بمعنى المعجزات الخارقة لسنن الكون حقيقة ، وإنما هي أمور لا يصح عدّها من المعجزات اعتبروها بمعجزات ، كما فعل الأستاذ فريد وجدى بك ، عند ما كتب الأمور الخارقة للنواميس في وقعة بدر ، وذلك في سلسلة مقالات منشورة في مجلة الأزهر بعنوان « السيرة الحمديدية تحت ضوء العلم والفلسفة »

فهو لم يلتفت إلى ما بين الخوارق الحقيقية الواقعة في بدر ، وبين العنوان القائل « السيرة الحمديدية تحت ضوء العلم والفلسفة » من التناقض حيث لا يتفق الاعتراف بالأمور الخارقة للنواميس الطبيعية مع العلم والفلسفة المعروفين بين الكتاب المصريين . لكن الأستاذ يروغ بين إنكار الخوارق وبين الاعتراف بها في رئاسة مجلة الأزهر ، وهوناب القدم في إنكار الخوارق الحقيقية التي لا بد أن تكون المعجزة الحقيقية منها ،

كما لا بد من كون علامة النبوة الحقيقية هي المعجزة الحقيقية الخارقة المدودة من الأمور النيبية .

وليس أدل على كون إنكار المعجزات الخارقة التي تلازم النبوة ، ملازما لإنكار النبوة ، من أن الدكتور شبلي شميل ناشر فكرة الإلحاد في البلاد العربية بحماسة وصراحة ، يسمي الإيمان بالآديان إيمانا بالمعجزة^(١) .

وثانيا لهم لا يكتبون عن عبقرية سيدنا محمد كضميمة إلى منصب نبوته ، بل مستقلة عنه ومعنية ، لا سيما عن المعجزة التي تلازم النبوة ، وربما يقارنون بين النبوة والمبقرية مدعين للمبقرية الإعجاز اللازم للنبوة . وهذا أوضح دليل على كونهم مجتهدين في إهمال النبوة وترويج المبقرية بدلا منها ، انظر إلى قول الأستاذ فريد وجدى بك ، فيما كتبه في الجزء السابع من المجلد الحادى عشر من « مجلة الأزهر » بعنوان « السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة » :

« تمناز المصور النبوية (يعنى عصور الأنبياء) بالخوارق للنواميس الطبيعية فأساطير الأديان ملأى بذكر حوادث من هذا القبيل كان لها أقوى تأثير فى حمل الشمو ب التي شهدتها على الإذعان للمرسلين الذين حدثت على أيديهم . وقد حدثت أمور من هذا القبيل فى العصر المحمدي صاحبت الدعوى فى جميع أدوارها وكانت أعظم شأنا وأجل أثرأ من كل ماسبق من نوعها . ولست أقصد بها ما تناقله الناس من شق الصدر وظليل القمامة وانشقاق القمر وما إليها مما لا يمكن إثباته بدليل محسوس ، ومما يتأتى توجيهه إلى غير ما فهم منه . ولكنى أقصد تلك الانقلابات الأدبية والاجتماعية التي تمت على يد محمد صلى الله عليه وسلم فى أقل من ربع قرن ، وقد أعوز أمثالها فى الأمم القرون العديدة والآماد الطويلة .

[١] راجع المقدمة التي كتبها الرجل لتعريب كتاب بوخترى شرح مذهب داروين . والتعريب

طبع مع المقدمة فى مطبعة جريدة « المحروسة » بالاسكندرية سنة ١٨٨٤ .

« وقد لاحظ قراؤنا أننا نحرص فيما نكتبه في هذه السيرة على أن لا نسرف في كل ناحية إلى ناحية الإعجاز مادام يمكن تحليلها بالأسباب العادية حتى ولو بشئ من التكلف ، مسيرة لمذهب المبالغين في الثبوت والحفاظة على الدستور العلمى ثقة منا بأن بحثنا لا تحترمه الذخية المثقفة ولا تجد فيه صورة صحيحة لمثلها الأعلى في عرض المسائل وتحليلها لا يمكن أن يؤدي إلى ما قصد منه من الخدمة العامة »

وإنا تعليقات على هذا الكلام سبقت في الجزء الأول من الكتاب خدشنا الإطالة في نقلها هنا مهما كانت هامة ، وحسبنا فهم القارى من قول الأستاذ انه يستخرج من غير المعجزات معجزات ويرد المعجزات الحقيقية المبنية على أسباب غيبية غير طبيعية والتي هي معجزات النبوة الحقيقية التي هي أيضا من الأمور الغيبية غير الطبيعية ، إلى أساطير الأديان ، كما حل الآيات الواردة في القرآن عن معجزات الأنبياء إلى التشابهات غير المفهومة ، لما جرى بينى وبينه النقاش قبل بضع سنوات ، كل ذلك لإنكار المعجزات الخارقة للنواميس الذى يلزمه إنكار النبوة أيضا لسببين . أولهما كون المعجزة علامة النبوة فمن ينكرها فلا بد أن ينكر النبوة ، وثانيهما أن منشأ إنكار المعجزة كونها من الأمور الغيبية مع أن النبوة نفسها التي هي اتصال خاص بالله من الأمور الغيبية أيضا .

بقى أن واجب الإنصاف الذى لا يؤدى إلا بإبقاء كل ذى حق حقه ، يقضى بأن لا يكون درسى مسألة المبقرية خطأ عن تقدير كتاب « عبقرية محمد » الأستاذ العقاد . فقد أصدرت حكى ضده قبل مطالعته بمجرد سماع اسمه ورؤية بعض إعلان عنه في الصحف والمجلات ، ثم لما قرأته أعجبت به ، لاسيما ببعض مباحثه ، وإن لم أرجع عن حكى الصادر ، نظراً إلى كون مؤلفه أيضاً من دعاة المبقرية ومروجيها بدل النبوة ومعجزاتها . ومع هذا فهو لم يتوقع الثورة على النبوة كما توقعها الدكتور ذكى مبارك ؛ ولم يصادم البدهاة في سبيل إنكار معجزات الأنبياء ملفياً جميع الآيات

الواردة بشأنها في كتاب الله وراداً لها إلى التشابهات التي لا يحصل القارى منها على معنى مفهوم ، كما صادم الأستاذ فريد وجدى بك ؛ ولم يعتد في سبيل إنكار معجزات نبينا الكونية على كتب الحديث ساعياً لتشكيك الأذهان في صحة كل ما رواه أئمة المسلمين عنه صلى الله عليه وسلم من الأقوال والأفعال إلى أن أنى ركن السنة من بين حجج الإسلام ، كما فعل معالى هيكل باشا كل ذلك في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه « حياة محمد » ؛ ولم يحرف السكلم عن مواضعه في تأويل آيات القرآن الناطقة بالخوارق كرفع عيسى عليه السلام إلى السماء ، ولم يهين مقام القرآن بادعاء مجاراته لعقيدة العرب الجاهليين في تصوير الشيطان ، كما حرف وأهان فضيلة الشيخ شلتوت فراراً عن الإيمان بالنبيب .

وفضلاً عن عدم تورط الأستاذ العقاد في أمثال هذه السفخافات التي تورط فيها غيره من دعاة المبقرية ومنكرى المعجزات ، فإنه أحسن في الدفاع عن سيدنا محمد رداً على اتهام من يتهمه من الغربيين بالاستسلام للذات حسه ، وأحسن في الدفاع عن الإسلام في مسألة تعدد الزوجات ، مع أنه لم يسبق وعد منه في الدفاع عن الإسلام عند تعريف كتابه . وقد أصاب فضيلة الأستاذ الأكبر المراغى في أمره باشتراء جملة من كتاب العقاد لتوزيعها في مدارس الأزهر ، أكثر من إصابته في تقرير كتاب هيكل باشا .

الحاصل أنى وجدت الأستاذ العقاد أمثل دعاة المبقرية في آتران السكلم . أما كون قلمه أقوى فأنى أعرفه قبل كتابه هذا . ثم إنى بمد كل هذا الاعتراف بحق الأستاذ أراء مخطئنا كرملائه في إنكار المعجزات الذى يشهد به قوله في ص ٢٨ وعلامات الضعف بادية فيه رغم حسنه وطلاوته :

« قدظهر والمدينة مهيأة لظهوره لأنها محتاجة إليه ، والجزيرة مهيأة لظهوره لأنها محتاجة إليه ، والدنيا مهيأة لظهوره لأنها محتاجة إليه ، وماذا من علامات الرسالة

أصدق من هذه العلامة ؟ وماذا من تدبير المقادير أصدق من هذا التدبير ؟ وماذا من أساطير المخترعين للأساطير أعجب من هذا الواقع ومن هذا التوفيق ؟ علامات الرسالة الصادقة ، وهي عقيدة تحتاج إليها الأمة ، وهي أسباب تتمهد لظهورها ، وهي رجل يضطلع بآمانتها في أدائها ؟ .

« فإذا تجمعت هذه العلامات فإذا بلغتنا إلى علامة غيرها ؟ ، وإذا تعذر عليها أن تجتمع فأى علامة غيرها تنوب عنها أو تعوض ما نقص منها ؟ » .

وقوله في ص ٤٨ : « إنما نجحت دعوة الإسلام لأنها دعوة طلبتها الدنيا ، ومهدت لها الحوادث ، وقام بها داع تهيأ لها بعناية ربه وموافقة أحواله وصفاته ، فلا حاجة بنا إلى خارقة يفكرها العقل » الخ

والأستاذ يعرف كما أعرف أنا أن منكر المعجزات الخارقة المبنية على أسباب غيبية ، لا بد أن يفكر النبوة الحقيقية التي هي من الأمور الغيبية أيضا ، وإن لم يعرف أن تلك المعجزات غير مستحيلة عند العقل ، وسيمرفه أيضا بعد مطالعة كتابي . وإني لأطيل الكلام مع الأستاذ كما أطلت مع غيره ، وإنما أقول له : إن القرآن الفاصل بين كل حق وباطل يفصل بيننا في هذه المسألة أيضا . وطريق فصله هكذا :

نحن نرى الأستاذ العقاد القائل بكون نبوة سيدنا محمد واعدة تهيؤ الزمان والمكان الممتد من جزيرة العرب إلى كل الدنيا ، واعدة التهيؤ امام المتولد من الحاجة العامة إليها ، وكانت حاجة طبيعية صادفت شخص محمد المستعد للاضطلاع بالأمانة بصفاته المالية الظاهر من كونه عبقريا في الدعوة ، عبقريا في العسكرية ، عبقريا في السياسة ، عبقريا في الإدارة ، عبقريا في البلاغة ، عبقريا في الصداقة ، عبقريا في الرئاسة ، عبقريا في الروحية ، عبقريا في الأبوة ، عبقريا في السيادة ، عبقريا في العبادة ، عبقريا في الرجولة ، عبقريا في كل ما يلزم لنجاحه في الدعوة ، من غير أن يخالط ذلك التهيؤ والحاجة العامة العالميتين شيء من الخوارق واتصال بعالم الغيب - نراه ينسى القرآن

أو يتناساه عمداً بين أسباب نجاح الدعوة الإسلامية مع كونه أعظم الأسباب الذي لا يمكنه بل لا يدانيه سبب آخر ، ومع كون الأستاذ يستدل بما يستدل به من الأسباب والعلامات على نبوة سيدنا محمد ، بعد تحقق نجاح الدعوة بانتشار الإسلام ومضى عهد الداعي مقرونا بالنصر والتوفيق . وهذه الحالة إنما تكون علامة على نبوة سيدنا محمد بعد مضي عهد الدعوة متأخرة عن أوانها بكثير ، فإذا كان العامل الأول في الدلالة على صدق صاحب الدعوة عند أول المقابلات بها السابقين في قبولها ، والذين هم رضى الله عنهم أسس صرح النجاح ؟ ، لا شك في أنه القرآن !

ثم إننا نرى الأستاذ الذي نسي هذه العلامة الأولى والكبرى للنبوة لم ينس أن يستمد في كتابه على حسب مناسبات الأبحاث بآيات من القرآن ، وكان ذلك من أسباب نجاح كتابه في التأثير على القلوب ، فهل يمكن أن لا يكون للقرآن الذي أثر حتى في نجاح كتاب « عبقرية محمد » للأستاذ المقاد تأثير في نجاح دعوة محمد صلى الله عليه وسلم ؟ لا يمكن الأستاذ أن ينكر ذلك ، ولأن ينكر تفوق القرآن على جميع أسباب النجاح التي عددها من التهيئة العام والحاجة العامة في العالم ، ومن اجتماع أنواع العبقرية في شخص الداعي .

فإذا هو موقف القرآن إذن من محمد العبقرى الذي كانت دعوته على رأى الأستاذ - في غنى عن المحاطة بشيء من الخوارق الغيبية ليتسنى لها النجاح ؟ ، وكان متوقفاً من الأستاذ أن يعين موقف القرآن من محمد العبقرى في مبحث « البليغ » من كتابه ليكون مؤدياً لحق البحث ، فلم يفعل . فإن كان قراء كتابه المعجبون به كما أعجبت أنا لم يسألوه عن موقف القرآن من محمد البليغ العبقرى في بلاغته ، فإن سألته عن ذلك ، وسائله : هل هو كلام الله أم كلام محمد نفسه ؟ .

فإن كان كلام الله المنزل بنصه على محمد بواسطة الملك فهو يتناقض مع المفروض

آتفا في نبوة محمد من المبقرية المستغنية عن الحوارق النيبية ، لكونه أكبر خارقة
وأ أكبر اتصال منه بعالم النيب .

وإن لم يكن القرآن كلام الله ، بل كلام محمد نفسه عزاء إلى الله كما أشار إليه
الدكتور زكي مبارك من دعاة المبقرية في قوله : « إن محمدا حرم نفسه الشهرة بإجادة
البيان وبفضل الكتاب الذي بلغه عاش البيان » وسيجيء نقله مع أقواله الأخرى ..
إن كان القرآن عند الأستاذ المقاد صاحب كتاب « مبقرية محمد » الساعى لتجريدته من
الحوارق ، كما هو عند الدكتور زكي مبارك ، كان محمد كاذبا في نسبة القرآن إلى الله على
الرغم من قول القرآن : « ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال أوحى إلى ولم
يوح إليه شيء » وكان هذا الكذب أكبر منافع النبوة والمبقرية معا .

فإن تساهل المبقريون وذهبوا فيما بينهم إلى عدم التناقى بين المبقرية والكذب
غير مصارحين به غير أمثالهم ، فماذا يقولون في تحدى القرآن الإنس والجن مجتمعين
على أن يأتوا بمثله ؟ مع أنه لا يتصور صدور التحدى عن عاقل من البشر على أن يأتوا
بكلام مثل كلامه ، فهل يمكن عند دعاة المبقرية أن يكون محمد المبقرى متهورا مجنوناً
في نهوده إن أمكن عندهم أن يكون كاذبا ؟ ، وهل يجوز عندهم ائتلاف المبقرية
بالجنون أيضا كما جاز ائتلافها بالكذب ؟

ونحن نحاشى محمداً صلى الله عليه وسلم من كل ذلك .

أقول للكتاب المصريين بعد هذا السؤال الواضح : إن كنتم تؤمنون برسالة
محمد من الله بمعناها المعروف عند المؤمنين بالأنبياء فاصدقوا في إيمانكم ، ولا تكذب
قلوبكم أقوالكم ولا تكذب أقوالكم بمضها بعضا ، فليس لكم أن تقيسوا مبقرية
محمد على مبقريةكم التى تسهل الكذب فى أعينكم ، فإن هذا الذى تحدثون به
أنفسكم من أن يكذب محمد الأمين على ربه الذى يقول « ولو تقول علينا بعض الأقاويل
لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه حاجزين »

وقد يُنطق الله كتابنا المصريين ، بالحق فيقول مؤلف « حياة محمد » - ونعم ما يقول - عند الكلام على الأقوال المختلفة في سبب نزول قوله تعالى « وإن كادوا ليفتنونك عن الذى أوحينا إليك لتفترى علينا غيره وإذا لا تأخذوك خليلاً ، ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً ، إذا لأذقناك ضعف الحياة وضعف الموت ثم لا تجد لك علينا نصيراً » ص ١٨٠ :

« ومهما تكن الحقيقة الثابتة التى لا تختلف الروايات عليها للواقعة أو الوقائع التى نزلت الآيات فيها ، فإنها تصور ناحية من نواحي العظمة النفسية لمحمد كما تصور صدق إخلاصه تصوراً قوياً . وهذه الناحية تصورها كذلك هذه الآيات التى نقلنا من سورة « عبس » ويشهد بها تاريخ محمد كله . تلك أنه كان يصارع الناس بأنه بشر مثلهم يوحى ربه إليه لمدايتهم ، وأنه - وهو بشر مثلهم - معرض للخطأ ولولا عصمة الله إياه . فهو قد أخطأ حين عبس لابن أم مكتوم وتولى عنه ، وهو قد كاد يخطئ . فيما نزلت عليه آية الإسراء في شأنه ، وكاد يُفتن من الذى أوحى إليه ليفترى غيره . فإذا نزل عليه الوحي ينبهه إلى ما صنع في أمر الأعمى ، وفي أمر هذه الفتنة التى كادت قریش تدفعه إليها ، صدق في تبليغ الوحي إلى الناس صدقه في تبليغ رسالات ربه ، ولم يقف حائل من أنفة أو كبرياء ، ولا وقف اعتبار إنسانى ، حتى مما يسيغ الفضلاء ، دون إعلان هذا الحق في أمر نفسه . فالحق إذاً - والحق وحده - كان رسالته . وإذا كان احتمال أذى النير في سبيل ما تؤمن به بعض ما تطيق النفوس الكبيرة ، فإن إقرار العظيم بأنه كاد يفتن ليس مما ألف الناس صدوره حتى من الظلماء . إنما يخفى هؤلاء أمثال ذلك من الأمور ويكتفون بحساب النفس عليه ولو حساباً يسيراً . فهو نبي إذاً أكبر من العظمة ، وأعظم من كل عظيم ذلك الذى يتيح للنفس هذا السمو على العظمة ، ويفوق كل عظيم هو النبوة التى عمل على الرسول صدق الإخلاص في إبلاغ رسالة الحق جل شأنه . »

والشاهد فيما نقلناه عن كتاب هيكل باشا وحيدناه هو الفقرة الأخيرة الناطقة بعظمة النبوة التي تسمو على العظمة . ونحن نضيف إليه قولنا : نعم إن النبوة هي الشيء الذي يسمو على العظمة وتقتصر عن مداه المبقرية .

وانظر عظمة النبوة المتجلية في قوله تعالى : « لملك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين إن نشأ نزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين » وقوله : « وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استعطمت أن تبتغي نفقا في الأرض أو سلما في السماء فتأتهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين » .

فهما أبلغ من الآيتين المذكورتين من قبل نقلا عن كتاب هيكل باشا في الدلالة على عظمة محمد النبي صلى الله عليه وسلم في صدقه وإخلاصه لكونهما تصارحان بتصوره في عجزه عن الإنيان بآية تُخضع الناس لتصديق مدعاه عن نبوته التي لامدعى لنفسه غيرها يمتاز به على الذين أرسل إليهم .

وللكلام عن موقفه صلى الله عليه وسلم من الآيتين الأخيرتين اللتين ذكرناهما وأشباههما بقية نوردتها في محلها إن شاء الله .

نعود إلى ما كنا فيه : ومن مميزات الطائفة المعصرية أنهم لا يعمدون على كتب الحديث وما فيها من الروايات المتعلقة بمعجزات نبينا . ولذا جاء كتاب « حياة محمد » خلوا عن المعجزات الكونية وأقره عليه فضيلة الأستاذ المراغي والشيخ رشيد رضا صاحب مجلة « المنار » . وللاصول إلى هذه الغاية يطعن من يطعن منهم في مكان كتب الحديث مطلقا من الثقة ، ويعني^١ من يعني بعقرية سيدنا محمد بدل نبوته ، لكنهم متفقون في هذه المرحلة من الدس على الاعتراف بأهمية القرآن وسمو مكانه ، قائلين : إنه المعجزة الوحيدة .

وقولي لهؤلاء القائلين - وهم دعاة المبقرية - : إن القرآن إن كان معجزة ، وكان

أفضل وأعظم ما وصل إلينا من محمد صلى الله عليه وسلم فهو معجزة نبوته لا معجزة عبقريته ، لأن العبقرية لا معجزة لها ، وأن الذين لجأوا إليها أرادوا أن يتخلصوا من المعجزات التي تدور مع النبوات .

وأصل المسألة أن النبوة كالمعجزة في كونها مخالفة للعلم الحديث الذي سبق قول الأستاذ فريد أن دالت إليه الدولة في الأرض ، وفي كون الذين ينكرون المعجزات من الكتاب ينكرون النبوات أيضا ، وإن كانوا اليوم أجراً على المصارحة بإنكار المعجزات بالنسبة إلى إنكار النبوات . بل العلم الحديث الذي يؤمنون به والذي قذف بالأديان جملة إلى عالم الأساطير ، بمنعمهم من أن يؤمنوا بالله الذي لم يثبت عندهم وجوده إلى الآن بثبوتها علمياً مبنيًا على التجربة الحسية ، ولذا قال الأستاذ فرح أنطون منشي* مجلة « الجامعة » فيما مضى عند مناقشة الشيخ محمد عبده^(١) :

« إن الدين هو الإيمان بخالق غير منظور ، وآخرة غير منظورة ، ومعجزة ووحى ونبوءة وبعث وحشر وسؤال وحساب وثواب وعذاب في الجنة والنار ، وكلها غير محسوسة ولا معقولة . ولهذا كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين في كل ملة يتنادون بإبعاد العقل من الدين » . وكان هذا القول أيضاً من الأسباب التي دفعتني إلى تأليف هذا الكتاب .

أما الشيخ محمد عبده فلم يصل إلى رده على مناظره بما يقنع قراء ذلك الوقت ومن بعدهم ، ولو كان أتى بجواب مقنع يشهد له بالقلبية على خصمه لما اجتراً الأستاذ فريد

[١] والمناقشة منشورة في باب « الردود » من كتاب « فلسفة ابن رشد » للأستاذ منشي*
المجلة المذكورة .

وجدى على أن يقول فيما كتبه ردًا على عند مناقشة مسألة المعجزات ، وذلك بعد المناقشة الجارية بين الشيخ المفدى والأستاذ المنشئ بأكثر من عشرين سنة : « إن الشرق الإسلامى لما رأى دينه مائلًا فى عالم الأساطير التى قُذفت فيه الأديان جملة بيد العلم الحديث الغربى ، لم ينبس بكلمة لأنه رأى الأمر أكبر من أن يحاوله ، ولكنه استهطن الإلحاد وتمسك به متيقنا أنه مصير أخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية » (١) .

وأما محاولات الأستاذ فريد نفسه اليوم أن يتكلم الفينة بعد الفينة ضد العلم الذى قُذِف بالأديان جملة - وفيها دين الشرق الإسلامى - إلى عالم الأساطير ، والذى جمل له الأستاذ الدولة فى الأرض ، وذلك بعد أن تولى الوظيفة الأزهرية ، ومضى عليه زمان ظن أن الناس نسوا ما كتبه أولا من أن الأمر - أى أمر دفاع الشرق الإسلامى عن دينه - أكبر من أن يحاوله ، وكان الأستاذ قد أقفل بهذا الكلام الطريق على نفسه وعلى غيره ؛... فليس من الأمر فى كبير ولا صغير كما يظهر من مطالعة كتابنا ونحن إن تفاضينا هنا عن صعود الخطر من دولة العلم - الذى ركم الأستاذ لسلطانة أولا ثم لم يستطع أن يرفع رأسه - إلى مسألة وجود الله ، اكتفاء بما كتبنا عنها فى الباب الأول ولم نعرف فيما كتبناه من أول الأمر بأى سلطان من أى دولة ... فنحن إن تفاضينا عن صعود الخطر إلى مسألة وجود الله كفتنا الفتنة الناجمة فى مسألتى إنكار المعجزة وإقامة المبقرية مقام النبوة ، شرًا حيث تسبب هذه الفتنة انهيار عقيدة

[١] فى قول الأستاذ فريد وجدى هذا أعظم دليل على أن الشيخ محمد عبده لم يكسب القضية لحساب الإسلام ، حتى إن الأستاذ لا يعد دفاعه عنه أمام طعن خصمه فى الأديان عامة بلسان العلم الحديث المبني على التجربة الحسية ، كلمة منبوسة . ومن هذا جعلت كتابى هذا استثناء لتلك المناقشة الجارية فيما مضى بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون ، فإن لم يكن الأستاذ فرح أنطون موجوداً اليوم ، فالأستاذ فريد وجدى وغيره من ورثة عقليته أحياء يرزقون .

كون القرآن كلام الله وأحاديث سيدنا محمد أحاديث رسول الله ، ويلاحظه كل الملامة أن المصريين من علماء الدين مثل الشيخ شلتوت وكيل كلية الشريعة وعضو هيئة كبار العلماء فضلا عن الدكاترة والأساتذة من الكتّاب مثل الدكتور هيكل باشا مؤلف كتاب « حياة محمد » ، نراهم يستسهلون على أنفسهم المخالفة لرويات كتب الحديث فيما لا يوافق أهواءهم طعنا في ثبوت تلك الروايات عن رسول الله بحجة أن أهل النقد من علماء الحديث وجدوا فيها أحاديث موضوعة ، فيرتق المصريون من غير علماء الحديث بهذه المرتبة من النقد الخاص لبعض الأحاديث ، إلى الطعن في جملتها باحتمال الكذب في الاسناد حتى أصبحت السنة من بين الأدلة الشرعية ملغاة عندهم ساقطة عن حيز الاعتداد والاعتماد . ولم يبالوا باحتمال الصدق القائم الغالب في غير ماتكلم فيه علماء الحديث الاختصاصيون بالتأميل ، بل فيما صرحوا فيه بالتصحيح أيضاً .

وأصل منشأ الجراءة على التوسع في تكذيب الرواة - إلى حد أن لا يبالى بما يتضمنه هذا التوسع من تكذيب الأحاديث الصحيحة أيضا الثابتة عند علماء الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيصعد الأمر من تكذيب الرواة إلى تكذيب الرسول - كون النبوة عندهم عبقرية لارسالة حقيقة من الله ، فيكون سهلا عندهم على الرواة القدماء أن يمزوا إليه ما لم يقله ، ويكون سهلا على المصريين أن لا يصدقوه فيما قاله أيضا .

هذا حال الحديث وطريق رفضه ، ثم يحى دور القرآن ، ويكون طريقهم إلى رفضه استعمال الجراءة أيضا إن لم يكن في تكذيب روايته في تأويل معناه ، لاعين بعقول القراء العاقلين ، وغير مباينين بما يتمدون في تأويلاتهم عن حدود مراد القرآن - فلو نظروا إليه نظرا إلى كلام الله لالتزموا بعض التحوط وخشوا بعض الخشية أن يكونوا مخطئين في التأويل ، لكن مبدأ التحول المصرى من النبوة إلى العبقرية يحل

جميع هذه المشكلات ويفتح أمام المؤلف أوسع باب . مثلاً : إن الآيات الدالة على رفع عيسى عليه السلام ككنا ولا تزال نفهم منها رفعه حياً كما فهمه جميع السلف من المفسرين ، حتى جاء الشيخ شلتوت فادعى أن المراد رفع روحه ، فهل هو الذى أصاب في تفسيره حين كان الجميع متفقين على الخطأ ؟ كلا ، بل إنه هو المخطئ كما يأتى بيانه في محله ، لكن عقيدة إنكار المعجزة ومبدأ التحول المصرى من النبوة إلى العبقرية يصغرآن أمثال هذه الخطايا في عيون مقترفيها .

وأجراً نماذج التأويل في القرآن بعد ما سبق للأستاذ فريد وجدى من رد آيات المعجزات وآيات البعث بعد الموت التى تملأ كتاب الله إلى التشابهات غير المفهومة ، ما ادعاه الشيخ شلتوت من كرا الوجود الشيطان - كما صوره القرآن شخصاً يرى ويسمع ، ويقول ويجادل ، ويتكبر فيؤمن بالسجدة لآدم ويمصى الله ، ويمد ويمنى ، وينسل ويميش إلى يوم الوقت المعلوم . ثم يعذب في نار جهنم مع الذين اتبعوه - من أن القرآن جارى عقيدة العرب الجاهليين في تصوير الشيطان . وهذا قلب دلالة القرآن ومرتبته مع مرتبة العرب في التبوعية والتابعية رأساً على عقب . والواقع أن الشيخ نفسه حريص على مجازاة الكتّاب المصريين في إنكار الأمور الغيبية مثل المعجزات وغيرها بدلاً من مجازات القرآن عقيدة العرب .

ويقرب منه في البعد عن مراد القرآن تأويل انفلاق البحر موسى ومن معه حتى اجتازوه وغرق فرعون وجنوده ، بالجزر والمد البحريين ، وقد عزى هذا التأويل إلى الشيخ محمد عبده الذى يفهم أن بدعة إنكار المعجزات في صورة تأويلها مأثورة للكتّاب المصريين من زمانه ، بل رد النبوة إلى العبقرية - وقد راجت (موضته) أخيراً بين الكتّاب - هو الذى عتب طريقة بمصر حيث عرف النبي والرسول في تعليقاته على شرح الجلال الدوانى للمقائد العضدية ، بغير ما هو معروف عند علماء الإسلام في تعريفهما وسيأتى الكلام منا على كل من المسألتين إن شاء الله .

ومثله تفسير الشيخ رشيد رضا صاحب « مجلة المنار » قوله تعالى « انشق القمر » بقوله : « ظهر الحق » وتفسير الشيخ شلتوت لآيات رفع المسيح عليه السلام برفع روحه ، وقوله في نزوله الممدود من أشراط الساعة والمشار إليه في آيتين من القرآن : « انه لا محل له بعد سقوط رفته حياً »

والشيخان لا يمتدان بعد الآيات بالأحاديث الواردة فيما أنكرهما مهما كثرت ، حتى إن أحاديث نزول عيسى تبلغ سبعمين حديثاً على ما نقله صديقنا العلامة الشيخ زاهد في رده على الشيخ شلتوت من كتاب « التصريح بما تواتر في نزول المسيح » للمحدث الكشميري لكن المنكر لا يلتفت إليها بحجة أنها أخبار آحاد .

سبعمون حديثاً مروياً عن الرسول صلى الله عليه وسلم بالسنة رواة مختلفين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، لا بد أن تكون لها قيمتها التي لا يكفي لإسقاطها التعلل بأنها أخبار آحاد ، فلو أتى بمثلها سنداً لصحة خبر من الأخبار الواردة في كتب التاريخ لكفى في إفادة اليقين وزاد على الكفاية ، فإن كفى هناك لكونها رواية تاريخية ، ولم يكف هنا لكونه رواية المسلمين عن نبيهم ، فما أسوأ هذه السمعة سمعة المؤلفين المسلمين عند المؤلفين المسلمين؟! وبئست التهمة شبهة الكذب^(١)

[١] ومنشأ الخطأ من الذين يشكون في صحة وقوع المعجزات الظاهرة على أيدي الأنبياء ؛ حين لا يشكون في صحة الوقائع التاريخية المشهورة ، أنهم يخلطون مسألة وقوع المعجزات في أذهانهم بمسألة إمكانها الذي يحتاجون فيه إلى دليل آخر غير دليل الوقوع . وما داموا لا يعرفون ذلك الدليل القائم على إمكان المعجزات الذي يخلطونه بمسألة وقوعها ، فلا بد أن تكون أدلة الوقوع التاريخية متأثرة عندهم من دليل الإمكان الذي لا يملكونه في مسألة المعجزات ، بخلاف الوقائع التاريخية التي تتفق مع سنة الكون وتعد عادية بالنسبة إلى المعجزات ، فيصدقونها من غير حاجة لهم فيها إلى معرفة دليل الإمكان .

والآن وبعد أن تولى كتابنا هذا إثبات إمكان المعجزات وتعريف المحتاجين إلى معرفة دليله فلا محل للشك في صحة المعجزات ولا فرق في دليل الوقوع بينها وبين صحاح واقعات التاريخ =

نعم إن المؤلفين المسلمين مهما عظم شأنهم فلا ثقة بأمانة السلف منهم عند الخلف
العصرين ، حتى إن الأحاديث المروية عن رسول الله لم يصح منها على تقدير مؤلف
« حياة محمد » إلا واحد في كل مائة وخمسين حديثا كما سيجيء ذلك أيضا . فملى هذا
لا يوزن للأحاديث السبعين الواردة في نزول عيسى إلا أقل من نصف قيمة حديث
واحد صحيح .

ثم إن رواة تلك الأحاديث لا مصلحة لهم في اختلاقها لأن رفع عيسى عليه
السلام ونزوله مما لا يعنى الرواة المسلمين الذين اتهمهم مؤلف « حياة محمد » في الأحاديث
الدالة على معجزات نبهم الكونية ، بالحجاة الدينية . فلو كانوا اختلقوا هذه الأحاديث
السبعين لزم أن يكون ذلك منهم تأييدا لآيات القرآن التي فهموا منها رفع عيسى
ونزوله مع عدم المصلحة في هذا الفهم أيضا . أما احتمال كون علماء الإسلام الماضين
غالطين جميعا في فهم آيات القرآن بشأن عيسى ، وكاذبين في رواية الأحاديث تأييدا
لهذا الغلط فهو غاية في سوء الظن بهم من ناحيتي الدراية والرواية ناشئة من ضعف
صاحب الظن في هذه النواحي ، وإذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه . وسيجيء منا
مزيد شرح لكون الغلط في فهم الشيخ شلتوت لآيات الرفع والنزول .

الحاصل أن العصرين من علماء الدين والدنيا المتعمدين لإنكار الأمور الغيبية مثل
المعجزات وغيرها ، ذهبوا في تفسير آيات القرآن وتكوين أحاديث نبينا مذهبها يكاد
يكون ملعبا ، فلا يفقههم في تصحيح باطلهم قول الله ولا قول رسول الله ، على أن
الله ورسوله أيضا من الأمور الغيبية . فإذا لم تقم آيات البعث بعد الموت في كتاب
الله حجة على وقوعه عند الأستاذ فريد وجدى ، وآيات الشيطان على وجوده عند
الشيخ شلتوت كشخص حى عاقل ، ولا السبعون حديثا على نزول عيسى عليه .

== العادة غير المحتاجة إلى دليل الإمكان ، بل دليل الوقوع في المعجزات أقوى منه في العاديات
لكون روايات الناس في المعجزات مدعمة بشهادة الكتب المقدسة .

السلام في آخر الزمان فأى قول الله والرسول ينفع في إثبات أى مطلب أو قطع أى نزاع؟^(١).

وأصل المسألة أن للمتعلمين المصريين من الكتاب عقيدة راسخة أرسخها في أذهانهم العلم الحديث المادى الذى يؤمنون به فوق إيمانهم بكتاب الله وسنة رسوله ، وهى إنكار الأمور الغيبية مثل المعجزات والنبوة بمعناها المعروف عند المائتين^(٢) فلو لم يكن فيهم هذه العقيدة ونظروا إلى قول الله ورسوله نظر المحايدين المقيدين بعقيدة مانعة عن قبول ما يخالفها لأمكننا وقفهم في حدود قول الله ورسوله^(٣).

فواجب علماء الدين اليوم غير المتفقيين مع الكتاب المذكورين مكافئة عقيدتهم المانعة عن الإيمان بالأمور الغيبية مكافئة علمية تُبين ما في العلم الذى بنوا عقيدتهم عليه من الجهل . وفى زماننا طائفة من علماء الدين لم ير الدين خيراً منهم تهيّبوا مكافئة تلك العقيدة المانعة عن تصديق الأمور الغيبية مثل المعجزة والنبوة وغيرها ، ولم يتهيبوا مكافئة نصوص الكتاب والسنة بتكذيب الثانية وتأويل الأولى بما يحرف الكلم عن مواضعه . فأردت أن أقوم فى هذا الكتاب بهذا الواجب مستعيناً بتوفيق الله تعالى فوضعت الباب الأول لإثبات وجود الله الذى هو فى رأس الأمور الغيبية ، ووضعت هذا الباب الثالث لإثبات النبوة والمعجزة والنشأة الآخرة .

[١] ومن طريف التلقى أن المعتدين على الآيات والأحاديث رفضاً أو تأويلاً مرهقاً ، لا يتحملون حملات النقد من المعارضين عن حقوق كتاب الله وسنة رسوله ويعدون لها اعتداء عليهم ، إذا وجدوا فيها شيئاً من الشدة التى ليست إلا وصاة الحق . وظنى أن كف أصحاب « الثقافة » عن نشر مقائلى الرد على مقالة الشيخ شلتوت المنتشرة فى « الرسالة » كان سببه هذا التلقى .

[٢] وهم متفقون فى هذه العقلية العليقة مع الأستاذ فرح أنطون الذى ناضره الشيخ محمد عبده ولم يغلب عليه .

[٣] لكنهم لما اقتنعوا بعدم وجود الأمور الغيبية واستحالة المعجزات فما رأوه منها فى كتب الحديث طعنوا فى صحته ، وما رأوه فى القرآن أولوه .

موقف العقل والعلم^(١)

من رسل الله والآيات الظاهرة على أيديهم وموقفهما من البعث بعد الموت

إن الذين يكفرون بالله ورسله ، ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ، ويقولون
نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً ، أولئك هم
الكافرون حقاً واعتدنا للكافرين عذاباً مهيناً - ما يجادل في آيات الله إلا الذين
كفروا فلا يفررك تقلبهم في البلاد .

هذه الموضوعات أعنى النبوة والمعجزة وكذا النشأة الأخرى تذكر في كتب
أصول الدين بمنوان : « السمميات » بناء على أنها مستندة إلى السماع من الأنبياء
المبعوثين من الله المؤيدين بالمعجزات ، ومعجزاتهم منقولة بأخبار متواترة أو مشهورة .

[١] دفنى إلى كتابة هذا الباب أن الدكتور هيكال باشا الذي ألف كتاباً في حياة محمد صلى الله
عليه وسلم وأخلاه عن المعجزات المذكورة في كتب السيرة والحديث ، رأيته يسمي في مقدمة الطبعة
الثانية لتبرير ما فعله ، بإنكار ثبوت تلك المعجزات التي سماها المعجزات الكونية ، من حيث الرواية
وإنكار وقوع ما يخالف العقل وسنة الكون ، من حيث الدراية .

وقد علم القارىء من مقدمة كتابي هذا كيف ادعى الأستاذ فريد وجدي بك استحالة
المعجزات والبعث بعد الموت ، حين جرى بيني وبينه النقاش بهذا الصدد على صفحات الأهرام ..
وعلم أيضاً قول الأستاذ فرح أطون منفي مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده مفتي الديار
المصرية : « بأن جميع الأديان لا تتفق مع العقل لأن الدين هو الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير
منظورة ووحى ونبوءة ومعجزة وبعث وحشر وثواب وعقاب في الجنة والنار وكلها غير محسوسة
ولا معقولة » .

فتبين أن مرض العقليّة للأساتذة الثلاثة كلهم من نوع واحد مستول على المثقفين المصريين
بمصر ، وقد عاجلنا منه في البابين السابقين بحمد الله ما يتعلق بوجود الله ونعالج في هذا الباب العقليات
المرتبطة المتعلقة بالمعجزات والنبوءة والنشأة الآخرة إن شاء الله ، ومنه العون والهداية .

فسألة وجود الأنبياء وممجزاتهم ، ووقوع البعث بعد الموت تنبئ على الأدلة السمعية لا على الأدلة العقلية التي يدركها الإنسان ولو لم يسمعها من الأنبياء ، كوجود الله . وليس وجود ماثبت بالسمع كوجود ماثبت بالعقل بمعنى أنه لا يترتب على عدم وجود السمعيات مثل الأنبياء ، محال عقلي كما يترتب على عدم وجود الله ، إلا أن يكون ذلك محالا بالواسطة أو بالأوفق لاصطلاح المتكلمين محالا بالنير ، كازوم الكذب في إخبارات الله تعالى . وبهذه الطريقة فقط يكون ماثبت بالقل ضروريا ، بمعنى أن وجود الله يُثبت أولا بدليل عقلي ضروري ، ثم يُثبت إمكان السمعيات مثل النبوة والمعجزة والآخرة بدليل عقلي أيضا مبني على وجود الله ، ثم يُثبت وقوعها بإخبارات الأنبياء المؤيدين بالمعجزات عن الله الذي لا يتصور منه الكذب كما قال خضر بك من علماء الدولة العثمانية في زمن السلطان محمد الفاتح ، وهو أستاذ الخيال صاحب التعليقات الدقيقة القيمة على شرح العلامة التفتازاني للعقائد النسفية - في منظومته النونية المعدودة من التتوون الكلامية :

وواقع كل مانع الصدوق به من ممكن كصرائط أو كيزان

ولهذا الفرق بين الومضين سيرانى القارى لا أقيم على وجود الأنبياء وممجزاتهم والنشأة الآخرة دليلا عقليا يساوى فى القوة دليل وجود الله ، ولا أطيل الكلام فى هذا الباب كما أطلت فى الباب الأول إلا نقاش منكرى المعجزات الكونية مطلقا أو لنبيينا محمد صلى الله عليه وسلم . وحسبك فارقا بين المسألتين أن النبى ليس بواجب الوجود . ولهذا أيضا ليس لمنكرى هذه المسائل أن يطالبونا بإقامة الدليل العقلى عليها سوى إمكانها ، على أن لنا أن نقيم فيما سياتى دليلا عقليا يكاد يفيد اليقين العقلى بلزوم وجود الأنبياء زيادة على دلالة ممجزاتهم عليهم ، وكذا النشأة الآخرة فى وجوبها نقلا وفى إمكانها عقلا .

ومع أن النبوة لا يقوم عليها دليل يفيد الوجوب والضرورة المنطقية فهى واقعة

تستند إلى التجربة التي يعتبرها المصريون الدليل العلى ، غير أن النبوة لا يجربها إلا النبي نفسه ، وغير النبي يجربها بمعجزته ، وتقوم تجربة معجزته مقام تجربة نبوته ، ومن هنا يعلم أن المعجزة لا تنفك عن النبوة ، ويعلم أيضا تفوق الدلائل العقلية على الدليل التجريبي حيث يثبت بالأول وجود الله الواجب الوجود ، وبالثاني وجود النبي غير الواجب الوجود . وهكذا يكون إثبات كل مالا يجب وجوده ، بالأدلة التجريبية التي تفيد ما دون الوجوب أعني الوجود المادى الوقوعى ، ويعلم أيضا أن تعبير المصريين عن الفلسفة المادية « بالفلسفة الواقعية » تفضيلا لها على الفلسفة الميتافيزيقية غير كافل للفضل المطلوب ، لأن هناك مرتبة أعلى من مرتبة الوقوع وهو الوجوب أى ضرورة الوقوع .

أما إثبات إمكان النبوة والمعجزة والنشأة الثانية فمن أسهل الأمور بمد ثبوت وجود الله القادر على كل شيء . ومن هنا قال « شيله ر ماخر » و « ريتجه ل » : « إن الإيمان بالمعجزات لا ينفك عن الإيمان بالله » ومعناه أن من يؤمن بالله فلا بد أن يؤمن بالمعجزات أيضا . وقال « استوارت ميل » عند انتقاده لإنكار « هيوم » المعجزات : « إن من لا يؤمن بوجود فوق الطبيعة ولا بتدخله في شؤون العالم لا يقبل فعل إنسان خارج للمادة على أنه معجزة ويؤوله مطلقا بما يخرج عن كونه معجزة ، لكن إذا أومن بالله فلا يكون تأثيره في العالم وسلطته عليه فرضية محضة بل احتمالا جديا . والحكم بعدم تدخل الله في شؤون العالم إنما يمكن بمعرفة السنة الإلهية في الماضى ، أو بمعرفة ما يلزم منطقيا أن تكون السنة الإلهية كذلك » .

نعم معنى عموم قدرته تعالى على كل شيء أنه قادر على كل شيء ممكن إمكانا عقليا . لكن نطاق هذا الإمكان أوسع بكثير مما يظنه منكرو المعجزات ، فيدخل في الممكن كل ما ليس بمحال عقلى ولا مستلزم للمحال كجمع التقيضين ورفعهما والدور والتسلسل . ومن المعجب أن منكرو المعجزات فقط ، أو منكرو المعجزات والنبوة

مما يشكرونها على ظن أنها غير ممكنة ، وهم من غفلتهم يقيسون الإمكان والاستحالة بمقياس قدرة الإنسان ، وينسون قدرة الله التي ليس ببعيد عنها أن تهدم السماوات والأرض وتنشئها من جديد . ونحن لا نتكلم في هذا الكتاب إلا مع المعترفين بوجود الله ، فراضين أننا قد فرغنا عن إثباته نهائيا في الباب الأول الذي أوشك من طوله أن يكون كل الكتاب ، وقطعنا دابر المنكرين .

ولا شك أن الله الذي فطر السماوات والأرض لا يصعب عليه أن يرسل إلى بنى آدم الذين هو خالقهم أيضا رسولا منهم فيوحى إليهم ما يشاء ، وأن يظهر على يديه خارقة من خوارق العادات كخلق ثعبان من العصا ، وهو خالق العصا ، والثعبان وجميع العالم من عدم ، من غير أن يُعَدَّ خلقه أو خلقهما معجزة ولا يصادف منكرًا . وما أبدع ما قال « ويليام استانلي جون » من كبار المنطقيين الإنكليز : « القدرة التي خلقت العالم لا تمجز عن حذف شيء منه أو إضافة شيء إليه ، ومن السهل أن يقال عنه إنه غير متصور عند العقل ، لكن الذي يقال عنه إنه غير متصور ليس غير متصور إلى درجة وجود العالم » يعني لو لم يكن هذا العالم موجودا وقيل لمن ينكر المعجزات ولا يتصور وجودها : سيوجد عالم كذا ، كان جوابه إن هذا غير متصور وكان نفي تصوره أشد من نفي تصور المعجزات .

بل إذا نظرنا في خلق العقل الذي هو أكبر معجزة وأول رسول من الله إلى عباده ، ثم إذا نظرنا في أن يبعث رسولا إليهم ويجعل على يديه علامة لرسالته ليعلموا بالرسول الأول العام خالقهم ، ويتعلموا من الرسول الخاص تفاصيل ما يأمرهم به الخالق وما ينهاهم عنه ، كما يبعث الملك عامله إلى رعيته بمرسوم من عنده ... إذا نظرنا ، فإن لإرسال الرسل إلى الناس وجعلهم ممتازين ببعض المعجزات التي هي أوسمة رسالتهم ،

أسهل من خلق معجزة العقل في الإنسان وجعل نوعه ممتازا بها ^(١) لأن الأول من هذين الأمرين في تناول القدرة البشرية أيضا ، فيستطيع الملك أن يرسل رسولا إلى شعبه ويخصه بمرسوم منه لا يوجد في يد غيره ، ولا يستطيع أن يمنح رسوله العقل ، وكوننا نرى الأمر بالعكس فنظن ما هو أكثر وقوعا أسهل لكثيرته ، وما هو أقل وقوعا أصعب لقلته ، لا يغير الحقيقة المعقولة عند قطع النظر عن القلة والكثرة .

وقولنا هذا أسهل وهذا أصعب مبني على تقدير عقولنا في المقارنة بين الأمور من حيث السهولة والصعوبة ، وإلا فجميع الممكنات سهلة متساوية الإقدام في السهولة بالنسبة إلى قدرة الله ، والممكنات لا تحد ولا تنتهي إلا في الحال الذي يقدره العقل

[١] ولهذا قال « شاتوبريان » : « الإنسان حيوان ممتاز بقوى » لامتياز به بالعقل فالإنسان نفسه يكفيها مثالا للمعجزة .

ولا يجوز أن يقال انتهاز الفرصة من قولنا بأن العقل أكبر معجزة : إن رسول العقل يعني عن إرسال الرسل كما قال المعري :

أيها الفر إن خصصت بعقل فأسألته فكل عقل نبى

لأننا أجبنا في ضمن أقوالنا عن هذا الاعتراض ، فخصصنا العقل الذي هو أكبر معجزة ، لأكثر واجب وهو إثبات وجود الله ، ولا نهمله بعد هذا أيضاً فنحنكم إليه في جميع الأمور المهمة ، وقد جعلنا في هذا الكتاب صاحب الحكم الوحيد في تمييز الممكن من المستحيل حتى بنينا عليه أيضاً إمكان بعث الأنبياء وإمكان إظهار الخوارق على أيديهم من الله القادر على جميع الممكنات . ومع كل هذا فقد أشرنا آنفاً إلى أن الناس لا يستغنون بمقولهم عن عباد الله الذين اصطفاهم لدعوة الخلق إلى صراطه المستقيم ، كما أن كون الرعية من ذوى العقول لا يغنيهم من أن يرسل إليهم الملك عاملاً من عنده يتركون إلى قوله ويعتبرونه قول الملك .

ثم إن معجزة العقل على عظم قدره بل عظم إنجازاته لا تعد معجزة لكونه نعمة عامة في سنة الله لجميع بني آدم ، فهو عادة من هذه الناحية لا خارق العادة ، مع كون المعجزة في عرف العلماء من الخوارق ، ونحن إنما ذكرنا العقل ولقنا إلى أنه أهم من المعجزات الخارقة وإن لم يكن معدوداً منها ، تقريباً للخوارق إلى الأذهان .

المحض ويفصل بينه وبين الممكن بميزانه ، وليس لمير هذا الميزان حق البت في حدود الإمكان والاستحالة . فلا يقال هذا ممكن وهذا محال بالنظر إلى تجربة الوقوعات . وهذا على الرغم من أن النافلين الذين ينكرون النبوات والمعجزات يمتدنون في إنكارهم على تجربة الوقوعات الحاضرة لكونهم لا يقدرون الله وعظمته كما قال تعالى « وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » وقال : « قد نعلم أنه ليحزنك الذي يقولون فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون » ولكونهم في عصر رواج التجربة وكساد العقل المحض ، يرون السماوات والأرض مخلوقة فيمتدنون بإمكانها غير مستبدين ، ولا يرون في عصرهم نبيا ولا معجزته التي ليست بأعظم من السماوات والأرض ، فيقولون إنها غير ممكنة ، ويقولون إنها غير مؤتلفة مع نظام العالم .

وبعض الجهال يقولون إكباراً لمكتشفات العلماء الغربيين في العصر الأخير :

« معجزات العلم قد أوفت على معجزات الدين في ماضى القرون »

فيستصغرون معجزات الأنبياء عليهم السلام التي أنكرها منكروها استمظاما لحصولها بإذن الله مباشرة من غير توسل إليها بالوسائل العلمية غير الخارجة عن الوسائل الطبيعية ، وفي هذاميزة المعجزة التي يصغر بجانب أعظم المكتشفات العلمية . ومن هذا يقول المنكرون ، باستحالتها ورون فيها خرق نظام العالم ، حتى إن بعض الجهال من هذه الطائفة المنكرة يحتاج إلى تأويلها وتنزيلها إلى ما دون الحوارق ، مع أن المعجزة لا بد أن تكون خارقة لنظام العالم وإلا لا تكون معجزة بمعناها الحقيقي .

فقول للمنكرين وهم يدعون أنهم يؤمنون بالله : أليس واضح ذلك النظام هو الله ؟ فكيف تقيدون الله بالنظام الذي هو واضعه بقدرته وإرادته واختياره ؟ فهل يكون القادر المختار عاجزا عن تغيير ما وضع ؟ أما أنه لم يغيره فيما رأيناه وهو سنته التي لن تجد عنها تحويلا فذلك بالنسبة إلينا ، وممناء أنا لا نقدر على تبديل سنة الكون ، فلا

تكون النار إلحارة محرقة لكل ما من شأنه الاحتراق بموجب نظام العالم ومصالحنا في استمرار نظامه أنا نتمتع عليه مطلقا في أمورنا وخاجتنا وتحصل لنا منه قواعد مضبوطة ، ولكن نظام النار هذا مثلا الذي نحن مقيدون به - لاختلاق النار وواضع نظامها - ليس بمنع أن يجعلها الله بردا وسلاما على نبيه وخليله إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه ، تأييدا لرسالته من عنده .

فنظام العالم العام الذي اتخذناه في الباب الأول من هذا الكتاب دليلا على وجود الله تعالى الذي هو واضع النظام ، يكون تغييره الذي نعتبر عنه بالمعجزة - والذي هو أيضا نظام من الله ، لكنه نظام خاص استثنائي - دليلا على وجود أنبيائه . ومن هذا يمكننا أن نعد تأييد الأنبياء بالمعجزات من سنن الله أيضا .

والنظام الأول العام هو الذي يسمونه القوانين الطبيعية والذي يزعم منكرو المعجزات أنه لا يمكن تغييرها ، لكن الحق أنها قوانين موضوعة غير ناشئة من طبيعة الأشياء حتى لا يمكن تغييرها . ومعنى كونها قوانين أنها قضايا كلية مطردة الصدق إطراداً عاديا غير بالغ مبالغ الضرورة والوجوب ، فلا يكون خلافه محالاً عقليا ، لأن تلك القضايا مبنية على التجربة ، والتجربة مهما اطردت نتائجها وتبجح العلم الحديث وهوانه بالاستناد إليها فلا تكفي في استناد القضية الضرورية إليها ، لأنها إنما تدل على العادة لا على الضرورة المنطقية . وقد وفينا حق الكلام في مبالغ التجربة من قوة الدلالة ، وفي مقارنتها مع الدليل العقلي في أمكنة عدة من الباب الأول من هذا الكتاب . فإن كانت الضرورة شرطا في القانون ولم يكف إطراد الصدق عاديا فليس هناك شيء يصح أن يقال « قوانين طبيعية » ولذا أنكر الفيلسوف « هيوم » العلم واجتهد « كانت » في أن يجعل قوانين العلم أي العلم الحديث المبني على التجربة ، ضرورية فلم ينجح . وقد سبق حل هذه المسائل أيضا في هذا الكتاب . قال « أميل سس » : « إن العلم مع كونه ترق كثيرا في مطالعة الطبيعة لم يثبت في وقت من الأوقات أن

القوانين الطبيعية قوانين ضرورية هندسية » يعنى أنها ليست مستحيلة التغير .

وقال « لينتز » : « ليست القوانين الطبيعية عندية محضة كما ادعى « بابل » ولا ضرورية بالضرورة الهندسية » وكان يقول « ما يدار بالما كيفة حسن لكنه غير ضرورى » وقال الرياضى الشهير « هازى پوانكاريه » فى كتابه « الفرضية والعلم » : « القانون التجربى عرضة دائما للتصحيح فهو لا يزال يُتوقع تبدله بقانون أقوى منه » وقال أيضا « لو كانت الهندسة علما تجريبيا كانت علما تخمينيا ووقتيا » .

ومما يجدر بالذكر هنا أن مبنى علم الهندسة على أن كل ما ليس بمتناقض فهو ممكن . وقال « هو كسلى » من مشاهير علماء الإنجليز : « أنا لا أعلم محالا غير التناقض ، ولهذا يوجد محال منطقي ولا يوجد محال طبيعى » وفى معنى هذا كنت قلت فيما سبق : يوجد محال عقلى ولا يوجد محال تجربى .

فلا شبهة فى إمكان المعجزات ، والذين ادعوا أنها محالات عقلية ، كالأستاذ فريد وجدى عند جريان المناظرة بيننا فى مقالات كتبناها متقابلات ونشرتها جريدة الأهرام قبل بضع عشرة سنين ، لم يميزوا ما هو غير واقع بالنظر إلى تجربتنا^(١) عما هو محال ، فى حين أن بينهما فرقا عظيما ، لأن المحال أخص مما ليس بواقع ، فهو يزيد على غير الواقع بعدم إمكان الوقوع ، وفى حين أن التجربة الدالة على مجرد الوقوع أو اللاوقوع لا تصمد إلى مرتبة الحكم بضرورة الواقع باستحالة غير الواقع ، إذ الحكم بالضرورة أو الاستحالة أو الإمكان من اختصاص العقل ، وليس من شأن التجربة . فالإمكان أوسع نطاقا من الوقوع بكثير ، والوقوع ضيق ، وضرورة الوقوع أضيق ، كما أن الاستحالة

[١] على أن التجارب الماضية من مختلف الأمم فى أزمنة الأنبياء تشهد بوقوع المعجزات . فوجود الأنبياء المعروفين صلوات الله وسلامه عليهم وشهود الناس بمعجزاتهم ثابتان ، على أن لا يكون ثبوتها دون ثبوت أى رجل من رجال التاريخ ووقائعه المشاهير .

التي هي بمعنى عدم الإمكان أضيق من عدم الوقوع ، فهنا خمس مراتب : الإمكان ، والوقوع ، وضرورة الوقوع ، وعدم الوقوع ، واستحالة الوقوع ، فتحكم التجربة في الوقوع واللاوقوع قطعاً ، حتى أن حكمها في اللاوقوع لا يكون كلياً بتمام معنى الكلمة^(١) . أما الثلاثة الباقية فالحكم فيها العقل . وقد يكون الممكن أمراً عظيماً تقصر التجربة عن الوصول إليه ، فيظنه قصير العقل مستحيلاً أو يكون الواقع كثير الأمثال جداً فيظنه ضرورياً ، مثلاً يرى النار تحرق دائماً من شأنه الاحتراق ، فيحكم بأن إحراقها ضروري لا يمكن انفكاكه عنها ، مع أن الضرورة أو الاستحالة تندرج جداً ولا تختلف مع عظمة الشيء . أو تفاهته ، مثلاً إن جعل المصاحبة ، أو إراء الأكمة والأبرص ، أو شق القمر من الممكنات بالنسبة إلى قدرة الله ، بل يمكنها إيجاد الكون العظيم في آن واحد ، وإعدامه بعد وجوده في الآن الثاني ، ولا يمكنها إيجاد بموضة وإعدامها معاً في آن واحد ، أو جعلها تحرك أجنحتها ولا تحركها في آن واحد ، لأن فيه جمعا بين النقيضين ، وهو محال لا تتعلق به حتى قدرة الله .

فإذن يكون منشأ إنكار المعجزات واستبعاد وقوعها إن لم تكن عقيدة المنكر المستبعد في نظام العالم أنه من طبيعة الأشياء لا يقبل الانفكاك عنها وليس بجعل اختياري من الله ، حماقة محضة ، إذ لا بد إذا كان الله جاعل نظام العالم وكان مختاراً في جمعه ، أن يقدر على تغييره متى شاء ذلك . فالله تعالى في عقيدة المؤمنين إذا شاء يسلب

[١] ومن هنا لا يرى « استوارت ميل » الوجوب والضرورة في أي مسألة تثبت بالتجربة مهما كثر عدد التجارب الواقعة في جميع أزمنة الماضي ، فهي ليست بشيء إزاء عدد الحالات غير المتناهية التي يحتفظ بها المستقبل احتياطاً . والقول بأنه لا سبب داعياً على أن لا تكون حالات المستقبل طبق الماضي مؤيدة للتجارب السابقة ، خروج عن مبدأ التجربة ولطامة مبدأ آخر مكانها .

الأشياء ماجرت سنته فيها ، ويكون هذا السلب خرقاً منه للعادة لآخرقاً للمقل حتى يكون محالاً ، فكما تكون إماتة الأحياء من القتلة بإذن الله يكون إحياء الموتى من أنبياء الله أيضاً بإذنه ، ولا فرق بين الحالين إلا بكثرة وقوع الأول وقلة الثاني مع تساويهما في الإيمان . وكذا الكلام في إحراق النار ما تحرقه أنه كما يكون بإذن الله يكون كف النار عن الإحراق بأمر الله ، ولا فرق بين الحالين بالنسبة إلى قدرة الله^(١) .

بل التحقيق أنه إذا وقع الإحراق فليس ذلك من النار ، إذ الفاعل الحقيقي في كل شيء هو الله وليس في السكون مؤثر غيره ، فمن عزا فعل الإحراق إلى النار والإطفاء إلى الماء وقال إن كلا منهما فاعل له فعل خاص به ثم ادعى بملء فيه أنه ثابت بتجربة ومعاينة كل أحد في كل زمان ومكان ، فقد وهم لأن الثابت بالتجارب والمشاهدات إنما هو حصول الإحراق والاحتراق عند مماسة النار ومقارنتها ، لا أن فاعل فعل الإحراق ومؤثر هذا الأثر أعني الإحراق هو النار . ولا يلزم من اطراد الأثر ودورانه مع النار أن تكون هي علته الفاعلية لأن الملة أمر لا يرى ولا تتعلق به المعاينة والشاهدة حتى يصح تعيين الملة على أنها النار ، وحتى يدعى أن ذلك مجرب مشهود ! ومن هنا يتبين أن كثيراً من الأمور التي يظنها الظانون أنها ثابتة بالتجربة والمعاينة ، ليس كما يظنون ، فيجب على صاحب النظر الدقيق في المجربات أن يحدد مدلول التجربة تحديداً دقيقاً ولا يتمدى حدودها .

[١] ولذا قال استوارت ميل : « إن الله الذي أوجد سلسلة الأسباب واللعل قادر على تعطيل عمل هذه السلسلة ، فلا تكون المعجزة خارقة للعادة بهذا الاعتبار ولا يخل قانون السببية ، فسبب المعجزة لإرادة الله » ومصادره من عدم كون المعجزة خارقة أنها غير محالة بقانون السببية وهو الناحية المهمة للسؤال ، لوجود سببها الذي هو إرادة الله ، وإلا فالمعجزة تنفرد للعادة بتعطيل عمل سلسلة الأسباب .

وما أحسن ما قال الفيلسوف « مالبرانش » كما في « مطالب ومذاهب » في مبحث « الدين في الأزمنة الأخيرة » : « إنما نرى نحن توالى الحوادث ولا نرى الرابطة التي تربط أحد الطرفين بالآخر ، فلماذا تبقى هذه الرابطة مستخفية عنا ؟ لكونها شيئاً إلهياً لا يوجد مثله في المخلوقات » .

وهذا عين ما قاله علماؤنا الأصوليون : « لا تثبت العملية بالدوران » . ففي حادثة الإحراق والاحتراق نرى الاحتراق والجسم المحترق ونرى معهما النار ، ولا نرى كون المحرق هو النار أى لا نعلم النار على أنها هي فاعل الإحراق وعلته كما نعلم القابل أى المحترق على أنه الجسم الفلاني ، وإن كنا نرى الإحراق والاحتراق فيما رأيناه دائماً يقتربان ويدوران معهما . وذلك لأن العملية لا ترى ولا تثبت بالدوران ، وليست رؤية المقارنة رؤية العملية . فهذه الدقيقة قد فهمها « مالبرانش »^(١) وفهم قبله علماء الإسلام المجتهدون ونعم ما فهموا ، وزاد مالبرانش في الفهم عند تطبيقها على المسائل المادية فقال : إن سبب كون العملية غير مرئية أنها شيء إلهي لا يوجد مثله في المخلوقات ، ونحن إنما نرى المخلوقات في الحوادث .

ولا تقل أيها القارئ إن التردد في كون علة الاحتراق الفاعلية هي النار بعد مشاهدة النار مع كل حوادث الاحتراق ، مكابرة ظاهرة لأنني أقول : على أي دليل قطعي الدلالة تبني حكمك هذا ؟ فإن بنيته على التجربة المشاهدة فالتجربة لا تشاهد العملية لأن

[١] حتى إن الفيلسوف « هيوم » الذي هو أشهر مشاهير المنكرين للمعجزات فهمها أيضاً بدليل قوله : « إذا أمعنا في النظر فنحن لا نرى القوتين والأسباب ، وإنما نرى الحوادث والنتائج فنقول بالعملية والضرورة من غير أن نراها ، فإذا ضربنا إحدى كرتي « بيلاردو » تأخذ الكرة الثانية تتحرك أيضاً ، فالذي نرى بجواسنا هو هذا القدر ليس فيه غير الحوادث ، وليس فيه غير تقدم حادثة وتأخر أخرى ، فالحوادث تربط أنفسها دون عللها وأسبابها » انتهى مع قليل من التوضيح وقال « كوييه ل » « ترائي نقل الحركة من جسم إلى آخر موضعاً لنا ، منشأه اعتيادنا الحاصل من مصادقته في كل مكان . وقال « كانت » « مسألة أنه كيف تكون المقابلة والمناسبة بين الجواهر مشكلة ولا شبهة في أن حلها خارج عن نطاق علم البشر » .

العلية أمر معنوى لا يرى ، وإنما مدلول التجارب ومشهودها كون النار مجتمعة مع
حادثة الاحتراق والجسم المحترق ودائرة حيثما دارا ، وإن بنيته على الدليل المنطق فالمنطق
لا يعترف بدلالة دوران شئ مع شئ ودوام اقترانه به ، على كون صلة أحدهما بالآخر
صلة العلة بمعلولها ، لاحتمال أن تكون صلة الاقتران وإطراد الاقتران المشهودة بينهما
غير صلة العلية والمعلولية ، فإدام احتمال أن يكون الله الذى هو خالق كل شئ والذى
نحن نتكلم فى مسألة نبوة الأنبياء ومعجزاتهم مع المتطرفين بوجوده وكونه خالق كل
شئ ؛ هو خالق فعل الإحراق ، وأن تكون إرادته هى العلة للاحتراق وهو معلولها
وأثرها الصادر منها دون أن يكون صادرا من النار وإنما توجد النار مع الاحتراق كالشرط
المادى غير محتاج إليه فاعله ، وقد اشترط ليكون نظاما ووسيلة يتوسل بها عباد الله فى
قضاء حاجاتهم أى ليكون شرطا بالنسبة إليهم لا بالنسبة إلى الفاعل يحتاجون إلى
مراعاته ولا يحتاج هو إليها ، بمعنى أن خلقه الاحتراق مع النار وبدون النار سواء
عنده وبالنسبة إلى قدرته وإرادته ، فلو شاء أن يخلق الاحتراق مع الماء والانطفاء مع
النار لفعل ... ما دام هذا الاحتمال موجودا ومرجحاً على احتمال كون فاعل الإحراق
هو النار ، توحيداً لفاعل الكائنات^(١) واختياراً لصيانة انتظامها من التششت الحاصل
من تعدد الفاعل تمهداً يكاد يكون على قدر عدد الكائنات ، وما نرى فيها من الأسباب
المؤثرة فى المسببات أو بالأصح أشباه الأسباب فجرد ظواهر سائر الأسباب الحقيقية
الوحيد الذى هو إرادة الله . ولا يجوز القول بالأسباب فى دين التوحيد إلا على تقدير
أن تكون سببيتها مجعولة مستعارة لا أصلية غير قابلة للتبديل والتغيير ، ولا يقول شئ
من الأشياء فى الكائنات بخاصة ناشئة من ذاته غير قابلة للانفكاك عنه إلا الطبيعى
النكر للإله بالمرّة أو المترف بالإله غير المختار . ولذا قال « مالبرانش » الفيلسوف المار

[١] ألا نرى أن علماء أصول الدين من أهل السنة فاثلون بأن الله تعالى هو خالق أعمال عباد
لا العباد أنفسهم ، مع كون الإنسان أولى بأفعاله من النار بفعل الإحراق .

الذكر كما في مبحث المعرفة من « مطالب ومذاهب » :

« ليست العلة الحقيقية إلا واحدة لأن الإله الحق واحد والقوة التي في الطبيعة وفي كل شيء عبارة عن إرادة الله ، فلا عتراض مثلاً بأن الشمس تعطى الحركة والحياة للأشياء يكون شركاً ، وبإستطاعة الملائكة والمقربين لو اجتمعوا لتحريك ورقة من أوراق شجرة ، يكون تناقضاً » .

وقال المتكلمون الأشاعرة قبل « ما لبرانش » ونعم ما قالوا : « إن الكائنات بأجمعها مستندة إلى الله من غير واسطة » .

ويحسن أن نتذكر هنا ما سبق ذكره عند النظر في صلة النفس بالبدن من القانون الذي وضعه « لينتزر » وسماه « الوفاق السابق التقدير » « آرموني بره أنابلي » وهو قانون كبير شامل لجميع أجزاء العالم الفردية في مناسبة بعضها ببعض ، فلا تأثير ولا تأثر بينها أصلاً عنده لكون كل منها بسيطاً لا نوافذ لها حتى تدخل فيها أشياء وتخرج ، وإنما حصول أثر الواحد « مونا د » في الواحد الآخر بتدخل الله ، بمعنى أنه تعالى أراد عند تنظيم الأشياء أن يراعى الواحد في تنظيم غيره ، وأن يراعى غيره في تنظيمه فيتوازن الجميع .

وقال « هيوم » : « إذا نظرنا إلى أي شيء أول مرة فلا ندري ما الذي يستمد ذلك لأن يفيد ؟ وإيس في الكون ذرة نستطيع تخمين ما تحوزه من قوة ، ولا أي شيء نستطيع القول بأنه معلول تلك القوة . فتعقب واقعة واقعة أخرى ، لكن حواسنا لا ترى القوة التي تمنى بهذه الماكينة ، لا نراها في أي صفة محسوسة من صفات الأجسام المادية ، فكل ما نعلمه أن النار حارة ، لكن التلازم بين النار والحرارة يظل دائماً فوق علمنا » .

يريد أن يقول : إن كل صفة أو خاصية من صفات الأشياء وخواصها ليس بينها

وبين تلك الأشياء تلازم عقلى يحملها ضرورة لها ، ويجعل انفكاكها عنها مستحيلا ، فلا نعم لماذا كان السكر حلوا والملح مرا والسّم قاتلا والنار محرقة . فكما لا نعرف أسباب ذلك لا يُعرف قبل التجربة انصافها بصفاتھا الخاصة ، فلا ترون في مرائيھا الخارجية ما يفيد معنى من تلك المانی ، حتى إن من لم ير السّم إذا رآه لا يخطر بباله أنه يقتل الإنسان، وربما لا يأبى تناوله . فشكل هذه الأحوال يرينا أنه ليس بين الأشياء وخواصها تلازم عقلى غير قابل للانحلال كالتلازم بين الأربعة وزوجيتها والثلاثة وفرديتها ، ولذلك تعلمه أنت قبل تجربتهما . كما تعلم أن الثلاثة في ثلاثة تكون تسعة ، ولا تحتاج في تعلمه إلى التجربة ، فهذه مسائل رياضية تفيد القطعية والضرورة لكونها مبنية على الأساس العقلى ، وتلك مسائل طبيعية مبنية على التجربة التى لا يبلغ مدلولها مبلغ الضرورة ، ولا يستجیل خلافه عند العقل . ولهذا : أى ولكون مسائل العلم الطبيعى مبنية على التجربة التى لا تدل على القطعية الضرورية وإن دلت على القطعية الواقعية ، أنكر « هيوم » وجود القوانين الطبيعية وقال : إنها عادات مشهودة على أنها نتائج الحوادث وليس بأمور أزلية ضرورية تنبئها الحادثات . وهذا الكلام من هذا الرجل الملحد لدرجة « بوخزر » الألماني ولكنه أذكى منه بكثير وأدق فهما ، يؤيد ما نبهنا إليه على طول كتابنا من بطلان الدعوى التى تجعل الثقة العلمية مقصورة على التجربة وتفضلها على البراهين العقلية المنطقية والتى هى أساس الإلهاد المصرى .

هذا ، ولا يماز على أن استظهرت بكلام فيلسوف ملحد مثل « هيوم » لا يدين بالله ولا بالنبي وممجزته ، فى الرد على الذين يعدون معجزات الأنبياء من المستحيالات ، ولا يثقون بالأدلة العقلية فتحتم بالتجارب الحسية التى تبني عليها قواعد العلم الحديث ، لأنى أنظر فى القول ولا أنظر فى القائل ، فأتابع من أقوال كل قائل ناحيتها الأقوى ، ولا يعنبنى أن يكون القائل من أنصار عقيدتى أو من خصومها ، بل يجبنى أن أجد شاهدا لها فى كلمات الخصوم . أليس أولى بموقفى تجاه منكرى المعجزات بحجة منافاتها

لقوانين الطبيعة ، أن يكون أحد من الفلاسفة المعروفين تكلم في قيمة تلك القوانين ، ولم يكن ذلك منه لإثبات إمكان المعجزات كما أنى أن تكلم فيها لإثباته . فاعتراض « هيوم » على القوانين الطبيعية حق في نفسه غير محاب عنه ، والفيلسوف نفسه بعيد عن الاتهام بمحابة المؤمنين بالأنبياء ومعجزاتهم .

وقال « هيوم » أيضا : « إن الناس عامة لا يرون أى إشكال في الحادثات الطبيعية مثل سقوط الأجسام الثقيلة إلى الأرض ونمو النباتات وتكثر الأنواع بالتوالد والتناسل ، وتربى الأبدان بالأغذية ، وهم مقتنعون بفهم القوة التي تلد هذه النتائج فلا يبق عندهم احتمال الخطأ في النتائج ، وفي الحقيقة أنهم لما يرون العلة بحسب التجربة والمادة يحكمون بظهور معلول يوافق تلك العلة ، فن الصعب إقناعهم بكون أى علة يعقبها غير معلولها . ولكنهم إذا وقعت زلزلة أرضية أو مصيبة غير معتادة يؤمنون لذلك بقوة غير صريحة ، ومع هذا ذات عقل وإرادة ، ويقولون بكون تلك الحادثات غير القابلة للإيضاح أفعال هذه القوة .

» بيد أن أصحاب الأفكار العميقة والفلاسفة يملكون أن القوة التي توجد الحادثات الممتدة الواقعة كل يوم غير قابلة للإيضاح أيضا مثل القوة الموحدة للحادثات الهامة غير المعتادة ، ولذلك يحملون الحادثات كلها على فعل القوة التي يحملون الواقعات غير المعتادة على فعلها ، فليست العلة الحقيقية عندهؤلاء الفلاسفة لكل معلول قوته الفطرية بل إرادة الوجود الأعلى » .

وهذا القول أيضا الذى يتضمن تحبيذ أولئك القائلين بتوحيد القوى ورد كلها إلى إرادة الوجود الأعلى ، مما يجنبى صدوره من « هيوم » رغم كونه من ملاحدة الفلاسفة ومن غلاة منكرى المعجزات ، وهو والفيلسوف الفرنسى الملتحد أيضا « جوستاف لوبون » ما سرتنى أقوال الفلاسفة الذين نقلت عنهم واستشهدت بهم في هذا الكتاب سرور قولها ، إذ وجدت في قول « لوبون » أبلغ شهادة

بوجود الله وأصرحها كما سبق في آخر الفصل الرابع من الباب الأول، ووجدت في قول «هيوم» أقوى رد على منكرى المعجزات بادعاء استحالتها، وهذا على الرغم من كون «هيوم» نفسه منكراً للمعجزات مشتهراً بإنكارها لعدم اعترافه بوجود الله الذي لا معنى لإنكار المعجزات بعد الاعتراف بوجوده .

الحاصل أن المعجزات لا ينكرها إلا المذكرون لوجود الله ، ومن الغرابة أن جمهورهم يتمسكون هنا بنظام العالم الذي أنكروه حين أنكروا وجود الله فيقولون : أنه نظام للعالم ناشئ من طبيعة الأشياء لا يمكن خرقه بالمعجزات . وقد علم القارىء مما سبق في هذا الكتاب أن «بوختر» إمام الملاحدة أو بالأصح لسانهم الحامى عن مذهب الإلحاد يحمل نظام العالم عبارة عن المصادفة والفوضى ، فكيف يمكنه أن يدعى في مسألة المعجزة أنها تخالف نظام العالم مع أنه منكر لنظام العالم قبل إنكاره المعجزة بحجة أنها تغيير لنظام العالم ؟ فأى مانع في المصادفة والفوضى يمنع تغيير شئ في مجاريهما احتفاظاً بنظامهما الذى هو عدم النظام ؟

أما إذا كان الله موجوداً عند أناس ، ثم رأيتهم لا يعترفون بسمعة قدرة الله التى وسعت خلق السماوات والأرض ، خلق معجزة بتغيير أقل جزء من أجزائها ، فذلك منهم حماقة تختلف عن حماقة الإلحاد ، إن لم تكن أكبر منها كانت أظهر ، وما أحسن قول أبى العلاء :

إذا آمن الإنسان بالله فليكن ليبياً ولا يخاط بإيمانه كفراً^(١)

[١] حكى لى أحد أصدقائى الثقات من علماء الدين - وقد مضى على الحكاية أكثر من أربعين عاماً أيام كانت تركيا معقل الإسلام وعدد الملاحدة فيها من المتلعين لا يبلغ عدد الأصابع لاسيما من اشتهر منهم بالإلحاد كان منحصراً فى شخص الدكتور عبد الله جودت طبيب العيون - حكى لى عن مجلس طال الكلام فيه بين أصحاب العقليات الحديثة المتقاربة الذين يصعب عليهم الاقتناع بعقائد الدين . فقال أحدهم وهو الأستاذ حسين جاهد يالچين - إن لم تخنى ذاكرتى - الذى صار بعد إعلان الدستور من الشخصيات البارزة فى حزب الاتحاد والترقى ثم فى حزب الكمالين وليد الحرب العالمية الأولى =

ثم إن إنكار المعجزة يتضمن إنكار النبوة ، فقتشد الحافة وتتضاعف فيمن يؤمن بالأنبياء وينكر معجزاتهم ، لأن نبوتهم تبدأ من الإيحاء إليهم الذي إن لم تكن معجزة لعدم اقترانه بالتحدى فهو معجزة من حيث إنه خارق للعادة ، وأن منكر المعجزة ينكرها لخرقها للعادة .

وبناء على شدة الاتصال بين إنكار المعجزات وإنكار النبوة نرى الذين يكتبون عن الأنبياء عليهم السلام من غير تعرض لمعجزاتهم ، يصورونهم ويترجون عن حياتهم كأنهم لا يمتازون عن الناس إلا بما يمتاز به المظاء والحكام الأمائل من دون أن يكون لهم صلة خصوصية بالله تعالى غير فطرتهم التي فطرهم على أن يكونوا عظماء وفي مقدمتهم .

وقد يكون تصوير الأنبياء كما صور أولئك الكتاب ، موافقا لرأى الشيخ محمد عبده حيث قال في تعليقه على شرح الجلال الدواني للمقائد العضدية بعد ذكر الأقوال في تعريف النبي صلى الله عليه وسلم ص ٣ :

« أقول قد يعرف النبي بإنسان فطر على الحق علما وعملا أى بحيث لا يعلم إلا حقا ولا يعمل إلا حقا على مقتضى الحكمة ، وذلك يكون بالفطرة أى لا يحتاج فيه إلى

== والقاضى على الدين مع كل شيء في تركيا القديمة — قال : « إن رأس المصاعب عندى الإيمان بوجود الله !! وبعد الإيمان به لا أستصعب وقوع أى شيء في الدنيا والآخرة ولا يرتد في الاعتراف بإمكان وقوعه ، فكل شيء سهل بعد الاقتناع بوجود الله » .

والى مع تقدير استقامة المنطق في فكرة الإلحاد هذه — على معنى أنه يجنبى من هذا القول إدراك نأبله بسهولة وقوع كل شيء بعد وجود الله فيكون التوقف في قبول ما يخالف سنة الكون مثل المعجزات من الله واضح تلك السنة متى شاء ذلك ، عيباً كبيراً على المتوقف مع تقدير استقامة المنطق في قول الرجل كل التقدير ، لا أكرم من ناحية أخرى شدة رئائى على ما فيه من النفلة عن أن وجود الله لا دليل في الدنيا على وجود شيء يدل في القوة دليل وجوده ، وقد انجلت هذه الحقيقة بكل وضوح على تارئ هذا الكتاب إن شاء الله ، ولم يقل الفيلسوف ديكارت عبثا : « إن الله مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود » .

الفكر والنظر ، واسكن التعليم الإلهي ، فإن فطر أيضا على دعوة بني نوعه إلى ما قبل عليه فهو رسول أيضا وإلا فهو نبى فقط ، وليس برسول فتفكر فيه فإنه دقيق » .
وأنا أقول ليس في تعريف الشيخ شئ من خصائص النبوة والرسالة لا وحى ولا ملك مرسل ولا كتاب منزل ولا معجزة ، وعليه فن أن يعرف كونه « لا يعلم إلا حقا ولا يعمل إلا حقا » من أين يعرفه هو نفسه ؟ ومن أين يعرفه بنو نوعه إذا دعاهم ؟ . نعم في تعريف الشيخ : « ولكن التعليم الإلهي » لكنه يمكن حل هذا التعليم أيضا على الفطرة ، ثم يرد عليه السؤال المذكور : من أين يعرف أنه تعليم إلهي ^(١) ؟ .

[١] ولهذا ترى علماءنا الذين دونوا العلوم الإسلامية يدخلون البعث والوحى ، ولا سيما الوحى في تعريف النبى والرسول ، ويقولون هو إنسان بعثه الله إلى الخلق لتليغ ما أوحى إليه ، ثم يقسمون الوحى إلى ثلاثة أقسام : الأول ما ثبت بلسان الملك فوق في سمعه بعد علمه بالبلغ بآية فاطمة ، والقرآن من هذا القليل . والثانى ما وضع بإشارة الملك من غير بيان بالكلام . والثالث ما ألهمه الله تعالى بأن أراه بنور من عنده . والذين يرون الاجتهاد للأنبياء من علماء الأصول جعلوه قسما رابعا وسموه وحيا خفيا ، وما ينقسم إلى الثلاثة الأولى التى بها يصير النبى نبيا ، وحيا ظاهرا .

هذا وقد لقيت بعد انتشار الطبعة الأولى للباب الثالث من هذا الكتاب على شكل كتاب مستقل مسمى « بالقول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون » واحداً من القضاة الشرعيين يدافع مع إعجابه بكتائى في انتقاداته على غير الشيخ محمد عبده — عن تعريف الشيخ للنبى متمسكا بأشماله على « التعليم الإلهي » الذى لم أغفل أنا عنه في الطبعة الأولى وما رأيته صالحا للتمسك لأنه ليس بصريح في التعليم الإلهي الخاص — بالأنبياء المبشرين عن الله وإنما هو مطلق يعم ما يقع لمن دونهم من ذوى الآراء الصائبة الراجعة أيضاً إلى امتيازهم في جبلتهم عن الناس العاديين ولا شك أن تلك الآراء الصائبة أيضاً من تعليم الله وفضله على من يشاء من عباده الذين ليس بضرورى أن يكونوا أنبياء بالمعنى المعروف للكلمة بل ما يسمونهم عباقرة . ويؤيد ما قلنا كل التأيد أن قيد التعليم الإلهي لم يرد إلا فى الجملة التى أتى بها الشيخ تفسيراً للفطرة فيجب أن لا يكون هذا التعليم الإلهي شيئاً خارجاً عن جملة النبى ، وقد كنت قلت فى الطبعة الأولى « لكنه يمكن حل هذا التعليم أيضاً على الفطرة والآن أقول إن الحل عليها واجب متعين . فلا يكون تعريف الشيخ للنبى بمجرد هذا القيد أى التعليم الإلهي تعريفاً صحيحاً مانعاً عن أغياره ، ولو كان كل تعليم إلهي منحه الإنسان بمقتضى قوله تعالى « الرحمن =

ويؤيد ماقلنا أن الشيخ بنى حتى دعوة بنى نوعه على الفطرة لاعلى أمر خاص من ربه كما يؤمر به الأنبياء ، حيث قال معرفاً للرسول بعد تعريف النبي : « فإن فطر على دعوة بنى نوعه إلى ما جبل عليه » فنص في موضعين من هذه الجملة على الفطرة والجبل ، ثم ختم كلامه بقوله : « فتفكر فيه فإنه دقيق » وتفكر أنت أيها القارىء في أن النبي والرسول على تعريف الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية سابقا ليس بالنبي والرسول اللذين يعرفهما الإسلام والمسلمون بل المليون كلهم ، وإعنا هو رجل من أمثال الذين يثقون بأنفسهم في صحة آرائهم ومبادئهم ، وبأمل الناس فيهم الصلاح والإصلاح . ولا يكون مراد الشيخ إلحاق هذه الطائفة الممتازة من الناس بالأنبياء والرسول ، بل مراده تنزيل الأنبياء والرسولين المعروفين صلوات الله عليهم ، إلى منزلتهم تفاديا عن مؤونة الحوارات التي تلازمهم في معجزاتهم وكيفية الإيحاء إليهم .

تفكر فيه وفي كون صحافة مصر المنحرفة عن الثقافة الإسلامية إلى الثقافة الغربية

= علم الإنسان « وقوله « اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم » يجعله نبيا لزم أن يكون جميع الناس أنبياء .

فالحق الخالص البعيد عن محاباة صاحب التعريف ومعاداته أن مجرد قوله ولكن التعليم الإلهي المحفوف ماقبله وما بعده بالنسبة على أن حالة النبي المعرف بهذا التعريف الممتازة ناشئة من جبلته الخاصة من غير أن يصعد حصول تلك الحالة الممتازة فيه إلى الأسباب الخارقة التي لا يقبلها عقل العصرين الذين لا يؤمنون بالغيب والتي لا داعى لوضع هذا التعريف الشاذ المعنى بتجريدته عن الحوارات الغيبية إلا بمماشاتهم في عقليتهم ... ان مجرد ذكر قيد التعليم الإلهي في التعريف غير الملائم في النظرة الأولى مع تلك العقيلة لا يكون المقصود منه بعد هذا التحليل والتحقيق إلا ذكر شيء من الرماد في بعض الأعين أو دس في الكلام لا من نوع الدس الذى أفشاه الأستاذ فريد وجدى عما يفعله نوابغ الشرق الإسلامى المستبطنون للحاد ، في كتاباتهم ، لأنه يلزم أن يكون ذلك من دس السم في الدسم لكن قول الشيخ محمد عبده : « ولكن التعليم الإلهي » في تعريفه الذى يتغلب فيه الفساد على الصلاح تغلباً ساحقاً وينجلى من مجموعه انجلاء ظاهراً ، من قبيل دس السم في السم . ولذا قال في مختتم كلامه « فتفكر فيه فإنه دقيق » وماذا حاجة الشيخ في ثقت الأنظار إلى دقة التعريف لو كان ذلك تعريفاً للنبي المعروف عند الناس ؟

لا تزال تشيد باسم الشيخ قائل هذا القول والأمر في خاتمته بالتفكير الدقيق ، ثم تفكر في إنكار الأستاذ فريد وجدي معجزات الأنبياء جهارا نهارا على صفحات «الأهرام» أثناء مناقشته إياي في إمكانها بله وقوعها ، تلك المناقشة التي استمرت أياما وعُين الأستاذ قبل انتهائها مدير « مجلة الأزهر » المسماة يومئذ « نور الإسلام » ورئيس تحريرها ، ثم تفكر في كتاب « حياة محمد » لمعالى الدكتور حسين هيكل باشا وهو مثل فؤاد أم موسى في معجزات نبينا الممثلة لحياته الممنوية ، والتي خصص لها الأستاذ الهندي كاتب حياته صلى الله عليه وسلم قبيل الكاتب المصري في مجلدات ، مجلدين .

فإن قيل: ^(١) ليس هناك من ينكر معجزة القرآن ولا يشهد بها ، وإنما يخلون حياة نبينا صلى الله عليه وسلم عما يسمونه المعجزات الكونية لعدم ثبوتها تواترا كما ثبت القرآن ، ولإمكان التأويل في بعضها بالحوادث العادية كما أول معالي هيكل باشا حادثة جواد « سراقه » في طريقه إلى المدينة الذي كبا مرة ورمى راحبه على الأرض وخسف حافره الأرض مرة ثانية ، وكان خرج لتعقيب الرسول أثناء الهجرة ؛ فأولها بالسكوبة العادية ^(٢) وكما أول سورة الفيل اتباعا لتأويل الشيخ محمد عبده في تفسيره ، ولصعوبة تمييزها من حداثات السحر والسموذة وأفعال أهل الصناعات الغريبة ، ولذا قال الشيخ رشيد رضا صاحب مجلة « المنار » في عدده الذي صدر بعد كتاب « حياة محمد » رادا على الذين اعترضوا على الكتاب ، وقد أثبتته معالي مؤلفه في مقدمة الطبعة الثانية وأنا أنقل منها :

[١] هذا السؤال يطول ذيله إلى آخر ما سأنتقله من مقدمة كتاب « حياة محمد » وجوابه أطول ذيلا وأعني به تمام ما كتبته بعد انتهاء النقل من ذلك الكتاب إلى آخر كتابي هذا تقريرا ، فضلا عما كتبته في أثناء النقل من التعليقات .

[٢] مع أن سراقه صاحب الجواد لم يؤولها بها ، بل تشاءم منها واضطر إلى الاصطلاح مع النبي صلى الله عليه وسلم . والعجب من منكري المعجزات أنهم إذا رأوا ما قبل التأويل قالوا هذا ليس بمعجزة لأنه لا يخرق العادة ، وإذا رأوا ما يخرقها قالوا هذا محال مخالف لسنن الكون .

« أم ما ينكره الأزهريون والطارقيون على هيكل أو أكثره مسألة المعجزات أو خوارق العادات ، وقد حررتها في كتاب « الوحي الحمدي » من جميع مناحيها ومطابريها في الفصل الثاني وفي المقصد الثاني من الفصل الخامس بما أثبت به أن القرآن وحده هو حجة الله القطعية على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالذات ، ونبوة غيره من الأنبياء بشهادته لا يمكن في عصرنا إثبات آية إلهيها ، وأن الخوارق الكونية شبهة عند علماءنا (أي علماء عصرنا) لاحجة ، لأنها موجودة في زماننا ككل زمان مضى ، وأن المفتونين بهم الخرافيون من جميع الملل ، وبنيت بسبب هذا الافتتان والفروق بين ما يدخل منها في عموم السنن الكونية والروحية وغيرها »

وقال فضيلة الأستاذ الأكبر محمد مصطفى المراغي شيخ الجامع الأزهر فيما كتبه تعريفاً بكتاب هيكل باشا ورداً على المعارضين : « لم تكن معجزة محمد صلى الله عليه وسلم القاهرة إلا في القرآن^(١) ، وما أبدع قول البوصيري :

لم يمتحننا بما تعيا العقول به حرصاً علينا فلم ترتب ولم نهم »
وكان فضيلته يريد أن يستشهد بقول البوصيري رحمه الله هذا على عدم ظهور المعجزات الكونية على يد نبيينا محمد صلى الله عليه وسلم وانحصار معجزته في القرآن ، وسيجيء جوابنا إن شاء الله مفصلاً على قول هذين الشيخين : شيخ المنار وشيخ الأزهر .

وقال معالي هيكل باشا في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه اعتذاراً عن عدم ذكر شيء من معجزات نبيينا الكونية في الكتاب المسمى « حياة محمد » وجواباً على مؤاخذته من الذين سماهم المشتغلين بالعلوم الدينية :

[١] فقد ظهر اتفاق فضيلة الشيخ المراغي والشيخ رشيد رضا بل الشيخ محمد عبده أيضاً مع الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريد وجدي في إنكار المعجزات .

لأننى لم آخذ بما سجله كتب السيرة وكتب الحديث ، ولم أنهج فى التمييز عن مختلف
الحوادث نهجها . ولقد كان يكفينى رداً على هذا أننى أجرى فى هذا البحث على الطريقة
العلمية الحديثة ^(١) وأكتبه بأسلوب العصر ، وإننى أفعل ذلك لأنه الوسيلة الصالحة
فى نظر المعاصرين لكتابة التاريخ وغير التاريخ من العلوم والفنون ، وما كان لى ، وذلك
شأنى ، أن أتقيد بنهج الكتب القديمة وأساليبها ، وبين هذين وبين النهج والأساليب
فى عصرنا الحاضر بون عظيم ، إن النقد فى الكتب القديمة لم يكن مباحاً بالقدر الذى
يباح به اليوم ، وإن كثرة الكتب القديمة كانت تكتب لفاية دينية تمبديّة على حين
يتقيد كتاب العصر الحاضر بالنهج العلمى والنقد العلمى ^(٢) لكنى رأيت من الخير أن
أنبسط بعض الشيء فى بيان الأسباب التى دعت المفكرين من أئمة المسلمين ، كما ندعو
كل باحث مدقق ، إلى عدم الأخذ جزافاً بكل ما ورد فى كتب السيرة وفى كتب
الحديث ^(٣) وإلى التقيد بقواعد النقد العلمى » ص ٤٦ - ٤٧

[١] الطريقة العلمية التى ينبجج بها معالى المؤلف ويأبى باتباعها فى تحرير كتابه ، والنّى يدعى
أنه بنى عليها لإنكار المعجزات ، هى الطريقة نفسها التى يدعى ملاحدة الغرب أنهم بنوا عليها لإنكارهم
لوجود الله .

[٢] إذا كان قانون الدين لاسيما حديث (من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)
يجزى الكاذبين بنار جهنم ، وقانون التحرر من القيود الدينية لا يعترف بالجزاء على أى جرم جرى
فى الحفاء وبقى على ذلك ، فن أظلم الخافة وأسخف الظلم أن يوضع أقوال الكتاب المؤمنين بالدين
تحت شبهة الكذب لكونهم مؤمنين متقدين فى أقوالهم ، ويؤتمن بأقوال الكتاب غير المتقدين
بالدين لعدم كونهم متقدين به ، والله در المعرى حيث يقول :

وما الناس إلا خاطموا الله وحده إذا وقع النمى فى كصف ناقد

[٣] لم يبق فى كتب الحديث والسيرة محل للأخذ بما فيها أن يأخذ به جزافاً بعد أت غربتها
ونخلها علماء الإسلام أنفسهم بدقة لا مثيل لها فى الدنيا ، فقد الرجال ، أى قد رجال الحديث ،
علم مدون فى الإسلام فلا ليس كالنقد العلمى قولاً مجرداً يكرر لجاذبيته فى أنواع الكتاب الصريين ،
وليس بعد غربلة الأحاديث النبوية وروايتها بأيدي علماء الإسلام الإخصائيين مجالاً لدقق إلا مدققاً
معادياً يركل الثربال والمتخل ويرفض الكل جزافاً . ولنا كلام فى هذا الصدد لا تسعه هذه التظليقة
الموجزة فترجئه إلى ختام النقل عن كتاب المؤلف .

وأول هذه الأسباب ما بين تلك الكتب من خلاف في رواية الكثير من الأمور المنسوبة إلى النبي العربي ، فقد لاحظ الذين درسوا هذه الكتب أن ما روته من أنباء الخوارق والمعجزات ومن كثير غيرها من الأنباء كان يزيد وينقص دون مسوغ إلا اختلاف الأزمان التي وضعت هذه الكتب فيها ، فقديماً أقل رواية للخوارق من متأخرها ، وما ورد من الخوارق في الكتب القديمة أقل بعداً عن مقتضى العقل مما ورد في كتب المتأخرين ، وهذه سيرة ابن هشام أقدم السير المعروفة اليوم تغفل كثيراً مما كتبه أبو الفداء في تاريخه ، ومما ذكره القاضى عياض في الشفاء ، ومما ذكر في كتب المتأخرين جميعاً ، وكذلك الشأن في كتب الحديث واختلافها^(١) . فبعضها

[١] الزيادة في كتب متأخرى المؤلفين في السير على ما كتبه متقدمهم ، كانت الأقرب إلى العقل والإنصاف أن تحمل على اطلاع الأواخر على ما يطلع عليه الأوائل كما هو الباعث المعروف على تلاحق التأليفات بعضها مع بعض ، فلو كتب الحديث عن ما كتبه القديم ولم يزد عليه شيئاً لاستغنى عن كتابه . وهناك سبب آخر وهو أن موضوع كتب السيرة كان يختص بغزوات النبي صلى الله عليه وسلم يؤيده أن تلك الكتب تسمى أيضاً بالمغازى ، حتى قال الحافظ ابن حجر : إن الصير والمغازى مترادفتان ، وفي الفقه كتاب السير والجهاد ، كما أن فيه كتاب الصلاة وكتاب البيوع مثلاً ، ثم توسع المتأخرون في الموضوع فزادوا فيه من سيرته صلى الله عليه وسلم مطلقاً . فلما لم يعرف مؤلف «حياة محمد» هذا التطور في موضوع كتب السيرة ، أو بالأول لما لم يعرف خصوصية ما قبل التطور ، أساء ظنه بزيادات المتأخرين .

نعم إن كتب السيرة مطلقاً لا تعدل كتب الحديث في صحة الرواية ، ومعالى المؤلف كما أخطأ هنا في التسوية بينهما في عدم الاعتماد أخطأ أيضاً في اختيار ما في كتب السيرة على ما في كتب الحديث إذا وقع الخلاف بينهما ، مثل غزوة ذي قرد كتب أصحاب المغازى كونها قبل صلح الحديبية وتبعهم المؤلف ، لكن مسلماً يذكرها بعده وهو الأصح كما حققه ابن حجر في «فتح البارى» ، ومثل غزوة ذات الرقاع يقدمها أصحاب المغازى على غزوة خيبر وتبعهم المؤلف لكن الأصح كونها بعدها كما في صحيح البخارى . ومن هنا يظهر أن تأليف كتاب عن حياة محمد صلى الله عليه وسلم على وجه النصحة يتوقف على درس كتب الحديث أكثر من كتب السيرة الذى هو أسهل بكثير من الدرس الأول والذى لا يتجاوز استطاعة أمثال المؤلف . =

يروى قصة من القصص وبمضهم بفعلها وبمضهم يضمفها^(١) ، فلا بد للباحث في هذه الكتب جميعا بمحا علميا أن يضع مقياسا يمرض عليه ما اختلفت فيه وما اتفقت عليه ، فما صدقه هذا المقياس أقره الباحث ، وما لم يصدقه وضمه موضع التحجيص ، إذا كان مما يقبل التحجيص ص ٤٧ - ٤٨ .

« وسبب آخر يوجب تمجيص ما ورد في كتب السلف ونقده نقداً دقيقاً على الطريقة العلمية ان أقدمها كتب بعد وفاة النبي بمائة سنة أو أكثر وبعد أن فشلت في الدولة الإسلامية دعايات سياسية وغير سياسية كان اختلاق الروايات والأحاديث بعض وسائلها إلى الذبوع والغلب ، فما بالك بالتأخر مما كتب في أشد أزمان التقليل والاضطراب . وقد كانت المنازعات السياسية سبباً فيما لقيه الذين جموا الحديث ونقوا زيفه ودونوا ما اعتقدوه صحيحاً منه من جهد وعنت أدّى إليهما حرص الجامعين على الدقة والتحجيص حرصاً لا يتطرق إليه ريب . ويكفي أن يذكر الإنسان ما كابده البخارى من مشاق وأسفار في مختلف أقطار الدولة الإسلامية لجمع الحديث وتمجيصه ، وما رواه بعد ذلك من أنه ألقى الأحاديث المتداولة تربى على ستمائة ألف حديث لم يصح لديه منها أكثر من أربعة آلاف ، وهذا معناه أنه لم يصح لديه من كل مائة وخمسين حديثاً إلا حديث واحد . أما أبوداود فلم يصح لديه من خمسمائة ألف حديث غير أربعة آلاف وثمانمائة وكذلك شأن سائر الذين جموا الحديث وكثير من هذه الأحاديث التي

== ثم إن المؤلفين في المغازي كثيرون وليس ابن هشام المتوفى سنة ٢١٨ أقدمهم تاريخاً بل يبتدئ من إيمان بن عثمان رضى الله عنه المولود سنة ٢٠ ثم عمرو بن الزبير المولود بعد . شرحبيل بن سمعد ، ثم الزهري المولود سنة ٥٠ وهو أستاذ أستاذ البخارى وإمام كبير في الحديث لئن عبد الملك بن مروان وعمر بن عبد العزيز ويحتمل أن يكون تأليفه في المغازي بإشارة الأخير . (١) والمؤلف يتبع المثل والمضعف لما عاظة على مبدأ سوء الظن بالمؤلفين المؤمنين ، أو فراراً من مؤنة التدقيق الذى يمكن أن يسفر عن بعد نظر رشت القصة .

صحت عندهم كان موضع نقد وتمحيص عند غيرهم من العلماء انتهى بهم إلى نفي الكثير منها . فإذا كان ذلك شأن الحديث وقد جهد فيه جامعوه الأولون ما جهدوا ، فما بالك بما ورد في التأخر من كتب السيرة ، وكيف يستطيع الأخذ به دون التدقيق العلمى في تمحيصه .

وأنا أقول : مسألة تمحيص الأحاديث النبوية وتمييز ما يوثق به منها عن غيره ، واختيار أفضل طرق التمييز وأسماها مهما شق ذلك ، لا يمكن أن يمالجها ويقوم بواجب تحقيق الحق فيها لوجه الحق الذى قد سبق فى مقدمة الكتاب أن الدكتور هيكل باشا يبحث عنه فى كتب الغربيين ، أحد أو طائفة أو أمة ، لاسيما فى الأعصار الأخيرة التى ليس فيها وجه ينظر إليه غير وجه المادة ، مثل ما عالجها علماء الإسلام المتقدمون وقاموا بواجب تحقيق الحق فيها « لوجه الحق » الذى لا يكون له معنى أصدق من « وجه الله » ولنكتب هنا مرة ثانية قول المعرى :

وما الناس إلا خائفوا الله وحده إذا وقع التمس فى كفى ناقد

فلو أخذت أتمرح أهمية المسألة وما بذله أولئك العلماء الأعلام فى انتقاد الأحاديث وانتفاها لزم أن أكتب كتابا فى ضخامة مجموع كتب الحديث مع شروحها والمملقات عليها ، تلك الكتب التى تنص بها دور الكتب الإسلامية والاستشرافية ، لأن كتب الحديث كلها انتقاد وكلها انتقاء .

حسبك شاهدا فى هذا ما قاله هيكل باشا نفسه : إن البخارى وحده انتقى ما كتبه فى صحيحه وهو أربعة آلاف حديث من ستمائة ألف حديث وأبا داود وحده انتقى ما كتبه فى سنته وهو خمسة آلاف إلا مائتين من ستمائة ألف حديث . فأى حجة جبارة هذه وأعنى بها تدقيق ستمائة ألف حديث لكتابة أربعة آلاف حديث أو تدقيق ستمائة ألف حديث لكتابة خمسة آلاف : فهذا العمل العظيم المثير للعقول فى سبيل تمحيص الأحاديث النبوية والذى يحق أن يكون نحر العلم الحديث الإسلامى وعلمائه ،

يستخدمه هيكل باشا في زعزعة مكان الثقة بكتب الحديث في قلوب الناس ، وقد كان الإمامان البخارى وأبو داود توخيا بمعلمهما هذا المثل الأعلى في التمهيد والتحقيق . فليخش الله وليتقه أو ليسدد فهمه من قلب الأمر فاتخذته تهمة وسلاحا ضد كتب الحديث مطلقا ، على أن يكون فيها كتابا البخارى وأبو داود أيضا اللذان ليس كل منهما إلا روح التمهيد بالنظر إلى تعريف التمهيد نفسه .

واقعد أساء معاليه جدا في تفسير اختيار هذين الإمامين ما اختاراه في جامعهم ما من الأحاديث فقال في اختيار البخارى مثلا : « وهذا معناه أنه لم يصح لديه من كل مائة وخمسين حديثا إلا حديث واحد فقط » فهو يزعم أن البخارى مثلا ينفي صحة جميع ما بقي بعد استثناء أربعة آلاف من السبعمائة ألف حديث التي كانت لديه ، مع أن البخارى لم يقصد استبعاد ما لديه من الأحاديث الصحيحة بله استبعاد الأحاديث الصحيحة مطلقا ، وإنما أراد وضع مختصر يحتوى من الأحاديث النبوية طائفة في أعلى درجات الصحة . نظرا إلى الشروط الضيقة المترتبة عنده حتى أخذه مسلم عليه في أول صحيحه وعده من الإفراط في الاشتراط وذهب الحاكم وتبناه البيهقي والحافظ أبو بكر بن العربي وإن لم يسلم لهم بذلك ، إلى أن شرط البخارى ومسلم أن لا يخرجوا إلا حديثا سمعاه من شيخين عدلين ، وكل واحد منهما رواه أيضا عن عدلين كذلك إلى أن يتصل الحديث على هذا القانون برسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال الحافظ أبو بكر محمد بن موسى الحازمي في كتابه « شروط الأئمة الخمسة » : « لم يلتزم البخارى أن يخرج كل ما صح من الحديث ، كما أنه لم يخرج عن كل من صح حديثه ولم ينسب إليه شيء من جهات الجرح ، وهم خلق كثير يبلغ عددهم نيفا وثلاثين ألفا ، لأن تاريخه (أى البخارى) يشتمل على نحو أربعين ألفا وزيادة ، وكتابه في الضمفاء دون سبعمائة نفس ، ومن أخرج عنهم في جامعهم دون ألفين وكذا لم يخرج كل ما صح من الحديث .

ويشهد لصحة ذلك ما أخبرنا أبو الفضل ابن أحمد بن محمد أنبأنا ابن طلحة في كتابه عن أبي سعيد الماليني أنبأنا عبد الله بن عدى حدثنا محمد بن أحمد قال سمعت محمد بن حمدويه يقول سمعت محمد بن اسماعيل (يعني البخارى) يقول «أحفظ مائة ألف حديث صحيح وأحفظ مائتى ألف حديث غير صحيح» وأنبأنا أبو مسعود عبد الجليل بن محمد في كتابه أنبأنا أبو على أحمد بن محمد بن شهریار أنبأنا أبو الفرج محمد بن عبد الله بن أحمد أنبأنا أبو بكر الإسماعيلي قال سمعت من يحكى عن البخارى أنه قال «لم أخرج في هذا الكتاب إلا صحيحا وما تركت من الصحيح أكثر»

فانظر ما قاله البخارى نفسه من أنه يحفظ مائة ألف حديث صحيح وأن ما تركه من الصحيح أكثر مما كتبه في كتابه ، ثم انظر ما قاله هيكمل باشا عن البخارى أنه لم يصح لديه من الأحاديث المتداولة وهى ستمائة ألف إلا أربعة آلاف ، يقول هذا في مقدمة كتابه التى ادعى أنه كتبه على الطريقة العلمية فيسند إلى البخارى ما صرح هو بخلافه ، أفهذه طريقته العلمية ؟ وقد كنت لما كنت في بلادى قرأت في كتاب أحد من كتاب الترك المصريين أيضا حديث انتقاء أربعة آلاف حديث للبخارى من ستمائة ألف مع استغلال هذا الانتقاء لإثارة الشبهة ضد كتب الحديث ، فهذا الاتفاق بين كاتبين شرقيين يدل على اتحاد مأخذهما وكون ذلك المأخذ كتب أعداء الإسلام المستشرقين فيكون معنى الطريقة العلمية التى ادعى مؤلف «حياة محمد» اتباعها تبريرا لعدم اعتماده على كتب الحديث ، هى الطريقة المدائية لتلك الكتب ومكانتها في الإسلام كأن أصحاب هذه الطريقة أعلم من الأحاديث بما صحح لدى البخارى من البخارى نفسه .

مقصود مما ليه من إثارة الشكوك جهد ما يستطيعه وما لا يستطيعه في صحة كتب الحديث والسيرة ، تأييد ما ادعاه من عدم وجود معجزة لنبيينا محمد صلى الله عليه وسلم غير القرآن ، بإسقاط ما روى في كتب السيرة ثم ما روى منها في كتب الحديث ، عن حيز الاعتداد متوسلا إلى هذا الإسقاط بإسقاط تلك الكتب نفسها أو على الأقل

بتزبل ما فيها من الأحاديث الصحيحة منزلة النادر الذى هو فى حكم المدوم .
وعلى كل حال كان الواجب على معالى وزير المعارف بمصر لاسيما وهو مؤلف
كتاب « حياة محمد » أن يعلم أن أحاديث نبينا الصحيحة الصادرة عنه مدة حياته
بعد ممته لا يمكن أن تنحصر عند البخارى فيما ذكره فى جامعه ، بله فى بعض ما ذكر
فيه كما ادعاه ، ولا أن يكون مسلمو خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ،
مقصرين نحو نبيهم إلى حد أنهم لم يضبطوا من أحاديثه إلا مقدار بعض ما فى جامع
البخارى أو أبى داود .

ثم إذا فرضنا فرض الحال أن أحاديثه المضبوطة تنحصر فى ذلك المقدار كان
الواجب على مؤلف « حياة محمد » أن يعلم أنه لا يخلو حتى ذلك القدر المضبوط من أحاديثه
عما يكفى لإثبات أن له معجزات غير القرآن ، مع أن الأحاديث الصحيحة كثيرة
جدا . قال صديقنا العالم الكبير الشيخ زاهد فى تمليقاته القيمة على « شروط الأئمة
الخمسة » المارة الذكر : « قال الشيخ أبو بكر بن عقال الصقل فى « فرائده » على ما رواه
ابن بشكوال إنما لم يجمع الصحابة سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مصحف كما
جموا القرآن لأن السنن انتشرت وخفى محفوظها من مدخلها ، فوكل أهلها فى نقلها
إلى حفظهم ولم يوكلوا من القرآن إلى مثل ذلك ، وألفاظ السنن غير محروسة من الزيادة
والنقصان كما حرص الله كتابه ببديع النظم الذى أعجز الخلق عن الإتيان بمثله ، فكانوا
فى الذى جمعوه من القرآن مجتمعين ، وفى حروف السنن ونقل نظم الكلام نصًا مختلفين ،
فلم يصح تدوين ما اختلفوا فيه ، ولو طمعوا فى ضبط السنن كما اقتدروا على ضبط القرآن
لما قصرُوا فى جمعها ، ولكنهم خافوا إن دونوا مالا يتنازعون فيه أن تحمل العمدة
فى القول على الدون فيكذبوا ما خرج عن الديوان فتبطل سنن كثيرة ، فوسعوا طريق
الطلب للأمة فاعتنوا بجمعها على قدر عناية كل واحد فى نفسه ، فصارت السنن عندهم
مضبوطة . فنها ما أصيب فى النقل حقيقة الألفاظ المحفوظة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

وهي السنن السائلة من الملل ، ومنها ما حفظ معناها ونسى لفظها ، ومنها ما اختلفت الروايات في نقل ألفاظها واختلفت أيضا رواياتها في الثقة والعدالة ، وهي تلك السنن التي تدخلها الملل ، فاعتبر صحيحها من سقيمها أهل المعرفة بها على أصول صحيحة وأركان وثيقة لا يخلص إليها طعن طاعن ولا يوهنها كيد كائد . انتهى ما قاله أبو بكر بن عقال الصقلي .

ثم قال الشيخ زاهد : « ومما يلفت إليه النظر أن الشيخين (يعني البخاري ومسلما) لم يخرجوا في الصحيحين شيئا من حديث الإمام أبي حنيفة مع أنهما أدركا صفار أصحاب أصحابه وأخذوا منهم . ولم يخرجوا أيضا من حديث الإمام الشافعي مع أنهما لقياه بعض أصحابه ولا أخرج البخاري من حديث أحمد إلا حديثين : أحدهما تلميذا ، والآخر نازلا بواسطة مع أنه أدركه ولازمه ، ولا أخرج مسلم في صحيحه عن البخاري شيئا مع أنه أدركه ولازمه ونسج على منواله ولا عن أحمد إلا قدر ثلاثين حديثا . ولا أخرج أحمد في « مسنده » عن مالك عن نافع بطريق الشافعي وهو أصح الطرق أو من أصحابه ، إلا أربعة أحاديث ، وما رواه عن الشافعي بغير هذا الطريق لا يبلغ عشرين حديثا مع أنه جالس الشافعي وسمع موطأ مالك منه وعده من رواة القديم . والظاهر من دينهم وأمانتهم أن ذلك من جهة أنهم كانوا يرون أن أحاديث هؤلاء في مأمن من الضياع لكثرة أصحابهم القائمين بروايتها شرقا وغربا ، وجُلّ عناية أصحاب الدواوين بأناس من الرواة ربما كانت تضييع أحاديثهم لولا عنايتهم بها لأنه لا يستغنى من بعدهم عن دواوينهم في أحاديث هؤلاء دون هؤلاء . ومن ظن أن ذلك لتحاميتهم عن أحاديثهم أو لبعض ما في كتب الجرح والتمديد من الكلام في هؤلاء الأئمة كقول الثوري في أبي حنيفة وقول ابن معين في الشافعي وقول الكرايسي في أحمد وقول الذهلي في البخاري ونحوها فقد حملهم شططا ... وأما ما قاله العلامة ابن خلدون في مقدمة تاريخه من أن أبا حنيفة لتشده في شروط الصحة لم يصح عنده إلا سبعة عشر حديثا ،

فهم قوة مكشوفة لا يجوز ان يفتر بها ، لأن رواياته على تشده في الصحة لم تكن سبعة عشر حديثا فحسب بل أحاديثه في سبعة عشر سفرا يسمى كل منها بمسند أبي حنيفة خرجها جماعة من الحفاظ وأهل العلم بالحديث بأسانيدهم إليه ما بين مقل منهم ومكثر حسبما بلغهم من أحاديثه ، وقلما يوجد بين تلك الأسفار سفر أصغر من سنن الشافعي رواية الطحاوي ، ولا من مسند الشافعي رواية أبي العباس الأصم اللذين عليهما مدار أحاديث الشافعي . وقد خدم أهل العلم تلك المسانيد جمعا وتلخيصا ومخرجا وقراءة وسماعا ورواية ، فهذا الشيخ محدث الديار المصرية الحافظ محمد بن يوسف الصالحى الشافعي صاحب الكتب الممتعة في السير وغيرها يروى تلك المسانيد السبعة عشر عن شيوخ له ما بين قراءة وسماع ومشافهة وكتابة بأسانيدهم إلى مخرجها ، في كتابه « عقد الجمان » وكذا يرويها بطرق محدث البلاد الشامية الحافظ شمس الدين بن طولون في « الفهرست الأوسط » وهما كانا زبني القطرين في القرن الماشر . وكتاب « عقود الجوهر النيفة » للحافظ المرتضى الزبيدي شذرة من أحاديث الإمام ، وللحافظ محمد عابد السندی كتاب : « الواهب اللطيفة على مسند أبي حنيفة » في أربع مجلدات أكثر فيه جدا من ذكر المناقب والشواهد ورفع المرسل ، ووصل النقطع ، وبيان مخرجى الأحاديث والكلام في مسائل الخلاف . ومن ظن أن ثقات الرواة هم رواة الستة فقط فقد ظن باطلا ، وقد جرد الحافظ العلامة قاسم بن قطلوبغا الثقات من غير رجال الستة في مؤلف حافل يبلغ أربع مجلدات ، وهو ممن أقر له الحافظ ابن حجر وغيره بالحفظ والإتقان .

فقد تبين مما تقدم لاسيا من النقلين القيمين الأخيرين أن الأحاديث الصحيحة ليست كما أوهمه معالى المؤلف أقل من القليل ، بل على العكس أكثر من الكثير ، وكما أن لكتاب الله حفاظا فلسنة أيضا حفاظ حفظ الله بهم حكم قوله في كتابه « يأياها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه

إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر» ولولم تكن السنة محفوظة بل ضائعة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم لضاع معها حكم هذه الآية في غير شطرها الأول ، مع أن هذا الشطر أيضا محتاج في الأكثر إلى بيان السنة ، وضاع أيضا حكم قوله تعالى : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » ولا يجوز أن يكون وجوب طاعة الرسول مقصوراً على المؤمنين الموجودين في عصره . ولا ضرورة في حمل الآية عليه بعد أن كانت سنة خاتم النبيين محفوظة بهم رجال أرادوا بدافع جهم لدين الإسلام أن تكون محفوظة وبذلوا في حفظها جهوداً تنهر العيون إلا عين من أراد إعدامها وقلب الأمور حتى عد دافع الحب الديني منقصة للحافظ !

وما أعجب عقلية الكتاب المصريين لا يرون في أنفسهم وهم صفوة الشرق ، ولا في كتاب الغرب وهم قاداتهم ، معجزة فينكرون معجزات الأنبياء ، ولا يرون في أنفسهم قدرة وحماة في حفظ أحاديث نبيهم ، ولا لتدقيق ما حفظ الحفاظ حتى ولا دافعا دينيا إليه فينكرون صحة الأحاديث المحفوظة ، ويحطون من قيمة الدافع الديني ويمطلون أنفسهم بدعوى الطريقة العلمية في تأليف الكتب من غير دليل لهم على هذه الدعوى غير تقليد الغربيين . فإن كان الغربيون المؤلفون في السيرة الحمديدية يلتزمون الطريقة العلمية وينتهجونها في تدقيق حياة محمد صلى الله عليه وسلم حين لا ينتهجها أئمة الإسلام المحدثون وكانت الطريقة العلمية توصل منتهجها إلى الحق وكان معالي مؤلف « حياة محمد » يمتدح بكون نبوة محمد حقا ، لزم أن يصدق الغربيون أصحاب التأليف في السيرة الحمديدية نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فيسلموا أو أن لا تكون الطريقة التي سلكوها في تدقيق حياته طريقة علمية أو أن لا تكون الطريقة العلمية تذهب بسالكها إلى الحق والحقيقة . فلا مندوحة من أن تكون النتيجة المنطقية للمقدمات الثلاث المذكورة أحد هذه الأمور الثلاثة ، ولا يمكن نقض هذا الإنتاج المنطقي ولو حدث مائة ألف (موضة) من الطريقة العلمية يتمسك بها المصريون مستخفين بالمنطق القديم . نعم

لا مندوحة من أحد الأمور الثلاثة الأولى التي أرمناها أحد الثلاثة الأخرى . وأجدر ما في تلك الثلاثة بالرجوع عنه هو كون طريقة الغربيين المؤلفين في حياة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم طريقة علمية أقوم من طريقة علماء الإسلام .

فقد علم القارىء سوء ظن معالى مؤلف « حياة محمد » بكتب الحديث ورواته ورميهم بالأغراض الدينية والسياسية ، وفي مقابل ذلك حسن ظنه بالمؤلفين الغربيين لاتباعهم الطريقة العلمية ؛ وليس سمع الآن باختصار ماذا يقول العالم الهندى مولانا شبلى النهمانى مؤلف كتاب نفح في الحياة النبوية قبيل كتاب معالى هيكل باشا ، بهذا الصدد وكيف ينتدى^(١) كتابه :

« إن أسنى الوظائف والواجبات وأعظم الأفعال في هذه الدنيا السرى لإصلاح وإكمال الأخلاق الإنسانية وآدابها . فواجب الإنسان في هذه المهمة أولا أن يقتنع بفكرة صحيحة في القواعد الأساسية لفضائل الأخلاق والزهّد والتقوى والشرف والكرامة والأريحية والمسامحة والعفو ، والصنع والعزم ، والصبر والتضحية والجد والمهمة ، ثم السرى لنشر هذه الفكرة في وجه الأرض وإرساخها في الأذهان .

« وطرق القيام بهذه الخدمة كثيرة كالوعظ للجماعات ، وإلقاء الخطب وتأليف الكتب القيمة ونشرها أو تحميل تلك الفضائل للناس بالقوة ومنهم من خلافها .

« لكن أفضل الطرق إلى هذه الناية وأنفعها إراءة موجود تاريخى يثبت كون تلك الأسس الأخلاقية والتلقينات الأدبية فعلية حقيقية ، ويكون مثالا مجسما للفضائل ، لأن هذا الموجود التاريخى دليل قطعى لثبات تلك الأسس وسموها وماهيتها الفعلية ، فكل قول من أقوال هذه الشخصية التاريخية يكون أوقع في النفوس من ألف كتاب في الأخلاق وكل إشارة منها يكون مطاعا كالأمر المبرم ، وفي الأصل أن الأمثلة أحسن من الساتير وأقرب إلى الفهم .

[٦] ترجم هذا الكتاب إلى اللغة التركية وأنا هربت الكلمة الآتية من تلك الترجمة .

« وكل الدنيا اليوم باعتبار ما فيها من الفضائل الأخلاقية مدين لأمثال هؤلاء القادة الروحانيين والشخصيات القدسين أعني أنبياء الله المبعوثين إلى الناس في أزمنة مختلفة وليس مسامى الدنيا غير تلك الفضائل إلا طلاء لبنيان المدينة .

« بيد أنا نفهم مما علمنا من تاريخ العالم أن كل واحد من الشخصيات المالية التي هي مثل الاقتداء ، يمثل نوعا من الفضائل ويجمع صفحة من السكال الخلق ، فالمسيح عليه السلام يعلم الحلم والنفو والصبر والاحتمال والصلح والسلام والقناعة والتواضع ، لكن تعليمه هذا لا ينطوى على قواعد الأخلاق اللازمة للحكومة والإدارة ، وما علمه سيدنا موسى ونوح من نوع الفضائل والسكالات لا ينطوى على ماعله سيدنا عيسى منها .

« فيظهر أن كل دور من أدوار التاريخ الإنساني المختلفة كان محتاجا إلى واحد من تلك الشخصيات المقدسة ، وكانت حاجة ذاك الدور الخاصة به تقضى بذلك الواحد ، ومع هذا كانت الإنسانية منتظرة للإنسان الكامل الذى ليس بملك فقط أو قائد فقط بل زاهد متق أيضا في الوقت نفسه ، وزعيم عام وموجود متواضع مطيع لخالفه مشفق على الخلق كريم قنوع فقير . فهذا الإنسان الكامل الجامع لكل موجودة إنسانية ذروة البشرية العليا وأكبر موقياتها .

« وكما أن كل شيء في الدنيا فان ، فهذا الإنسان الكامل أيضا ليس بمخالد من حيث المادية ، فلماذا يجب أن يسجل ما قاله وأن ينقل من سلف إلى خلف وأن يثبت كل ناحية من سجاياءه ويضبط كل عمل من أعماله ويروى بكل صدق وإخلاص ، وأن تصور كل حالة من حالانه ومواقفه ، لأن كل واحد من ذلك منبع نور لإرشاد البشر في كل زمان وذخر هداية لإدارة الناس في كل واد من أودية الحياة .

« ومن المصادقات الجديرة بالدقة والتأمل أن المعلومات التاريخية المتعلقة بمؤسسى الأديان السائرة صلوات الله وسلامه عليهم كلها ناقص ، وفي هذا مشاهبة لكون كل

منهم ممثلاً لبعض أقسام الفضائل الخلقية المختلفة بحسب ، فنحن لانلم مثلاً من وقائع حياة المسيح الممتدة ٣٣ سنة إلا ما يختص منها بثلاث سنين ، حتى إن هذا النقص الزائد في حياته المضبوطة حداً كثيراً من النصارى إلى إنكار وجود سيدنا المسيح بالرة . ونحن لانطالع على مجددى إيران الدينين إلا بشهنامه الشاعر الفردوسى . أما المرشدون الدينيون الذين ظهروا فى الهند فتاريخهم منتقب بنقاب الأساطير . ومنبع المعلومات عن حياة سيدنا موسى الكليم هو التوراة التى جمعت بمد وقته بثلاثمائة عام . « وربما كان هذا النقص فى المعلومات التاريخية عنهم حكم الطبيعة لأن تلقينات هؤلاء الأنبياء وأولئك المجددين والارشدين لم تكن مما لا بد منه بالنسبة إلى كل زمان فربما من أجل ذلك لم يخلد تاريخهم بجميع تفاصيله ، وإنما حفظت أقسامه التى كان لازماً أن تلم وتحفظ ، وأكبر حاكم فى تعيين حاجات كل دور من أدوار الزمان هو الطبيعة فتى أحست هى حاجة أى دور إلى شئ^{*} فآله تعالى يمطيه من فضله .

« ثم ان كل ملة وكل طائفة من معتنقى الأديان تقدس دينها وتفضله على دين غيرها . فلو وجهنا سؤالاً عاماً إلى جميع أهل الأرض عمن له الموجودية الفائقة من بين مؤسسى الأديان فلا شك أن الأجوبة على هذا السؤال ترد مختلفة بمد اختلاف مرسلها فى الدين ، ولكن إذا زدنا تفصيلاً وإيضاحاً فى لفظ السؤال فقلنا مثلاً : من ذا الذى ضبط جميع نصوص كتابه المنزل عليه ضبطاً وثبت حرفياً بموقفية وصداقة لم تكونا من حظ الكتب المقدسة ؟ ومن ناحية أخرى قيد ونقل جميع وقائع حياته وجميع أفعاله وأقواله وأسفاره وأخلاقه وعاداته حتى شكل لباسه وصورة تلبسه وخطوط وجهه وكيفية تكامه ومشيه وطرز معاشرته ، وحتى أكله وشربه ونومه وتبسه ومساعيه بجميع فروعه وتفاصيله ؟ فالجواب لا بد أن يكون : محمد صلى الله عليه وسلم . »

لقد أحسن هذا المؤلف الفاضل فى التنبيه إلى امتيازته صلى الله عليه وسلم على سائر

الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم بل امتيازهم على جميع مشاهير الدنيا وعظماؤها الدينيين والديويين بضبط حياته وسيرته وحفظ أقواله وأفعاله^(١) ، وأحسن خصيصاً في التقبیه على حكمة هذا الامتياز بكونه مجمع كل نوع من أنواع الفضيلة وخصال العظمة لا يختصا ببعضها . وأنا أضيف إليه أن كونه خاتم النبيين يقتضى أن يكون جامع الفضائل ومتمم مكارم الأخلاق ، وأن تكون تلك الفضائل الجامعة والمكارم الشاملة مأثورة عنه محفوظة ، إذ لا يأتي بعده نبي آخر يتمها ويصلح ما فسد منها . فيلزم أن يكون نبينا صلى الله عليه وسلم ممتازاً على أسلافه الكرام بجمع أسباب العظمة في نفسه وانتقال أنبائه وأحاديثه محفوظة بحفظ الله تعالى ، إلى أمته التي بعث إليها وهي كافة الناس الموجودين فيما بين مبعثه وقيام الساعة . وليس في القرآن ذكر سيرته وسنته ولو بقدر ما في الكتب المقدسة القديمة من أنباء الأنبياء الذين نزلت عليهم تلك الكتب ، فلزم أن تكون سنته محفوظة بحفظ مستقل كما حفظ كتابه ، وقد كانت كذلك بفضل الله وبمجده ، فالآن وفي كل زمان من حق الإسلام أن يباهى جميع الأديان بحفظ كتابه وسنته . ولئن دخلت في الأحاديث موضوعات فإلث علماء الحديث ونقادها أن تمقبوها وتعرفوها وميزوها عن الصحيح الثابت . وليس في الذين أثاروا الشك في السنة من المستشرقين ومقلديهم من المسلمين المصريين بحجة وجود الأحاديث الموضوعية ، أحد وجد حديثاً موضوعاً بتمقيب وتدقيق من عند نفسه غير ما وجده علماء الإسلام المتقدمون .

ولا مغالاة أصلاً في نفي من يساوى بمحمد صلى الله عليه وسلم أو يدانيه في كون حياته بعد مبعثه إلى وقاته ولا سيما أحاديثه مع المناسبات الداعية إلى ورودها ، مضبوطة

[١] بينما حياة بعض مؤسسي الديانات - مثل محمد - واضحة معروفة ، ظلت حياة مؤسسي المسيحية على وجه التقريب مجهولة ويجب أن لا نبحث عنها في الأناجيل كما فعلوا ذلك من قبل فإن العلم لم يعد يعتقد إمكان ذلك اليوم .

مدونة . ولا محل لأن يقول قائل : كون حياته صلى الله عليه وسلم بكل تفاصيلها موضع اعتناء وتدوين لم يقع مثلها لأى أحد في الدنيا مسلم به ، وإنما الشبهة في صحة المعلومات المدونة والأحاديث الروية ، لا محل لهذا القول بناء على أن الاعتناء المنقطع النظير إنما يؤيد صحة المدون المضبوط لاشبهة المشتبهين في صحته ، فكلما زاد الاعتناء بالضبط ازداد احتمال صحة المضبوط قوة والشبهة في صحته ضعفا . ولا نغالي أيضا إذا قلنا إن ضبط سنة نبي الإسلام أصبح وأثبت من ضبط كتب أهل الكتاب .

فقد أدى كمال الاعتناء الإسلامى بحياة نبينا وتبعية أقواله وأفعاله ، إلى الاعتناء بحياة المتبعين أنفسهم أعني الرواة عنه ، وليس في الدنيا أحد عُنِيَ في سبيل العناية به ، بكل من لقيه وبكل من روى عنه شيئا ، وبمن روى عن عمن روى عمن روي الخ والاف فيهم الكتب فسكتب في طبقات ابن سمد وطبقات ابن ما كولا ، وكتاب الصحابة لابن السكن ، وكتاب ابن جارود ، وكتاب العقيلي ، وكتاب ابن أبي حاتم الرازي ، وكتاب الأزرقي ، وكتاب الدولابي ، وكتاب البغوي و«أسد الغابة» و«الاستيعاب» و«الإصابة» ثلاثة عشر ألف صحابي مع تراجمهم ، ودُرس في كتب أسماء الرجال من التابعين وتبع التابعين حياة مائة ألف رجل على الأقل . وعلى تخمين العالم الألمانى « أشبره نكر » خمسمائة ألف . فلا أغالي إذا قلت أيضا إن كيفية الاعتناء بحياة محمد صلى الله عليه وسلم معجزة من معجزات الإسلام . لكن معالى هيكل باشا مؤلف « حياة محمد » يحاول الخط من قيمة هذا الاعتناء لكونه من منكرى المعجزات . قال العالم الألمانى البار الذكرك في مقدمة كتاب تولى تصحيحه وطبع في « كاسكوتا » اسمه « صانه » : « إن الدنيا لم ترو لن ترى أمة مثل المسلمين ، فقد درس بفضل علم الرجال الذى أوجدوه حياة نصف مليون رجل » كما في سيرة المؤلف الهندى البار الذكرك ، وكتابه أصبح وأثرى مراجع إسلامية أو غربية بما لا يقاس عليه كتاب معالى هيكل باشا .

كان كل هذا التوسع في تدقيق أحوال الرجال للاطلاع على منزلة رواة الأحاديث في الصدق والضبط والأمانة . قال المؤلف الفاضل الهندي : « وسأر الأُمم كانوا إذا أرادوا تدوين تاريخ قوم قيدوا كل ماسمونه عنهم حتى ماسموا في الشوارع ، وكل رواية لا أساس لها من الصحة ، وليس لرواة تلك المسموعات وجود حقيقى جدير بالاعتماد فينتخب من تلك الروايات ما هو أنسب للتخمين وأوفق للقرائن المتعلقة بذلك العهد وتعتبر هذه الفتعلات بعد مدة تاريخها . فقد أنشأ كتاب أوربا تاريخ الأوربيين بهذا الشكل » والمطلوب الأول عند علماء الحديث أن يكون الراوى ممن له صلة بالحادثة التى رواها أو استطاع إراءة سلسلة الإسناد مبتدئة ممن روى الحادثة متصاعدة إلى الراوى الأصلى وينظر خلال ذلك فى سجية كل من ذكر اسمه فى سلسلة الإسناد وخلقه ومسلكه وعقله ودقته وقوة ذاكرته وأمانته وعلمه ، ولم يكن من السهل الإحاطة بهذه الأحوال ، لكن المئات بل الألوف من المحدثين كرسوا جهودهم وأنفقوا أعمارهم فى هذا السبيل فكانوا يسيحون فى البلاد ويلاقون الرواة ويفحصون أحوالهم ويتعلمون أحوال من مات منهم من معارفه الأحياء ، فحصل من ذلك علم أسماء الرجال بجانب علم الحديث .

أما تأثير سياسة الحكومات فى رواية الأحاديث أو وضعها فيتداركه التزام تركية الرواة . على أن الأموية والعباسية كانتا من أكبر دول العالم فى عهدهما ، وكان الأمويون يسبون علياً وأولاد فاطمة رضى الله عنهم فى خطب الجمعة ، ويختلفون أحاديث فى مدح معاوية رضى الله عنه وكذلك وضعت أحاديث فى زمن العباسيين ترفاً إليهم ، ومع هذا فلم يلبث أن أعلن أئمة الحديث كونها زيوفا ولم يبق شئ منها حتى بقدر ما بقى من الأحاديث التى وضعها الشيعة والتى لم تنج هى أيضاً من تعقب المحدثين .

نعود إلى مواصلة ما أردنا نقله عن كتاب هيكىل باشا :

« والواقع أن المنازعات السياسية التى حدثت بعد الصدر الأول من الإسلام أدت إلى اختلاق كثير من الروايات والأحاديث تأييداً لها . فلم يكن الحديث قد دون إلى

عهد متأخر من عصر الأمويين ، وقد أمر عمر بن عبد العزيز بجمعه ، ثم لم يجمع إلا في أيام المأمون بعد أن أصبح الحديث الصحيح في الحديث الكذب كالشجرة البيضاء في جلد الثور الأسود على قول الدارقطني^(١) ولعل الحديث لم يجمع في الصدر الأول من الإسلام لما كان يروى عن النبي أنه قال : « لا تكتبوا عني شيئاً غير القرآن ومن كتب شيئاً غير القرآن فليمحاه » على أن أحاديث النبي كانت متداولة على الألسن من يومئذ وكانت الروايات تختلف فيها . واقد أراد عمر بن الخطاب أثناء خلافته أن يتدارك الحال في ذلك بأن يكتب السنن فاستفتى أصحاب النبي في ذلك فأشاروا عليه بأن يكتبها فطفق عمر يستخير الله شيئاً ثم أصبح يوماً وقد عزم الله (أى خلق له أسباب العزم من القوة والعبر) فقال : « إني كنت أريد أن أكتب السنن وإني والله لا أشوب كتاب الله بشيء أبداً » وعدل عن كتابتها ، وكتب في الأمصار عنها : « من كان عنده شيء فليمحاه » وظلت الأحاديث بعد ذلك تتوالد وتتداول حتى جمع ما صح لدى جامعيه منها في عهد المأمون » ص ٤٩ - ٥٠

أقول : لو كان مؤلف « حياة محمد » مشى على الطريقة العلمية كما يدعيه لما كتب هذه الكلمات ولم ينقل هذه الروايات مستدلاً بها على عدم جواز الاعتماد على صحة الأحاديث المروية في كتب الحديث ، إذ لو كان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن

[١] قول الدارقطني هذا الذي هو تمثيل الموجود بالمعدوم شطط منه حيث يعدم الأحاديث بقوله هذا ، وهو أى هذا القول أحق بالإعدام لتناقضه مع فعله لكونه نفسه أيضاً من حامى الحديث . والغريب أن الدارقطني من المجسمة المتدينين على مذهبهم السخيف ببعض الأحاديث وهو القائل في الله تعالى :

فلا تعجبوا أنه قاعد ولا تعجبوا أنه مُقعد

أى يُقعد من شاء إلى عيئه ومن شاء إلى شماله . فيفهم أن الشعر الأبيض في جلد الثور الأسود هو تلك الأحاديث الحقيقية لأن تكون في رأس الشعرات السوداء لتضمها مالا يقبله العقل بشأن الله تعالى .

كتابة أحاديثه وأمر بمحو ما كتب أمراً ونهياً باتين لما حاول عمر من أول الأمر أن يكتبها. ولا استغنى الأصحاب في ذلك ولا أفتواهم بذلك. ثم لو كان عمر عاد أخيراً إلى العمل بقول النبي صلى الله عليه وسلم (من كان عنده شيء فليمححه) وكانوا هم محوا ما كتبوه لما كتب المحدثون بعدهم كتبهم التي نراها مثل موطأ مالك ومسانيد أبي حنيفة والشافعي ومسنند أحمد بن حنبل وصحيح البخاري ومسلم وسنن أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه، فهل يقبل العقل أن الأمة كلهم حتى عمر والأصحاب خالفوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينتهوا بنهيهم، وزاد المحدثون تخالفوا إجماع الصحابة أيضاً وأثبتوا ما محوا، بل لم يثبتوا إلا زيوف ما محوا بعد أن ضاع الأصل بمحوهم. فهذا غاية في سوء الظن بكتب الحديث وعلمائه من مؤلف «حياة محمد».

ثم إن المائتي على الطريقة العلمية في الكتابة يلزمه أن يفكر فيما ذا قد يكون مراد النبي صلى الله عليه وسلم بالنهي عن كتابة أحاديثه والأمر بمحو ما كتب منها؟ فهل النبي رجح عن الأحاديث التي قالها؟ أو كان لا يريد أن تبقى أحاديثه بعده بل تنسى لكونه نفسه أيضاً شاكا في صحتها كؤايف «حياة محمد»؟ أم يريد شيئاً آخر يأتلف مع العقل وإن لم يأتلف مع مقصد المؤلف؟ وكان يلزمه أن يفكر أيضاً كيف وصل إليه حديث الأمر بمحو الأحاديث المكتوبة ولم يُمنَح مع الأحاديث؟ أليس هو أيضاً حديثاً؟ أم يصل إليه ما يحلوه ولا يصل إلى الناس مالا يحلوه؟

كل هذه الأسئلة ترد على ناقل تلك الروايات الناهية عن كتابة الحديث تقلا يقصد به التشكيك في صحة الأحاديث الموجودة في كتب الحديث بحملتها. نعم هذه الروايات معلومة أيضاً لأئمة الحديث ومعترف بها على أنها أساس مذهب بعض الأجلة، فقد انقسمت آراء الأقدمين في المسألة على طرفين من الكتابة وعدمها، ولكل من الطرفين أدلة عقلية تمسكوا بها. ولم يذكر مؤلف «حياة محمد» مذهب القائلين بكتابة الحديث وأدلتهم وكاتبه منذ عصر النبي صلى الله عليه وسلم، صيانة لدعواه

التي التزمها في تأليفه من الانتقاص كما هو دأب المؤافين الغربيين ، فتكون لهم عقلية مخصوصة في مسألة تاريخية قبل أن يكتبوا كتابا يتعلق بها ، فيلتزمون تفسير ما صادفوه عند البحث في المسألة على وجه يلائم عقليتهم المقررة ، ويكون هذا الالتزام وهذا التفسير منهم طريقة علمية ، وقد يجرحهم التزامهم إلى خطايا أخرى عظيمة فلا يحتجبون ارتكابها في سبيل الإصرار على عقليتهم ، وقد يصطدمون بما ينههم على خطاياهم فلا ينتبهون . ومؤلف « حياة محمد » كتبها مقتنعا بفكرة يحسبها فكرة علمية وهي عدم إمكان المعجزات ! ومن أجل ذلك قال إن محمدا صلى الله عليه وسلم لا معجزة له غير القرآن . فإذا ذكر ما في كتب الحديث من معجزاته أنكر صحة ما في تلك الكتب . فارتقى الأمر من إنكار المعجزات وإنكار الأحاديث الواردة فيها إلى إنكار الأحاديث مطلقا ، وارتقى من الإنكار الثاني إلى إنكار كتابة الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم . فالطريقة العلمية أو بالأصح الطريقة المزعومة علمية أضلته السبيل وجرت عليه جرائر . وراه يكتب في كتابه عن النبي في خطبته التي ألقاها في حجة الوداع قوله ^(١) : « وقد تركت فيكم ما أن اعتصمتم به فلن تضلوا أبدا أمرا بيننا كتاب الله وسنة رسوله » وكيف يقول إنه ترك في أمته سنته ليمتصموا بها مع كتاب الله وقد كان نهى عن كتابة السنة وأمر بمحو ما كتب منها ، فأين السنة وأين خطبة حجة الوداع ؛ لأنها أيضا مقضى عليها بالمحو بناء على حديث « من كتب مني غير القرآن فليمحجه » . هذا دأب مؤافى الغرب ينقلون من الروايات ما يوافق عقليتهم ويتركون ما يخالفها ، لكن مؤافى الإسلام ولا سيما أئمة الحديث النافلين عن رسول الله لا يستفكفون عن رواية الآثار التي لا تؤيد ما اختاروه من المذهب ، مراعاة لشرط الأمانة . وأشد مما فعله مؤلف « حياة محمد » من التنويه بذكر الحديث الناهى عن كتابة الحديث فقط تاركا ذكر ما يقابله من أحاديث أخرى ، وأعظم منه جرما ، أنه حرف مذهب المانعين عن

كتابة الحديث الذى تمسك به كل التمسك ، عما أرادوه بمذهبهم هذا ، فقد اختلف
فى كتابة الحديث وعدم كتابته ولكن لم يستخرج أحد من مذهب منع الكتابة
عدم الاعتماد على الأحاديث الموجودة فى كتب الحديث .

وقد عقد الحافظ ابن عبد البر فى كتابه « مختصر جامع بيان العلم وفضله » بابين
بصددهذه المسألة عنوان أولهما « باب ذكر كراهية كتاب العلم وتخليده فى الكتب »
والثانى « باب الرخصة فى كتاب العلم » فذكر فى الباب الأول حديثا رواه أبو سعيد
الخدري رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (لا تكتبوا عني شيئا
غير القرآن فمن كتب عني شيئا غير القرآن فليمحاه) ثم قال : وعن أبي نضرة قلت
لأبي سعيد الخدري ألا نكتب ما نسمع منك قال تريدون أن نعملوها مصاحف ؟ إن
نبيكم صلى الله عليه وسلم كان يحدثنا فنحفظ فاحفظوا كما كنا نحفظ . وعن ابن وهب
قال سمعت مالكا يحدث أن عمر بن الخطاب أراد أن يكتب هذه الأحاديث أو كتبها
ثم قال : « لا كتاب مع كتاب الله » وقال وعن الوليد بن مسلم قال سمعت الأوزاعي
يقول « كان هذا العلم شيئا شريفا إذا كان من أفواه الرجال يتلاقونه ويتذاكرونه فلما
صار فى الكتب . ذهب نوره وصار إلى غير أهله » ثم قال المؤلف أعنى الحافظ ابن
عبد البر : « من كره كتاب العلم كره لوجهين : أحدهما أن لا يتخذ مع القرآن كتاب
يضاهى به ، ولثلا يتشكل الكاتب على ما يكتب فلا يحفظ فيقل الحفظ كما قال الخليل .
ليس بيلم ما حوى القمطرُ ما العلم إلا ما حواه الصدر »

أقول وبمحسن هنا تذكر ما نقلناه سابقا عن « فرائد » ابن عقال الصقلي : « إنما
لم يجمع الصحابة سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مصحف كما جمعوا القرآن لأن
السنن انتشرت وحق محفوظها من مدخولها فوكل أهلها فى نقلها إلى حفظهم ولم يوكأوا
من القرآن إلى مثل ذلك ، وألفاظ السنن غير محروسة كما حرس الله كتابه ببديع النظم
الذى أعجز الخلق عن الاتيان بمثله ، فكانوا فى الذى جمعوا من القرآن مجتمعين وفى

حروف السنن ونقل نظم الكلام نصا مختلفين ، فلم يصح تدوين ما اختلفوا فيه ، ولو طمعوا في ضبط السنن كما اقتدروا على ضبط القرآن لما قعروا في جمعها ولكن خافوا إن دونوا مالا يتنازعون أن تجعل المدة في القول على المدون فيكذبوا ما خرج عن الديوان فتبطل سنن كثيرة فوسموا طريق الطلب للأمة فاعتنوا بجمعها على قدر عناية كل أحد في نفسه « وهو كلام حسن جدا .

وقال الحافظ ابن عبد البر أيضا . « من ذكرنا قوله في هذا الباب فإنما ذهب في ذلك مذهب العرب لأنهم كانوا مطبوعين على الحفظ مخصوصين بذلك ، والذين كرهوا الكتاب كابن عباس والشعبي وابن شهاب والنخعي وقتادة ومن ذهب مذهبهم وجبل جبلتهم كانوا قد طبعوا على الحفظ فكان يجتزى بالسَّمة ، ألا ترى إلى ما جاء عن ابن شهاب أنه كان يقول أتى لأمر بالقيع فأسد آذاني مخافة أن يدخله فيها شيء من الخنا ، فوالله ما دخل أذني شيء قط فنسيته . وجاء عن الشعبي نحوه . وهؤلاء كلهم عرب وقد جاء عن ابن عباس حفظ قصيدة عمر بن أبي ربيعة : « أمن آل نعم أنت غاد فبكر » في سمة واحدة فيما ذكروا وليس أحد اليوم على هذا ولولا الكتاب لصاع كثير من العلم . وقد أرحس رسول الله صلى الله عليه وسلم في كتاب العلم ورخص فيه جماعة من العلماء وحدوا ذلك ونحن ذاكره بعد هذا إن شاء الله . وقد دخل على إبراهيم النخعي شيء في حفظه لتركه الكتاب . وعن منصور قال كان إبراهيم يحذف الحديث ، قلت له إن سالم بن الجعد يتم الحديث قال إن سالما كتب وأنا لم أكتب (قال ابن عبد البر) فهذا النخعي مع كراهته لكتاب الحديث قد أقر بفضائل الكتاب . »

وقال في الباب الثاني : « عن أبي هريرة : لما فتحت مكة قام رسول الله صلى الله عليه وسلم وخطب قال فقام رجل من اليمن يقال له أبو شامٍ فقال يا رسول الله اكتبوا

لى ، فقال صلى الله عليه وسلم (اكتبوا لأبى شام) يعنى الخطبة . وعن عبد الله بن عمرو قال كفت أكتب كل شىء أسمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أريد حفظه فنهتنى قريش وقالوا أنكتب كل شىء نسمعه ورسول الله صلى الله عليه وسلم يتكلم فى الرضا والفضب فأمسكت عن الكتاب ، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأومأ بأصبعه إلى فيه وقال (اكتب فوالذى تقضى بيده ما يخرج منى إلا حق) وعنه أيضا ما يرغبنى فى الحياة إلا خصلتان : الصدقة والوهط أما الصدقة فصحيفة كتبتها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما الوهط فأرض تصدق بها عمرو بن العاص كان يقوم عليها . وكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كتاب الصدقات والديات والفرائض والسنن لعمر بن حزم وغيره . وعن أنس بن مالك قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (قيدوا العلم بالكتاب) .

« وفى باب العلم من صحيح البخارى قول أبى هريرة . ليس فى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أحد أعلم منى بأحاديثه إلا عبد الله بن عمرو بن العاص المار ذكره أسلم قبيل أبيه وكان هو وعلى وأنس ممن يكتبون الحديث . فى « تقييد العلم » للخطيب البغدادى أن الصحابة كانوا يجتمعون حول أنس ليستمعوا منه أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يخرج من جيبه صحيفة ويقول « هذه أحاديث سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم فقيدها » .

« وعن إسحق بن منصور قال : قلت لأحمد بن حنبل من كره كتابة العلم ؟ قال كره قوم ورخص فيه آخرون قلت له لو لم يكتب العلم للذهب ، قال نعم لولا كتابة العلم أى شىء كنا نحن ؟ قال إسحق وسألت إسحق بن راهويه فقال كما قال أحمد . وفى سيرة الفاضل الهندى المارة الذكر نقلا عن سنن أبى داود وابن ماجه « أنه لما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت هذه الوثائق حاضرة : الأحاديث التى كتبها عبد الله بن عمرو بن العاص وعلى وأنس ، اليهود المكتوبة مثل صلح الحديبية ،

الأوامر المرسلة إلى القبائل المختلفة والرؤساء ، أسماء ألف وخمسمائة صحابي . »
فقد أنجلي من كل هذا أنه كتب في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم شيء كثير
من أحاديثه وما لم يكتب منها بقيت محفوظة في الصدور إلى أن جمعها أئمة الحديث في
كتبهم . وعدم كتابتها أولا كان ناشئا من إهتمام العرب بالحفظ أكثر من الكتابة
فكانهم كانوا يمدون المكتوب عرضة للإهمال وعدم الإهتمام بالنسبة إلى المحفوظ في
صدورهم ، على عكس ما يتوهم . فن استخرج من عدم كتابتهم الأحاديث اعتماداً على
حفظهم ، عدم صحة الاعتماد على ما كتبه جامعو الصحاح بعد زمان مما وصل إليهم من
محفوظات الرواة واعتباره مكتوباً من غير أساس صحيح كما فعله مؤلف « حياة محمد » ،
كان كمن استخرج من اعتماد الحفاظ على حفظهم معنى عدم الاعتماد وقلب نفس الأمر
إلى عكسه .

بل نقول : وقبل أن جمع الأحاديث جامعوها مثل البخاري ومسلم وغيرهما قام
أئمتنا المجتهدون مثل أبي حنيفة ومالك والشافعي وأصحابهم بتدوين علم الفقه الذي هو
أيضاً من معجزات الإسلام الخاصة به فدونت السنة أيضاً في ضمن هذا العمل العظيم
قبل تدوين المحدثين فازدوجت المعجزتان وكتب الخلود للسنن وكان هذا مساعدة
كبيرة متقدمة لعلم الحديث ونقل روايته ، ألا يرى أن عمل إمام معروف من أئمة الفقه
بحديث من الأحاديث يعتبر مؤيداً لدرجته من الصحة . بقى أنه لا يرد علينا وعلى الحفاظ
ابن عبد البر الذي نقلنا شيئاً من كتابه عندما ادعينا إهتمام العرب بالمحفوظ أكثر من
المكتوب ، الاعتراض بالقرآن ، لأنه مكتوب ومحفوظ معاً ، لكن الحديث لما لم
يكن في مرتبة القرآن لزم إما أن يكون مكتوباً فقط أو محفوظاً فقط ، فن فضل
الكتابة نظر إلى أنها أبقى ومن فضل الحفظ نظر إلى أنه أدعى إلى الإهتمام وإن زيادة
الإهتمام كفيلاً بالبقاء أيضاً . وهذا تمام تحقيق المقام .

نعود إلى النقل عن كتاب هيكل باشا : قال معاليه :

« ومع ما أبداه جامعو الحديث من حرص على الدقة لا ريب فيه فقد جرح

بعض العلماء كثيراً من الأحاديث أثبتوا جامعوها على أنها صحيحة . قال النووي في شرح مسلم : (قد استدرك جماعة على البخاري ومسلم أحاديث أخلاً بشرطهما فيها ونزلت عن درجة ما التزمه^(١)) ذلك أن الجامعين قد جعلوا مقياس السند والثقة بالرواية أساسهم في قبول الحديث ورفضه ، وهو مقياس له قيمته ولكنه وحده غير كاف ، وعندنا أن خير مقياس يقاس به الحديث ويقاس به سائر الأنباء التي ذكرت عن النبي ما روى عنه عليه السلام أنه قال : (إنكم ستختلفون من بمدى فما جاءكم عنى فاعرضوه على كتاب الله وما خالفه فليس عنى^(٢)) وهذا مقياس دقيق أخذ به أئمة المسلمين منذ المصور الأولى ومازال المفكرون منهم يأخذون به إلى يومنا الحاضر .

وأنا أقول: معالى هيكل باشا يظن أن أهل الحديث لم يراعوا ما ذكره مقياساً لقبول الحديث أو رفضه من موافقة القرآن أو مخالفته، فقد راعوه في حدود مقولة وغير محتاجة إلى

[١] قد مررت بما سبق أن النزول عن درجة ما التزمه ليس نزولاً عن درجة الصحة إلى درجة عدم الصحة كما أوهمه أسلوب كلام معاليه وإنما معناه النزول عن أعلى درجات الصحة ؛ بل النازل عن درجة الصحة مطلقاً في اصطلاح الحديث يكون حديثاً حسناً والنازل عن درجة الحسن يكون حديثاً ضعيفاً ، والحديث للموضوع أو الحديث المنكر غير ذلك .

ثم إن ما انقذ على البخاري ومسلم اللذين جمعا في صحيحهما ما يقرب من عشرة آلاف حديث مثنان وعشرة أحاديث فقد اشتركا في اثنين وثلاثين منها واختص البخاري بثمان وسبعين ومسلم بمائة ، وليس مثنان وعشرة من عشرة آلاف بكثير مع أن الانقاد على البخاري ومسلم في تلك الأحاديث قد كان على أنها غير مستجيعة لشرطها لأنها أحاديث غير صحيحة .

[٢] هذا الحديث موضوع قال عبد الرحمن المهدي : الزنادقة والخوارج وضعوا حديث (ما أتاكم عنى فاعرضوه على كتاب الله الخ) وكذلك قال يحيى بن معين : « إن هذا الحديث موضوع وضعته الزنادقة » والعجب من معالي الباشا يرمى الأحاديث الصحيحة بشبهة الوضع ثم ينتق حديثاً موضوعاً لإثبات مدعاه في رمى الأحاديث ، ومعناه أن ظنه بالزنادقة أحسن من ظنه بأئمة الحديث . وما زاد في الغرابة أنه لو عرض هذا الحديث الذي تمسك به ، على القرآن لحالف ماورد فيه من أمر الله باتباع رسوله فيما آتاه مطلقاً غير مقيد بعرضه على القرآن : قال تعالى « وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » .

بنائه على حديث وضمنته الزنادقة وأعجب معاليه لتوافقه مع غرضه ، وراعوا معه شروطا تتعلق برواية الحديث وشروطا تتعلق بدرايته والقياس الذى ذكره داخل في شروط الدراية وليس مقياس القبول والرفض منحصراً فيه بل معه شروط أخرى درائية وشروط أخرى روائية . ومعاليه لا يميز اهتماما بشروط الرواية التى هى أول ما يجب على جامعى الأحاديث مراعاتها كما لا يهتم بها مؤرخو الغرب عشر معشار اهتمام المحدثين ، مع أن علم الحديث كالتاريخ من العلوم العقلية التى يلزم أن تكون صحة النقل هى أول ما يطلب كونه مضمونا فيها . أما ناحية الدراية فلا يكون لها النزل الأول مهما كانت أهميتها ، وإلا انقلبت العلوم العقلية علوما عقلية . ثم إن النظر فى الناحية العقلية من اختصاص المجتهد أكثر من المحدث الذى موقفه موقف الصيدلانى من الطبيب وإن القول متفاوتة ، فلعل الحديث الذى لا يتفق مع عقل امرئ فيرفضه رغم أمانة الراوى ، يتفق مع عقول آخرين أبعد منه نظراً وأقوم فهماً . والحديث المشهور : « نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها قرب مبلغ أوعى من سامع » يشير إلى هذه الدقيقة المهمة . فهذا الحديث الجليل يذل المحدث على أهدى سبيل . وفى إمكانى أن أوضح هذه الدقيقة بمثال لا أحتاج إلى استحضاره من بعيد : فلو فرضنا كون معالى هيكل باشا من المحدثين واعتبرنا مخالفة القرآن مقياساً لرفض الحديث كما اعتبره هو ، كان كل حديث ورد فى معجزات نبينا محمد صلى الله عليه وسلم غير القرآن مرفوضاً عنده بناء على أن القرآن بمنع فى زعمه وجود معجزة لنبينا غير معجزة القرآن حتى إن هذا الزعم هو الذى حداه إلى تفضيل هذا المقياس على غيره مع أن كون القرآن بمنع وجود معجزة لنبينا غير معجزة القرآن فكرة خاطئة استولت على عقل الباشا تقليداً منه لدعوى المستشرقين التى سنبتلها إن شاء الله . فهذا المقياس الذى له قيمته إلى حد ما ، لا يذهب بهذا المحدث إلى نتيجة سائلة عن الخطأ لكونه مقياساً عقلياً يختلف باختلاف عقل القائس قوة وضعفا .

ثم إن كون مخالفة القرآن مقياساً لرفض الحديث لا يستقيم في جميع الأوقات إذ يمكن أن يكون الحديث المخالف قطعى الثبوت ومتأخر الوجود عن القرآن الذى يخالفه فيكون ناسخاً للقرآن كحديث « إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث » هذا مثال للسنة القوية الناسخة للقرآن ، ورجم الزانى المحصن والزانية المحصنة الممدود من الحدود الشرعية المعنى بإقامتها في الإسلام على طول تاريخه ، ثابت بالسنة المشهورة القبلية فإن النبي صلى الله عليه وسلم رجم ماعزاً وغيره ، وبها نُسخت آية الزنا في القرآن القائلة « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » في حق المحصن والمحصنة . وهذه المسائل التى لا يعرفها معالى هيكىل باشا ، وربما يتمجب منها لكونه لا يقيم للسنة وزناً تستحق به أن تصبح في نفسها بله أن تكون ناسخة للقرآن ، هذه المسائل أيضاً مما ينبئ عن الأهمية الراجحة لفاحية الرواية في الحديث كما ذكرنا من قبل . ثم إن لمعالي الباشا مسالكاً عجيباً في فهم معنى موافقة الحديث ومخالفته للقرآن سيطلع عليه القراء .

وقال أيضاً : « وحق أن المسلمين قد بلغ اختلافهم بعد وفاة النبي حدا دعا الدعوة إلى اختلاق الآلاف المؤلفة من الأحاديث والروايات ، ومنذ قتل أولوة بن النيرة عمر ابن الخطاب ، ومنذ تولى عثمان بن عفان الخلافة بدأت الخصومة التى كانت بين بنى هاشم وبين بنى أمية قبل رسالة النبي العربى فظهرت من جديد . فلما قتل عثمان وقامت الحرب الأهلية بين المسلمين وخاصمت عائشة علياً وأيد علياً من أيده بدأت الأحاديث الموضوعة تكثر إلى حد أنكره على بن أبى طالب حتى روى عنه أنه قال (ما عندنا كتاب نقرؤه عليكم إلا ما في القرآن) وما في هذه الصحيفة أخذتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها فرائض الصدقة^(١) (على أن ذلك لم يقف رواة الحديث عن

[١] لماذا لم يمح على رضى الله عنه الصحيفة التى كتب فيها ، أخذه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من فرائض الصدقة بناء على الحديث الموضوع الذى تمسك به معاليه وعده من أسباب =

روايته ، ولم يقف قوما عن وضع الحديث لهوى يدعون إليه أو لفضائل يزعمون أن الناس أحرص على اتباعها حين ينسب إلى رسول الله حديثها ... « ٥٠ - ٥١ »
 « وقد كثرت هذه الأحاديث الموضوعة كثيرة راعت المسلمين لمناقة الكثير منها لما في كتاب الله ، ولم تنجح المحاولات التي بذلت لوقفها في زمن الأمويين فلما كانت الدولة العباسية وجاء المأمون بمد قرابة قرنين من وفاة النبي كان قد أذيع من هذه الأحاديث الموضوعة عشرات الألوف ومئاتها ، وكان بينها من التضارب وفيها من التفات ما لا يخاطر بالبال . إذ ذاك قام الجامعون بجمع الحديث وتولى كتّاب السيرة كتابتها فقد عاش الواقدي وابن هشام والمدايني وكتبوا كتبهم أيام المأمون وما كان لهم ولا لغيرهم أن ينازعوا الخليفة في آرائه مخافة ما يحل بهم . لذلك لم يطبقوا بما يجب من الدقة ، هذا المقياس الذي روى عن النبي عليه السلام من وجوب عرض ما يروى عنه على القرآن ، فما وافق القرآن فمن الرسول ، وما خالفه فليس عنه (١) ..
 وقد ورث المتأخرون عن السلف هذه الطريقة في كتابة السيرة لاعتبارات غير اعتباراتهم . ولو أنهم أنصفوا التاريخ لطبقوا الحديث على سيرة النبي العربي في جلها وفي تفصيلها دون استثناء لأى نبا روى عنها لا يتفق وما ورد في القرآن الكريم (٢)

== عدم اعتماده على الأحاديث المجموعة في كتب الحديث وهو : (لأنك كتبوا على شيئا غير القرآن ومن كتب شيئا غير القرآن فليحجه) ؟

[١] يعقل إلى حد ما اشتراط عدم المخالفة للقرآن في قبول الحديث ولكن اشتراط موافقته للقرآن لا يترك لاسنة مكانا مستقلا بين الأدلة الشرعية بل يجعلها مستغنى عنها لاسيما إذا أريد بموافقة الحديث للقرآن ورود ذكر ماورد في الحديث ، في القرآن كما فسرنا بعد أسطر من كلامه .

[٢] أطال المؤلف الكلام في وجوب اتخاذ الموافقة للقرآن أو مخالفته مقياسا لقبول الحديث أو رفضه على الرغم من كون هذا الوجوب المزعوم مبنيا على حديث موضوع مخالف للقرآن ، وقد نبهنا من قبل على أن عدم الاتفاق مع القرآن لا يوجب رفض الحديث مطلقا إذ قد يكون الحديث المخالف استخرا للقرآن وقد تكون مخالفة الحديث للقرآن في زعم الزاعم لاقى قس الأمر . والعجب أن آيات المعجزات التي أراد معال المؤلف رفضها وأثار في سبيل رفضها الشبهة في صحة ما كتب في كتب الحديث مطلقا ، من هذا القليل كما ستعلمه .

فألم يكن مما تجرى به سنة الكون ولم يرد ذكره في كتاب الله لم يثبتوه ، وما كان مما تجرى به سنة الكون محصوه ثم أثبتوا منه ما ثبت لديهم بالدليل اليقيني ، وتركوا منه ما لم يقم الدليل عليه ^(١) ٥١ - ٥٥ .

أقول : من المعروف عن المأمون وأخيه المتصم أنهما كانا يقولان بخلق القرآن ويرهقان العلماء على القول به حتى إنهما كانا يعاقبان من خالفهما منهم في ذلك ومحنة الإمام أحمد في عهديهما من أجل هذه المسألة أشهر من أن تذكر . فيلزم بالنظر إلى ادعاء معالي الباشا أن تكون كتب الحديث - لاسيما وقد كتبت في أيام المأمون - مشحونة بأحاديث موضوعة تمضد مذهبه ، مع أنه لا يوجد حديث واحد ينطق بخلق القرآن وإن وجد ما ينطق بأنه غير مخلوق . فعليه يدعى أنه ما كان للعلماء أن ينازعوا الخليفة في آرائه مخافة ما يحل بهم ، والواقع يشهد بأنهم نازعوه وأنهم لم يخافوا ما يحل بهم . ومما عليه يدعى أن في كتب الحديث آلافا مؤلفة بل عشرات الألوف ومئاتها من الأحاديث الموضوعة على وفق أهواء الخلفاء الأمويين والعباسيين الشديدي البطش ، وليس فيها أحاديث من ذاك القبيل . وإن كان هناك أحاديث موضوعة في مواضع أخرى ما خفيت عن أنظار المحدثين النقاد ، وفي حادثة التوكل مع ابن السكيت لما طلب التوكل منه المفاضلة بين ابنيه وبين الحسن والحسين رضى الله عنهما فأجاب بأن قنبرا خادما على أفضل من ابني التوكل فقتله في الحال - دليل على عكس ما ادعاء معاليه .

ومن أمثلة شجاعة العلماء الجبارة الجديرة بالذكر هنا ما كتبه صديقنا الأستاذ الكبير الشيخ محمد الخضر حسين في مجلة « الهداية الإسلامية » الفراء من أن عبد الملك بن مروان رأى أن يدعوا الناس إلى مبايعة ابنه الوليد وسليمان بولاية العهد ،

[١] اشترط في صحة الحديث هنا موافقته لسنة الكون زيادة على شرط موافقته للقرآن وهذا الشرط الزائد هو أساس الشرط الآخر عنده بل أساس الداء الذي جر عليه ما أحصيناه من جرائر الأخطاء .

وكتب فيما كتب إلى والى المدينة هشام بن إسماعيل أن يدعو أهل المدينة إلى هذه المبايعة ففعل وأطبق أهل المدينة على البيعة إلا سعيد بن المسيب فإنه امتنع بركة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين . فكتب هشام إلى عبد الملك يخبره بأن أهل المدينة بايدوا قاطبة ولم يأت منهم إلا سعيد بن المسيب ، فكتب عبد الملك إلى هشام بأن يأمر سعيدا بالمبايعة فإن أبى عرضه على السيف فإن أصر على عدم المبايعة جلده خمسين سوطا وطيف به في أسواق المدينة .

وصل كتاب عبد الملك إلى هشام واتصل بهشام ثلاثة من أصدقاء سعيد وهم سليمان بن يسار وعروة بن الزبير وسالم بن عبد الله ، فأخبرهم هشام بما أمر به في شأن سعيد . والظاهر أن هشام لم يطالعهم إلا على ما أمر به عبد الملك من عرض سعيد على السيف إن امتنع من البيعة ، ولم يذكر لهم ما جاء في الخطاب من ترك قتله إذا أصر على رأيه واستبدال الجلد بالقتل . ارتاع الفقهاء الثلاثة لهذا الخبر وخشوا أن يصمم السعيد على عدم المبايعة ، فيناله عقاب القتل ، فأخذوا يدبرون وجهاً لتخليص سعيد من هذه الورطة متى صمم على عدم البيعة حتى وصلوا إلى تدبير عرضوه على والى فقبله ، وكانوا يظنون أن ما دبروه من الوجوه لإيقاظ سعيد سيجد من سعيد ليثا وقبولا حسنا .

لذلك ذهب الفقهاء الثلاثة إلى سعيد وقالوا جئناك في أمر عظيم : إن عبد الملك كتب إلى والى يأمره بأن يمرض عليك المبايعة فإن لم تفعل ضرب عنقك ، ونحن نمرض عليك خصالا ثلاثا فأعطنا إحداها وهي :

أن يقرأ عليك الكتاب فتسكت ولا تقول لا ولا نعم ، فيكتفى والى منك بهذا السكوت فتضى على ما صممت عليه من عدم المبايعة وتندأ عن نفسك عقوبة القتل سعيد : ما أنا بفاعل .

الفقهاء الثلاثة : تجلس في بيتك ولا تخرج إلى الصلاة أياما فيعتمد والى في عدم

إنفاذ أمر عبد الملك على أنه قد طلبك من مجلسك فلم يجحدك .

سميد : أفعل هذا وأنا أسمع الأذان فوق أذني : حتى على الصلاة ؟ ما أنا بفاعل .

الفقهاء الثلاثة : انتقل من مجلسك بالمسجد إلى مكان غيره ، فإن الوالي يطلبك في مجلسك فإن لم يجحدك أمسك عنك .

سميد : أفرقا من مخلوق ؟ ما أنا بمتقدم شبراً ولا متأخر . ولما رأى الفقهاء صلابة سميد وأيسوا من قوله إحدى الحاصل التي عرضوها عليه خرجوا والأسيف على سفتك دم سميد مملاً صدورهم .

وما كان من سميد إلا أنه خرج إلى صلاة الظهر وجلس في مجلسه الذي اعتاد الجلوس فيه من قبل ولم يكن من الوالي إلا أنه بحث إليه فأثنى به ، فقال له : إن أمير المؤمنين كتب بأمر إن لم تبايع ضربنا عنقك .

سميد : نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيعتين .

هشام : أخرجوا سميدا إلى الشدة ومدوا عنقه وسلوا عليه السيوف ففعلوا وسميد مصر على عدم البيعة .

فلما رأى هشام إصراره أمر به فجرد من بعض الثياب ليدوق ألم الجلد وضربه خمسين سوطاً ثم طافوا به في أسواق المدينة ومنعوا الناس أن يجالسوه .

انتهى النقل عن مجلة « الهداية الإسلامية » .

أقول : فكان ما فعله سميد بن السيب كما قال فضيلة الأستاذ كاتب المقالة في عنوان مقالاته : « مثلاً أعلى لشجاعة العلماء » وكان ما فعله عبد الملك وواليه مثلاً أعلى لسخافة الملوك وعماهم . ومعالى الدكتور هيكل الذي لا يرجو من علماء عهد الأمويين والعباسيين - عهد تدوين الأحاديث النبوية - غير المباشاة لأهواء الزمان وحكامه ، إنما يقيس أولئك العلماء بمشايخ الأزهر الذين شجموه على تأليف كتابه في السيرة مسيحياً . ظنه بروايات السيرة والحديث ، والذين أثنوا على هذا الكتاب أو دافعوا عنه .

نعود إلى النقل عن كتاب هيكل باشا :

« وأكبر ظنى أن الذين كتبوا السيرة كانوا يؤثرون هذا الرأى لولا أحوال العصر أيام المتقدمين ، ولولا أن ظن المتأخرون أن في ذكر ما لم يرد به القرآن من خوارق ومعجزات ما يزيد الناس إيمانا على إيمانهم ؛ لذلك حسبوا أن ذكر هذه المعجزات ينفع ولا يضر ، ولو أنهم عاشوا إلى زماننا ورأوا كيف اتخذ خصوم الإسلام ما ذكروه منها حجة على الإسلام وعلى أهله لالتزموا ما جاء به القرآن^(١) ، ولقالوا بما قال به الغزالي ومحمد عبده والمراسي وسائر المدققين من الأئمة^(٢) ، ولو أنهم عاشوا في زماننا هذا ورأوا كيف تزيع هذه الروايات قلوباً وعقائد بدل أن تزيدها إيمانا وتثبيتاً لكفاهم ذكر ما في كتاب الله من آيات بينات وحجج دامنة^(٣) ٥٣ .

« أما ومضرة الروايات التي لا يقرها العقل والعلم قد أصبحت واضحة ملموسة فمن الحق على كل من يمرض لهذه الأمور أن يراعى جانب الدقة العلمية في تمحيصها خدمة للحق وخدمة للإسلام ولتاريخ النبي العربي ...

« ولو أننا عرضنا كثيراً من الأمور التي تروىها كتب السيرة وكتب الحديث على ما في القرآن لما وسمنا إلا أن نأخذ برأى الأئمة المدققين ، فقد كان أهل مكة يطلبون إلى النبي أن يجرى ربه على يديه المعجزات إذا أرادهم أن يصدقوه ، فنزل القرآن يذكر ما طلبوا ويدفعه بحجج مختلفة . قال تعالى : (وقالوا لن نؤمن حتى تفجر لنا من

[١] لا يجوز رفض ماورد في السنة من سيرة نبينا صلى الله عليه وسلم بمجرد أنه لم يرد به القرآن ولا بمجرد أن خصوم الإسلام اتخذوه حجة على الإسلام وعلى أهله وإنما ينظر إلى كونه حجة عليهما في نفس الأمر ، وستوضح لك حقيقة هذه المسألة إن شاء الله .

[٢] ذكر المؤلف من ذكرهم من الأئمة الثلاثة المدققين على ترتيب أزمتههم لاعلى أن محمد عبده يقل عن الغزالي والمراسي يقل عنها في الإمامة والتدقيق . وأنا لأدري كيف يكون للغزالي رأى في مقياس قبول الحديث أو رفضه يتفق مع رأى معالى هيكل باشا أو مع رأى من يتفق معه من الإمامين ، في نقى معجزات نبينا غير القرآن وفي عدم الاعتماد على كتب السيرة وكتب الحديث التي كتبت فيها أحاديث المعجزات وفي مخالفة تلك الأحاديث للقرآن .

[٣] لنا كلام فيما سيأتى إن شاء الله على هذه النقاط .

الأرض ينبوعا أو تكون لك جنة من تخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا . أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي بالله والملائكة قبيلا . أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا (وقال تعالى : (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون . ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون . ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون) ولم يرد في كتاب الله ذكر لمعجزة أراد الله بها أن يؤمن الناس كافة على اختلاف عصورهم برسالة محمد إلا القرآن الكريم^(١) هذا ، مع أنه ذكر المعجزات التي جرت بإذن الله على أيدي من سبق محمداً من الرسل كما أنه جرى بالكثير مما أفاء الله على محمد ، وما وجه إليه الخطاب فيه ، وما ورد في الكتاب عن النبي العربي لا يخالف سنة الكون في شيء^(٢) ص ٥٤ .

« أما وذلك ما يجري به كتاب الله ، وما يقتضيه حديث رسول الله (يعني القول المذكور للموضوع) فأى داع دعا طائفة من المسلمين فيما مضى ويدعو طائفة منهم اليوم إلى إثبات خوارق مادية للنبي العربي ؟ إنما دعاهم إلى ذلك أنهم تلوا ما جاء في القرآن عن معجزات من سبق محمداً من الرسل فاعتقدوا أن هذا النوع من الخوارق

[١] لم يحسن معاليه التعبير عما حاول إبدته هنا فاستعمل « الإرادة » في محل الأمر والتكليف ، إذ لو كان الله أراد بعجزة القرآن أن يؤمن الناس كافة برسالة محمد صلى الله عليه وسلم لآمنوا ولم يبق على وجه البسيطة أحد إلا وقد أسلم . ولعله لا يعرف أن إرادة الله تستلزم وقوع ما أرادته من غير أدنى تخلف ، ولا الكلمة المأثورة المشهورة : « ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن » ولا إجماع المسلمين عليها .

[٢] فيه امتداح معجزة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بأنها لا تخالف سنة الكون كما أن فيه شبهة من انتقاس معجزات غيره من الأنبياء عليهم السلام بأنها تخالف سنة الكون .

المادية لازم لكمال الرسالة فصدقوا ما روى منها^(١) وإن لم يرد في القرآن^(٢) وظنوا أنه كلما ازداد عددها كانت أدل على هذا الكمال وأدعى أن يزداد الناس بالرسالة إيماناً . ومقارنة النبي العربي بمن سبقه من الرسل مقارنة مع الفارق فهو خاتم الأنبياء والمرسلين ، وهو مع ذلك أول رسول بعثه الله للناس كافة ولم يبعث إلى قومه وحدهم ليبين لهم ، لذلك أراد أن تكون معجزة محمد إنسانية^(٣) عقلية لا يستطيع الإنس والجن الإتيان بمثلا ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ، هذه المعجزة هي القرآن وهي أكبر المعجزات التي أذن الله بها^(٤) وقد أراد جل شأنه منها أن تثبت رسالة نبيه بالحجة البينة والدليل الدامع سلطانه ٥٤ - ٥٥ .

[١] فيه تصديق المعجزات الكونية للأنبياء الماضين ، وتكذيب معجزات نبينا الكونية وتكذيب روايات المسلمين وهو يتضمن عاراً لأن لم يكن على نبينا فعل أمته . ومعاليه متروك في كل ذلك . [٢] عدم وروده في القرآن لا يوجب عدم وروده في الحديث ، وهو يصر على توهم التلازم بين الأمرين وعلى عدم التمييز بين المخالفة للقرآن وبين عدم الوجود فيه . ومن البين أنه لو لم يقبل مما ورد في كتب الحديث والسيرة إلا ما ورد مثله في القرآن لكان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الذي هو أشهر رجل في تاريخ الدنيا وأكثره من ناحية العلم والضبط بحياته ، من أقل الرجال في ذلك لأن القرآن لا يتضمن من أنباء حياته غير القليل إلا أن القرآن ملاء هذا الفراغ باعتنا به سنة الرسول فائلاً : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » وفائلاً : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » وفائلاً : « وأنزلنا عليك الكتاب لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يفكرون » وقوله تعالى : « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » على أن بيانه صلى الله عليه وسلم من بيان الله فنلوا السنة أو لولا الثقة بالسنة التي هي مبنية لمجملات القرآن ومتممة من هذه الحيثية على الأقل كانت رسالة القرآن — بالتعبير الحديث — مختلة غير مؤداة حتى الأداء . فضياع السنة في قرون الإسلام الأولى ضياع القرآن في الجملة ، ووعد الله تعالى بحفظ القرآن في قوله « إنا نحن نزلنا الذكر وإنه له لحافظون » يتضمن وعده بحفظ السنة أيضاً . فأين تذهبون أيها المدعون ضياع السنة الصحيحة التي وعد الله حفظها في ضمن حفظ القرآن ؟

[٣] مامعنى كون بعض المعجزات إنسانياً وبعضها غير إنسانى ؟ سفتكلم عليه .

[٤] لا شك أن القرآن أفضل المعجزات ولكن إذا كان لنبينا معجزات أخرى مع القرآن =

« ولو أراد الله أن تكون المعجزة المادية وسيلة إلى اقتناع من نزل الإسلام على رسوله بينهم لكانت ولذا كرها في كتابه لكن من الناس من لا يصدقون إلا ما يقره العقل » (١) ص ٥٥ .

وقال في مقدمة الطبعة الأولى ص ١٤ : « على أن لهؤلاء الذين يحملون الإسلام ووزر انحطاط الشعوب الإسلامية من العذر أن أضيف إلى دين الله شيء كثير لا يرضاه الله ورسوله واعتبر من صلب الدين ورمى من ينكره بالزندقة (٢) » وتدع الدين جانباً ونقف عند سيرة صاحبه عليه السلام فقد أضافت أكثر كتب السيرة إلى حياة النبي

= ولم يكن جميع كتب الحديث والسيرة كاذبة وإنما الكذب في دعوى كون أصحاب تلك الكتب تلوا ما جاء في القرآن من معجزات من سبق محمد صلى الله عليه وسلم فاختلقوا معجزات له تقليداً لمعجزاتهم وانتزاعاً على الله ورسوله ، ولم يكن التقليد منهم بل من معاني مؤلف « حياة محمد » لأعداء الإسلام المقتربين الكذب على كتب السيرة والحديث ... إذا كان الواقع في نفس الأمر كذلك فهل يكون حقاً علينا أن ننفي تلك المعجزات مراعاة لحاطر معاليه أو لحاطر أعداء الإسلام ؟

[١] فيه انتقاس لمعجزات سائر الأنبياء عليهم السلام بأنها لا يقرها العقل وهو أشد من انتقاسها بما سبق من محاليتها لسنة الكون ، لأن ما يقره العقل يكون مستحيل الوقوع وينجلي منه رجحان معجزة نبينا أعني القرآن على معجزاتهم عند معاليه . أما لزوم كون القرآن حين ينطق بتلك المعجزات ناطقاً بالمحال وكونه مقراً لما لا يقره العقل فذلك لا يهم معاليه !!

[٢] ليس سبب انحطاط شعوب المسلمين دخول ماليس من دينهم في دينهم إذ لا يمكن أن يدعى أحد أن الإسلام طراً عليه التحريف بأكثر مما طراً على المسيحية مع أن الشعوب المسيحية لا يعتبرون مع الشعوب الإسلامية في دركة واحدة من الانحطاط لاسيما عند معاليه وأمثاله من المسلمين العصريين . ثم ما هي التي أضيفت إلى الإسلام واعتبرت من صلبه وكان منها للذين حملوا الإسلام ووزر انحطاط الأمم الإسلامية العذر في هذا التحميل ؟ فإن كانت هي المعجزات الكونية المضافة إلى معجزة القرآن ولم يكن لها أساس من الصحة ، فكيف تسبب زيادة المعجزات الكونية المكذوبة على معجزة نبينا انحطاط شعوب المسلمين حين لم تكن تلك المعجزات الكونية لسيدنا موسى وعيسى وهي غير مكذوبة عليهما ، سبباً لانحطاط اليهود والنصارى ؟ فهل من اللازم مطلقاً أن لا يكون لنبينا معجزة كونية حتى تحمل كتب السيرة والحديث في سبيل نفيها الكذب ويحمل إثباتها أوزار انحطاط الشعوب الإسلامية ؟

ملا يصدق العقل^(١) ولا حاجة إليه في ثبوت الرسالة . وما أضيف من ذلك قد اعتمد عليه المستشرقون ، واعتمد عليه الطاعنون على الإسلام ونبية وعلى الأمم الإسلامية ، واتخذوه تكتائهم في مطاعنهم إلى يومنا الحاضر^(٢) .

وقال ص ١٧ « وهذا الاستعمار يؤيد كذلك دعاة الجود من المسلمين وكذلك تضافر عمل الاستعمار على تأييد مادم على الإسلام من خرافات لا يسيغها العقل ولا يقبلها الذوق^(٣) .

وقال في مقدمة الطبعة الثانية ص ٥٥ : « ولو أن أمة مسلمة آمنت اليوم بهذا الدين ولم تحتج إلى التصديق بمعجزة غير القرآن لما طمن ذلك في دينها ولا نقص من إسلامها^(٤) .

[١] لم يذكر هنا كتب الحديث بجانب كتب السيرة لا لأنه يصدق ما فيها من أحاديث المعجزات بل لأنه ما راجع كتب الحديث عند تحرير كتابه « حياة محمد » وهذا نقص لكتابه مهم، وهو في ذلك أيضاً مقف لأثار المستشرقين الذين لا يراجعون كتب الحديث عند كتابتهم عن حياة سيدنا محمد، لأن مراجعتها تكلفهم عناء كبيراً لا يحتفلونه بها كانوا ناشطين كما نبه عليه الفاضل الهندي كاتب السيرة .

[٢] طعنات المستشرقين في الإسلام وفي نبية تثير سخط معاليه نحو كتب السيرة والحديث ورواة الحديث ولا تثير سخطه نحو الطاعنين أنفسهم .

[٣] ما يطابق الواقع أن الاستعمار يؤيد التجديد الهدام للإسلام وبعادى الجود على الإسلام ويعده جوداً في وجهه، يشهد بهذا معاداة الاستعمار لتركيا القديمة ومحاباته لتركيا الجديدة بحبابة أوهمت الغافلين من قوة الاستعمار العميقة قوة الترك السكاليين وضعف غالى الحرب الماضية أمامهم في غدها .

[٤] الإيمان بدين الإسلام مع عدم الإيمان بمعجزة نبي الإسلام غير القرآن يضر بالدين ويكون نقصاً فيه إذا كان سببه عدم الاعتراف على غير القرآن والاعتقاد بأن ما ثبت في الإسلام إنما ثبت بالكتاب ولا اعتداد بالنسبة أو كان سببه عدم المعجزات السكونية من المستحيلات العقلية . ومن أبعد ما يتصور إلى درجة مثيرة للضحك أن يكون معالي هيكل باشا ألزم تأليف الكتاب عن حياة سيدنا محمد مستنداً في ذلك من القرآن غيب كما قال في آخر صفحة من مقدمة الطبعة الثانية لكتابه : « وفي مقدمة ما يجب علينا خدمة للحقيقة وللعلم وللإنسانية أن نتعمق في دراسة سيرة النبي العربي =

فإدام الوحي لم ينزل بها^(١) فلا جناح على من يؤمن بالله ورسوله أن يجعل ما يتصل به من أمرها محل تمحيص ، فثبت بالحجة اليقينية أخذ به وما لم يثبت فله فيه رأي ولا تثريب عليه ، فالإيمان بالله وحده لا شريك له لا يحتاج إلى معجزة^(٢) ولا يحتاج إلى أكثر من النظر في هذا الكون الذي خلقه الله . والشهادة برسالة محمد الذي دعا الناس بأمر ربه إلى هذا الإيمان وجنبهم ما يزيغ قلوبهم عنه لا يحتاج إلى معجزة غير القرآن ولا تحتاج إلى أكثر من تلاوة الكتاب الذي أوحاه الله إليه^(٣) .

== تنمقاً يهdy الإنسانية طريقها إلى الحضارة التي تنشدها والقرآن أصدف مرجع لهذه الدراسة وهذا الكتاب لأياته الباطل ولا تعلق به الريبة .. فكل ما تعلق بسيرة محمد يجب أن يعرض على القرآن فما وافقه كان حقاً وما لم يوافقه لم يكن بحق « والمراد مما وافق القرآن ماورد به القرآن وقد عبر به في كثير من كلماته التي سبق قلها . ويؤيده أن مرى هذه المقدمة التي كتبها لطبعة كتابه الثانية خلاصتها أنه لا يرى كتب الحديث وكتب السيرة مرجعاً صادقاً لاتتعلق به الريبة . فحينئذ يكون من حق امرئ أن يقوم فيرد كل ماورد به كتاب « حياة محمد » تقريباً ، بحجة أنه لم يرد به القرآن .

[١] يظن معاليه أن الوحي ينحصر في الكتاب المنزل ولم يوح إلى نبينا غير القرآن مع أن الله تعالى قال في كتابه : « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى » وقال : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » فهو لا يعرف كون الوحي على قسمين : وحي متلو وهو الكتاب ووحى غير متلو وهو السنة .

[٢] إذا كان المانع من الاعتراف بالمعجزات الكونية عدم اعتراف العلم بما يخالف سنن الكون فهذا العلم الذي يخضع لحكمه المصريون من المسلمين لا يعترف أيضاً بالله وحده لا شريك له ولذا قال معاليه في أواخر مقدمة الطبعة الأولى لكتابه عن علاقة الإنسان بالكون وخالق الكون : « قد يقف العلم بوسائله حائراً أمامها لا يستطيع أن يثبتها ولا أن ينقيها وهو لذلك لا يعتبرها حقائق علمية » ص ٢٢

[٣] إن كان لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم معجزات غير القرآن وهذا ما نهتده بأدلة من السنة يل من الكتاب أيضاً كما سيئين للقارى ، فلا يجوز للمسلم أن يجازف ويقول : ليس لنبينا معجزات كونية ولا يحتاج الإيمان بالله ولا الشهادة برسالة محمد إلى تلك المعجزات ، كأن الله تعالى أظهر تلك المعجزات على يده عبثاً مستغنى عنها . ثم لما كان نبينا مبعوثاً إلى الناس كافة ونبيهم أمة ==

وقال أيضا ص ٥٦ : « لم يذكر التاريخ أن معجزة حملت أحدا من الذين آمنوا بالله ورسوله في حياة النبي العربي على أن يؤمن به ^(١) بل كانت حجة الله البالغة عن طريق الوحي على لسان نبيه ، وكانت حياة النبي في سموها هي التي دعت إلى الإيمان من آمن منهم وإن كتب السيرة فتذكر أن طائفة من الذين آمنوا برسالة محمد قبل الإسراء قد ارتدت عن إيمانها حين ذكر النبي أن الله أسرى به ليلا من المسجد الحرام

== غير العرب لاندرك إعجاز القرآن إلا من أكب منهم على تعلم اللغة العربية وأتق شطراً كبيراً من عمره فيه وجبل على طبع أدبي سليم ، فلا تصح دعوى استثناء هذه السكثرة العظمية في تصديق رسالة محمد صلى الله عليه وسلم عن معجزاته السكونية التي روتها كتب الحديث أو على الأقل روت بعضها بصحة تفوق روايات تاريخ الأمم المقبولة .

إن سيدنا موسى معجزات يؤمن بها اليهود والنصارى ولسيدنا المسيح معجزات يؤمن بها السبعيون وهذا قبل أن نزل القرآن وآمنا بهما ومعجزتهما نحن المسلمين أيضاً ، وليس طريق إيمان اليهود والنصارى بذلك المعجزات الواصلة إليهم بروايات من سلفهم إلى خلفهم ، أقوى وأثبت من أحاديث معجزات سيدنا محمد المروية في كتب الحديث ، فلماذا إذن يؤمن كل من اليهود والنصارى بمعجزات نبيهم ولا نؤمن نحن المسلمين بمعجزات نبينا ؟ فهل كون القرآن أكبر معجزة وأفضلها يمنع من وجود معجزات أخرى لبينا صلى الله عليه وسلم ؟ وهل الغرض من هذا التفريق بين معجزات الأنبياء وبين معجزات نبينا تكذيب روايات المسلمين وتخصيصها بدم الوثوق أم الغرض تبرئة نبينا من معجزات الأنبياء الماضين التي لا يقرها العقل ؟

[١] يرد عليه أن ماسماه التاريخ إن كان مأخوذاً من كتب السيرة والحديث فهي تشهد بمعجزات نبينا وإن لم يكن مأخوذاً منها وكان يذكر معجزات نبينا من غير ذكر من حملته المعجزات على الإيمان فلماذا يفضل غير المذكور في التاريخ على المذكور المنصوص عليه إن كان ذلك التاريخ حائز الثقة ؟ وإن كان ماسماه التاريخ لا يذكر معجزة ولا من حملته المعجزة على الإيمان فكيف يصح له القول بأن التاريخ لم يذكر أن معجزة حملت أحداً من الذين آمنوا بالله ورسوله في حياة النبي على أن يؤمن ، لأنه لما لم يذكر معجزات نبينا لم يذكر أيضاً أنها حملت أحداً على الإيمان ، وليس للمؤلف الحق منطقياً أن يستخرج من هذا حكمه بأن المعجزات لا تحمل أحداً على الإيمان .

إلى المسجد الأقصى الذى بارك حوله^(١) ولم يؤمن سرافة بن جشم لما اتبع محمدا حين هجرته إلى المدينة ليأتى أهل مكة به حيا أو ميتا ، طمعا فى ما لهم على رغم ما روت كتب السيرة من معجزات الله فى سرافة وفى جواده^(٢) ولم يذكر التاريخ أن مشركا آمن برسالة محمد لمعجزة من المعجزات^(٣) كما آمن سحرة فرعون لما اقتفت عصا موسى ما صنعوا » .

وقال أيضا ص ٦٢ « إن الفترة التى انتهت بقتل عثمان هى التى تقررت فيها القواعد الصحيحة للحياة الإسلامية العامة وهى لذلك وحدها التى يمكن الاعتماد الثابت اليقيني على ما وقع لمعرفة هذه القواعد الصحيحة^(٤) أما فيما بعد هذه الفترة فإنه على الرغم من ازدهار العلم والمعرفة أيام الأمويين وبخاصة أيام العباسيين ، قد اندست يد العبث بهذه القواعد الأساسية الصحيحة لتقيم مقامها قواعد تتنافى فى

[١] ماذا يريد أن يقول هيكل باشا ؟ فهل هو ينتقد حادثة الإسراء بأنها فشلت ولم تنفع فى هداية الناس إلى الإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم ثم يتوسل بنى فائدة المعجزات إلى نقي المعجزات ؟ لكن المعجزات كما قيل إنها تنقسم إلى معجزة هداية ومعجزة إنذار ، منقسمة أيضاً إلى معجزة تكريم للنبي كما فى الإسراء به إلى المسجد الأقصى ثم إلى السماوات ولا يلزم أن تكون المعجزة حتى معجزة الهداية ضامنة للهداية بالنسبة إلى كل زمان وكل إنسان ، وهذا القرآن مع كونه فى رأس معجزات الهداية ما آمن به إلا من شرح الله صدره للإسلام . فآلة الهداية بيد الله فهو يهدي من يشاء ويضل من يشاء ، ويهدي من يهديه إذا شاء من غير معجزة ومن غير نبي ، إلا أنه لا يعذب الناس حتى يبعث رسولا ، وبالمعجزات تتم حجته عليهم . وبهذا البيان يسقط ما ذكره معاليه هنا جملة .

[٢] هو آمن بعد حين وأعطى أسورة كسرى فى فتح إيران .

[٣] لا معجزة عند معاليه غير القرآن ومراده من المعجزات التى لم يذكر التاريخ أن مشركا آمن عند واحدة منها برسالة نبينا ، هى المعجزات التى اختلقها التاريخ نفسه فلماذا إذن لم يختلق هذا التاريخ إيمان مشرك على الأقل مع كل معجزة اختلقها ؟ فهل عجز عن اختلاق الثانى الذى هو أسهل من الأول ؟

[٤] استثنى هذه الفترة الأولى التى جمع فيها القرآن لتلا يسرى العبث والتزييف اللذان ادعى استيلاءهما على الفترات اللاحقة وإفسادهما لحجة الأحاديث المجموعة فى تلك الفترات ، إلى القرآن .

كثير من الأحياء وروح الإسلام تحقيقاً لأغراض شعوبية في أكثر أمرها ، وقد كان الأعاجم وكان الذين تظاهروا بالإسلام من اليهود والنصارى هم الذين روجوا لهذه القواعد الجديدة ، غير متورعين في تأييدهم عن اختراع الأحاديث ونسبتها إلى النبي عليه السلام ^(١) ولا عن ادعاء أشياء على الخلفاء الأولين لا تتفق وسيرتهم ولا تلقم ومزاجهم .

انتهى ما رأينا. نقله من كلمات هيكل باشا في مقدمة كتابه . وقد أطلقنا في النقل عنه - كما أطال هوفى التذليل على أنه أحسن صنفاً في تجريد « حياة محمد » عن المعجزات الكونية - حرصاً منا على أن لا نكون قد عزونا عند النقد عليه ما لم يقله أو لم يكن هو مراده مما قاله ، وإنما أسأنا نحن الفهم والتفسير وبيننا اعتراضاتنا عليه .

فقد انجلى من هذه النقول الطويلة أن معاليه يتوسل إلى إسقاط معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم الكونية عن مرتبة الثبوت بإسقاط جميع الأقوال الروية عنه غير القرآن مع الأفعال المنسوبة إليه وجميع ما جرى عليه في حياته مما ذكر في كتب الحديث والسيرة ولم يذكر في القرآن ، عن رتبة الجدارة بالتمويل عليه ، على أن يكون

[١] هذا القول وهذه الدعوى تشبه قول الشيخ محمد عبده أثناء مناظرته الأستاذ فرح أنطون منشى مجلة « الجامعة » - ومقالات المناظرة منشورة في آخر كتاب الأستاذ المذكور المسمى « فلسفة ابن رشد » تحت عنوان « باب الردود » - مامعناه وخلاصته أن الإسلام استعجم في عهد المتصم بدخول العناصر الأجنبية عن العرب فيه كالفرس والترك . ولعل معالي هيكل باشا اقتبس هذه الفكرة من الشيخ محمد عبده ثم مزجها بأقوال المستشرقين . وكنت أنا قبل رؤية هذه الأسطر من مقدمة الطبعة الثانية لكتاب « حياة محمد » أحل كلام الشيخ ذاك على مغزى سياسى قومى وأقول في نفسى إنه يفضل لإفلات الحكم من يد العرب حتى لا يسره ازدياد قوة الإسلام بدخول عناصر جديدة فيه وانضمامهم إلى المسلمين . والآن ، وبعد أن ازدادت علماً بأفكار الشيخ ومبادئه ، أذهب في فهم معنى قوله المذكور مذاهب بعيدة وأحمله على مراهى عميقة لو سردتها لخرجت عن الموضوع إلى موضوع آخر لا يمكن توفية حقه إلا بتأليف مستقل .

سواء في ذلك ما يتعلق بالمعجزات وما يتعلق بغيرها ، وأن يحق لسكل شاك في صحة ما ورد في تلك الكتب من أولها إلى آخرها ، شكه !! (١)

فإن صحت لماليه هذه الدهوى لزم أن يكون أول واجبه الإحجام عن تأليف هذا الكتاب الذي أسماه « حياة محمد » فن أي مصدر كتب ما كتبه فيه إن كانت كتب السيرة والحديث غير جديرة بالثقة والتعويل (٢) وأصحابها متهمين بالأغراض السياسية والدينية ؟ وليس في القرآن ما يكفي من المعلومات اللازمة لتأليف كتاب عن حياة محمد صلى الله عليه وسلم مثل كتاب هيكل باشا ، لأن كتاب الله ليس كتاب السيرة والترجمة عن حياة نبيه . فإن كان التشكيك المطلق في صحة ما عزي إلى النبي صلى الله عليه وسلم من الأفعال أو روى عنه من الأحاديث في كتب الصفوة من أئمة المسلمين ، غريباً من أي مسلم فهو ممن وضع كتاباً عن « حياة محمد » أغرب ، فن أي أصل اقتبس إذن ماضنه في كتابه ؟ حتى إنه لا يمكنه أو بالأصح لا يجوز له - بالنظر إلى عقليته المفهومة واضحة من كلماته التي نقلناها وأطلقنا في النقل - أن يأخذ من كتب المستشرقين الذين يقدرون لمحمد صلى الله عليه وسلم وحياته قدرهما ولا يعتمدون الحق والإنصاف - على فرض وجود فريق منهم بهذه الصفة - لأن مصادرهم في كتبهم أيضاً

[١] لم تقتصر مطاعن هيكل باشا في كتب الحديث والسيرة على ما فيها من الروايات المتعلقة بالمعجزات كما نبهنا عليه من قبل أيضاً . وما كنا مغالين في هذا التنبيه ، بل سمي معاليه لإلغاء الشبهة في كل ماورد في تلك الكتب وإن كان مقصوده الطعن في رواياتها المتعلقة بالمعجزات لحسب ، وكان دافعه إلى إطلاق القول أنه لم يجد سبيلاً خاصاً للوصول إلى مقصوده هذا نعم كل ما فيها بالطعن ولم يفكر فيها بترتب عليه أو لم يبال به . وعليه فارتق واجبتنا في قد كلامه من الدفاع عن معجزات نبينا غير القرآن وعن الروايات الواردة بصدها في كتب الحديث والسيرة ، إلى الدفاع عن ركن السنة مطلقاً في الإسلام .

[٢] لو انتقد تلك الكتب بأنها تحتوي روايات وأحاديث لا يوثق بها ثم عينت تلك الأحاديث والروايات وبينت أسباب النقد كما يفعله النقاد من علماء الحديث لكان الأمر ولم يقع جميع ما في تلك الكتب تحت الشبهة بحيث لا يميز صحيحه - إن كان فيها صحيح - عن سقيه .

لابد أن تنتهي إلى كتب الإسلام التي زعزع هيكل باشا ثقة الناس بها وهدم معها كتب الآخذين منها .

ولا يمنع هذه الزعزعة وذاك الهدم كون معاليه استدرك الأمر فاستثنى الفترة الأولى من تاريخ الإسلام المعتبرة من بدئه إلى مقتل عثمان وأولاهها الثقة حيث قال ص ٦١ « ففى الفترة الأولى بق اتفاق المسلمين تاما لم تغير منه روايات الاختلاف على الخلافة ولا غيرت منه حروب الردة ولا فتح المسلمين البلاد التي فتحوا . أما بعد مقتل عثمان فقد دب الخلاف بين المسلمين وقامت الحروب الأهلية بين علي ومعاوية واستمرت الثورات ظاهرة تارة ، خفية أخرى ولعبت الأهواء السياسية دوراً خطيراً فى الحياة الدينية نفسها » إذ لم يجمع أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم جامعوها ولم يكتب السيرة كتابها إلا بعد الفترة الأولى ، فلا يكفى فى الوثوق بواقعات التاريخ الإسلامى كون زمان وقوعها قبل مقتل عثمان ، بعد أن كان كتابها وجامعوها من رجال الفترة الثانية المفروض فيهم النش والغرض ، ألا يرى أن الأحاديث والروايات الخاصة بالمعجزات لا ريب فى أنها باعتبار مصادرها تتقدم الفترة المشبوهة ومع ذلك لم ينسجها نقدُها الرسمى عن تشكيك معاليه فى صحتها .

ولا يفتح أمام الباشا طريقاً لإمكان تأليف كتابه بعد أن أقفل الطريق على نفسه ، أن يوجد هناك أحاديث صحيحة على نسبة حديث واحد فى مائة وخمسين حديثاً ورواية واحدة فى مائة وخمسين رواية يمكن الاعتماد عليهما فى وضع كتاب عن حياة نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم كما ذكر الباشا نفسه هذه النسبة واعترف بها عند ذكر اهتمام الإمام البخارى وأبى داود بتمحيص الأحاديث ونقدِها ، لأن معاليه ذاهب إلى اختلاط القلة الضئيلة بتلك الكثرة القاهرة المؤدى إلى فساد الجميع ، غير واثق بتمحيص البخارى وانتقائه أربعة آلاف من ستمائة ألف حديث . ولعل معاليه يبنى عدم وثوقه هذا على ما ذكره . وقد نقلنا عنه سابقاً - من تجريح بعض العلماء لكثير من الأحاديث

التي أثبتتها جامعوها في كتبهم على أنها صحيحة^(١) فمآلى المؤلف مدع لفساد الكل حتى الباقي بعد إسقاط مئات الألوف وحتى الباقي بعد تجريخ بعض معين من الباقي الأول . فلو لم يدع ذلك لوجد أحاديث المعجزات في البقية الباقية من انتقاء بعد انتقاء ونقد بعد نقد ، وما وسعه أن يعمل كتابه عطلا عن المعجزات .

هذا هو النقد العلمى الذى يكرر الباشا ذكره عند ذكر الأسباب الناعية على أحاديث المعجزات وروايتها والذى يدعى أنه أسس كتابه عليه والذى أيضا ينقض هو نفسه أساس كتابه نفسه مع أساس المعجزات وأحاديثها . ويحطه معلقا على الهواء . وحلاصة نقدنا أن كتاب الباشا ينقض نفسه بنفسه . هذا واحد .

- ٢ -

الثانى هل فكر معاليه فيما يترتب على ما فعله حين أثار الشبهة فى صحة الأحاديث النبوية بمحملتها وفى أمانة روايتها بمحملتهم وفى جدارة كتبها بمحملتها بأن يمول عليها ؟ يترتب عليه ويلزمه لزوما عقليا بيّنا هدمُ الركن الثانى من الأركان الأربعة التى يعتمد عليها الإسلام أعنى الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، وهدم ما يبنى على الثانى من الثالث والرابع . ولنقل جدلا : لينهدم ما يلزم أنهدامه إن لم يكن مبنيا على أساس صحيح وكانت الحقيقة على خلافه ولانبال بأنهدام صلاتنا وصيامنا وزكاتنا وحجنا بأنهدام ركن السنة لابتناء أحكامها التفصيلية عليها وكون الأحاديث مبيّنة لإجمال القرآن ومتممة له بهذه الحثيثة ، فما كنا ندرى - لو لم تكن السنة - كيف نصلى ؟ وكم نركع ونسجد وكيف نركى وكم يخرج الزكى من ماله ؟ وكيف يحج الحاج ومن ذا يعلم مثلا أن المرأة لا تصلى ولا تصوم أيام حيضها ثم تقضى الصوم ، وأن الصلاة تجب على المريض ولا

[١] قد بينا فيما سبق معنى هذا التجريح وعدد الأحاديث المنتقدة فى صحيح البخارى ومسلم .

نحب على الحائض ؟ والتفاصيل المذكورة في كتب الفقه عن مسائل هذه العبادات لا نجدتها في الكتاب . فيلزم عند اقتصار مدار العمل على الكتاب أن يكون لقائل أن يقول : « هذه الأعمال التي يعملها المسلمون إلى يومنا هذا لا تستند إلى أساس صحيح ثابت في الدين » وهذا انهزام صلاتنا وصيامنا وزكاتنا وحجنا ^(١) ولنقل لينهدم ما ينهدم ولا نبال به ، لكن سنة نبي الإسلام ليست كما زعمه وزير معارف مصر واهية الأساس لا تقاوم النقد والتحجيص على الطريقة العلمية أو لا يبق منها بعد النقد والتحجيص شيء تبنى عليه الأحكام ، بل الطريقة المتبعة في الإسلام لتوثيق الأحاديث النبوية أفضل طريق وأعلها ، لا ندانيها في دقتها وسعها أي طريقة علمية غربية أثبتت في توثيق الروايات . حسبك أن نقد الرجال أي رجال الحديث أصبح علما مدونا في الإسلام له كتب خاصة لا تستوعبها المجلدات ، نذكر منها « تهذيب الكمال » للمزى وعليه شرح علاء الدين المفلطاني في ثلاثة عشر مجلدا و « تهذيب التهذيب » للحافظ ابن حجر في عشر مجلدات يذكر في أوله أنه ألفه في ثمانية عشر عاما و « الفاصل بين الراوى والواعى » للرامهرمزى و « ميزان الاعتدال » للذهبي و « لسان الميزان » لابن حجر . وقد ذكرنا من قبل أسماء الكتب الجامعة لتراجم ثلاثة عشر ألفا من الصحابة وشهادة الدكتور « اشبره نكر » الألماني بامتياز الأمة الإسلامية بين أمم الدنيا في الاهتمام بتمحيص الروايات وإحاطة الموضوع من أوسع نطاقه . ففي صحيح البخارى مثلا ألفان وستائة واثنان من الأحاديث المسندة سوى

[١] عجيب مالتى الإسلام والعلوم الإسلامية بمصر في زماننا فإني أسمع كثيراً من العلماء والعقلاء فيها يتبرهون بمناقشات المتكلمين وخوضهم في مباحث الفلاسفة مدعين الفنى عنها في الاشتغال بمطالعة السنة ، مع أنك ترى ما طرأ على مكان السنة بمصر من اعتداء المؤلفين العصريين بكتبهم عليها ومن واثى علماء الدين في كبح جراح المعتدين وتنبية الغافلين ، بل ومن إشادة البعض من العلماء بتلك الكتب .

المكررة^(١) انتقاها من مائة ألف حديث صحيح بحفظها . وقريب من ألفي راو اختارهم من نيف وثلاثين ألفا من الرواة الثقات الذين يعرفهم . وكتاب البخاري البالغ أربع مجلدات كبيرة يبقى بعد حذف أساسه على حجم مجلد واحد متوسط الحجم ، فهل سمعتم وسمعت الدنيا أن كتاب تاريخ في هذا الحجم يروى ما فيه سما من ألفي رجل ثقة يعرفهم المؤلف وغيره من أهل هذا العلم بأسمائهم وأوصافهم ، على أن يكون كل جملة معينة من الكتاب مؤلفة من سطر أو أكثر أو أقل تقريبا سمعها فلان وهو من فلان إلى أن اتصل بالنبى صلى الله عليه وسلم فيقام لكل سطر من الكتاب تقريبا شهود من الرواة يتحملون مسؤولية روايته ؟ .

ولم يتأخر جمع الأحاديث إلى عصر المأمون كما ادعاه الباشا فيما سبق تمديدا للزمان الحائل بين مصدرها وجمعها ، بل جمع في عهد عمر بن عبد العزيز التوفى في ١٠١ وكان قد أمر في هذا الشأن بتشكيل دواوين يبلغ عددها ألوفاً فجمع أربعة آلاف حديث تتعلق بتفاصيل الأحكام الشرعية ، وخمسمائة حديث تتعلق بأصولها وكان الخليفة نفسه من كبار المجتهدين والمحدثين . ولم يتأخر التأليف في الحديث أيضا إلى عصر المأمون فقد كان ابن شهاب الزهري التوفى في ١٢٢ مؤلف أول كتاب في زمن عمر بن عبد العزيز وكان ابن جريج في مكة التوفى في ١٥٠ وابن إسحق في ١٥١ ومالك في ١٧٩ في المدينة وسفيان الثوري في ١٦٠ في الكوفة وحماد بن سلمة في ١٦٧ أو ربيع بن صبيح في ١٦٠ وسعيد بن أبي عروبة في ١٥٦ في البصرة والأوزاعي في الشام متقدمين في جمع الأحاديث .

نعم قد يوجد بين الأحاديث أحاديث موضوعة وأحاديث منكورة وأحاديث ضعيفة - ويوجد شيء منها في أحاديث المعجزات أيضا - لكن هناك مع كل ذلك أحاديث

[١] وعلى قول صديق الأستاذ فؤاد عبدالباق الذي عده في كتابه « جامع مادة صحيح البخاري وأطراف البخاري » ألفان وستمئة وخمسة .

متواترة وأحاديث مشهورة وهناك أخبار آحاد متواترة المعنى وأخبار آحاد في رتبة الصحة وأخبار آحاد في رتبة الحسن وهناك أحاديث مرفوعة وأحاديث مرسل^(١) فائمة الحديث أنفسهم ورجالهم الثقات رتبوا الأحاديث الواصلة إليهم بأسانيذ مختلفة على هذه المراتب وميزوا زيوفها من صحاحها وكان الرواة المتهمون بالكذب أو عدم الدقة معلومين عندهم فإذا دخل واحد من المتهمين أو المجهول الحال في سلسلة الإسناد لأى حديث أخل برتبته من القبول . واليوم أصبحت مرتبة ثبوت كل واحد من الأحاديث المضبوطة في جوامع الكتب المحصاة بمئات الألوف متعينة عندنا تعينا لا محل للريبة فيه . فالذين ينظرون من بعيد إلى ما يجرى في علم الحديث الإسلامى من النقد الحر والرقابة الدقيقة ويطلمون منه على أن علماء الحديث لا يقيمون فيما بينهم لبعض الأحاديث وزنا . و يقيمون لبعضها وزنا ناقصا ، ليس من الإنصاف أن يتخذوه وسيلة طعن مطلق في قيمة الحديث وموقعه بين أدلة الشرع الإسلامى . ولولا أن علماء الحديث أنفسهم لم ينقدوا ما يستحق النقد من الأحاديث لما أمكن المستشرقين أن يعبثوا صحاحها بمعطلاتها . فنقد علماء الحديث من تلقاء أنفسهم ما يستحق النقد من الأحاديث لا يكون نقيصة لصحاحها تزيل الثقة عنها بل مزية تجعلها جديرة بالثقة وهذه الصحاح ينبنى عليها أكثر أحكام الشريعة الإسلامية من عباداتها ومعاملاتها . ومن المؤسف المؤلم للمسلم أن يرى بلادا

[١] وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا ألفين أحكم منكم على أركبته يأتيه الأمر من أمرى بما أمرت به أو نهيت عنه فيقول لا أدري ما وجدنا في كتاب الله اتقيناه » رواه الثامنى في الأم ، وكذا رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه عن أبى رافع مولى رسول الله وفي رواية الترمذى « ألا أنى أوتيت القرآن ومثله معه ألا يوشك رجل شبعان على أركبته يقول عليكم بأمران فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه » وفي رواية مقدم « ألا ولأت ما حرم رسول الله كما حرم الله » وهذا الحديث معدود من « جزائره صلى الله عليه وسلم للتعلمة بأخباره عن الغيب . قال الفاضل الهندى كاتب السيرة المارة الذكر من قبل : « إن هذا الإخبار كما ينطبق على المعتزلة القدماء ينطبق أيضا على طائفة حديثة من الهندين والمصريين لا يعولون على الأحاديث ويسمون أنفسهم أهل القرآن »

إسلامية اجترى فيها على استبدال قوانين الأمم غير المسلمة بقوانين شريعتهما ، ولم يكفها إلغاء العمل بشرعة الإسلام حتى زيد في الاجترار وطعن في تلك الشريعة بدعوى عدم استنادها من ناحية السنة على أساس متين وقصر الأساس الصحيح على الكتاب ، مع أن العمل ببعض الكتاب مهجور أيضا في تلك البلاد . فلم يبق إلا دور أهمال البعض الباقي ثم الطعن في أساس الكتاب (١) .

[١] وإلى لا أثنى بإخلاص المصريين من الكتاب والعلماء الذين يقضون اهتمامهم على القرآن ويهتمون أسس الإسلام الأخرى ، لا أثنى بإخلاصهم في اهتمامهم بالقرآن زيادة على عدم وثوق بكفائتهم العلمية التي توجب عليهم تقدير الأسس الأخرى فقد قرأت مقالة في مجلة « الرسالة » بعنوان « القرآن والسلمون » للشيخ المصري عمود شلتوت وكيل كلية الشريعة وقرأت معها مقالة لصاحب المجلة الأستاذ الزيات يشيد بمقالة الوكيل وبعدها انبثات الأزهر ورأيت مقالة الشيخ المنى عليها تغفل ذكر ماعدا القرآن وتحتي باللوائم على كتب التفسير المعروفة المتداولة في أيدي العلماء مدعياً أن أهل التفسير الماضية ما فهموا القرآن . وهذا القول منه يتضمن القدح في الأئمة المجتهدين الذين استنبطوا الأحكام من القرآن . بل إن التفسير القديمة ينتهي طرفها الأول إلى تفسير الصحابة والرسول صلى الله عليه وسلم .

ولعل الشيخ الفادح لا يعجبه إلا مثل تفسيره في مقالة سابقة له فائلة بأن القرآن جارى عقيدة العرب في تصوير الشيطان كشخص ذي حياة مع كونه في الحقيقة عبارة عن نزعات الشر المنبثة في العالم . فليس يبعد أن يُلغى في التفسير الجديد الذي يعجبه ، كثير من الأحكام المنصوص عليها في القرآن بادعاء كونها مجازة لأهواء العرب في عهد الرسول القريب من عهد الجاهلية ، ويمكنني أن أذكر لإباحة تعدد الزوجات مثالا لهذه الدعوى المنتظرة من الشيخ .

والحق أن القرآن الذي هو كلام الله لا يمكن أن تتصور فيه مجازاة الأهواء ، وإنما للعصرين أنفسهم أهواء يشذون بها عن المسلمين ويريدون إرهاب بعض آيات القرآن عليها ، وهم فيما عدا ذلك من الآيات التي لا صلة لها بأهوائهم الشاذة عاجزون عن كتابة سطر يستحق أن يسمى تفسير القرآن من غير مراجعة كتب التفسير القديمة التي ادعى الشيخ أن أصحابها ما فهموا القرآن ، أو مراجعة ما سبق منها في ذاكرتهم من تلك الآثار التي ورثوها معنا من العلماء الماضين فشكرناهم وكفروا .

وآخر ما أقول في الذين يتظاهرون بمحصر اهتمامهم في القرآن نائين بجانبهم عن الحديث والفقه مثيرين الشك في صحة الأحاديث ومدعين كون الفقه عبارة عن آراء الفقهاء ثم مستهينين من القرآن بتفسيره القديمة فلم يبق إلا متن القرآن ، آخر ما أقول فيهم : قد كذب القرآن في هذا البلد =

وكيف يخطر ببال مسلم أن لا يكون ما في صحيح البخارى الذى كان المسلمون إلى هذا الزمان يعتبرونه أصح الكتب بعد كتاب الله ، أو صحيح مسلم أو موطأ الإمام مالك أو مسند الإمام أحمد بن حنبل أو مسانيد الإمام أبى حنيفة أو الإمام الشافعى ؛ صحيحاً حقيقة يعول عليه على الأقل كما يعول على كتب التاريخ المعتبرة عند علماء الغرب^(١) أو أن تكون أمانة أئمة الإسلام المذكورين دون أمانة المؤرخين الغربيين وإخلاصهم للحق وتضحيتهم فى سبيله دون إخلاصهم وتضحيتهم ، أو أن لا يكون بين عشرات الألوف من الأحاديث المروية فى كتبهم - ومسند الإمام أحمد وحده - محتوية من الأحاديث ما يقرب من أربعين ألفاً - حديث واحد صحيح تثبت به واحدة من معجزات محمد صلى الله عليه وسلم الكونية ؟ .

عجيب جداً أن يكون المسيحيون صعدوا بنبيهم إلى درجة الألوهية إستناداً إلى معجزاته الكونية ويكون المسلمون استكثروا لنبيهم معجزة كونية واحدة تدل على نبوته ولو بالنظر إلى الذين لا يقدرُونَ معجزة القرآن حق قدرها كالمستشرقين والعامة من الناس . فهل يظن منكرو المعجزات الكونية منا لمحمد صلى الله عليه وسلم أنهم يستجلبون بإنكارهم هذا إعجاب المستشرقين نحو نبينا ؟ كلا ، وإنما يعجب ذلك الذين ينكرون النبوات من الغربيين . والذين لا ينكرون النبوات منهم يبقى نبي الإسلام

= قبل بضع عشرة سنة تصديقاً لبعض أعداء الإسلام من المستشرقين - كما كذبت السنة أخيراً لإنكار المعجزات فى حياة محمد صلى الله عليه وسلم تصديقاً للبعض الآخر من الأعداء - وعند ذلك انبرى من انبرى من كتاب المسلمين وعلمائهم للدفاع عن القرآن وصال على المعتدى . ولا أدرى لعدم كونه يومئذ بمصر ، هل بين المدافعين الصائتين الشيخ شلتوت أو الأستاذ الزيات أو الدكتور هيكल مؤلف « حياة محمد » ومخيلها عن المعجزات غير القرآن ؟

[١] نعم أنا لأدعى لأولئك الأئمة الذين لاشك فى أنهم أكثر خوفاً من الله من مؤلفي الغرب وأنه لا ضمان أقوى لتجنب الكذب من مخافة الله ، لا أدعى لهم العصمة من الخطأ ، والأمانة والعدالة غير العصمة ، مع أن كتب المؤرخين الغربيين لم تمحس ولم تقربل عليهم بعشر معشار ما غربلت كتب أئمة الإسلام بأيدي أئمة الإسلام الآخرين .

عندهم بفضل معالى هيكل باشا من غير معجزة ، لأنهم لا يقدرّون إعجاز القرآن الذى لا يفهمونه . وفصلا عن هذا فعاليه يطلع سمعة كبار المسلمين الذين كانوا وسائط بلاغ له عن نبيهم ، بوصمة شبهة الكذب . فإذا كان الحق يقال مهما كان مرأ فافعل هيكل باشا فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه من إثارة الشبهة فى صحة أحاديث الرسول بجملتها^(١) للتوصل إلى إثارة الشبهة فى صحة أحاديث المعجزات ، ومن التنازل عن ثأى العقليين الرئيسيين من معاقل الإسلام الأربعة ألا وهو السنة ، فى سبيل التنازل عن معجزات نبي الإسلام الكونية - جنابة لا تفتقر ، وتأيد مشيخة الأزهر لهذه الجنابة أدهى وأمر . فكيف يتفق هذا التأيد وتدرّس الحديث فى الأزهر بل تدرّس أصول الفقه والفقه أيضا عذابه الأربعة حال كون أكثر أحكامها مستندة إلى السنة ؟ فهل الأستاذ الأكبر المراغى يحاول بتقريظ كتاب الدكتور هيكل باشا وتقديعه للمسلمين تهينة جو ملائم لإلغاء كلية الشريعة ؟

ومن دواعى الأسف أن كتاب معاليه الذى تحاطف نسخه الراغبون فى قراءته واقتنائه من المسلمين بمصر حتى طبع ثلاث مرات فى أربع سنين ، كان يكيل فى مرأى ومسمع من أولئك القارئين المسلمين طعنات تزييف على كتب كانت تعتبر من يوم تأليفها إلى هذا الزمان أصح الكتب فى الإسلام بعد كتاب الله مثل صحيح البخارى وصحيح مسلم وموطأ مالك^(٢) وغيرها من السنن والسانيد ، فلم تمل فى مصر ولا فى غير مصر أصوات دفاع عن كرامة هذه الكتب المباركة عند المسلمين ولو بقدر الأصوات المرتفعة من النواب المسلمين فى برلمان مصر دفاعا عن كتاب « برناردشو »

[١] بل التشكيك فى كتب الحديث والسيرة على الإطلاق يؤدى إلى التشكيك فى القرآن أيضا لأن تلك الكتب هى المرجع أيضا فى مسألة جمع القرآن وما ألزم فيه من الدقة فى ضبط الأصل .

[٢] أصح الكتب بعد كتاب الله على قول الإمام الشافعى موطأ مالك ، وهذا لا ينافى قول الآخرين بأن أصحها بعد القرآن صحيح البخارى لكون البخارى وصحيحه متأخرين عن الإمام الشافعى .

الإنجليزى الذى كان يدرس فى الجامعة المصرية والذي فيه شتم نبينا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أقبح شتم ، ولا بقدر صوت الأستاذ الأكبر المراغى شيخ الجامع الأزهر والشيخ رشيد رضا صاحب المنار دفاعا عن كتاب هيكل باشا الطاعن فى كتب الحديث ^(١) .

— ٣ —

الثالث أن المانع من إثبات المعجزات الكونية فى « حياة محمد » على ما يظهر من اعتذار مؤلفه فى مقدمة الطبعة الثانية هو مخالفة تلك المعجزات للقرآن . وربما تراه يعبّر عن هذا المانع بعدم ورود تلك المعجزات فى القرآن ، لكن مخالفة القرآن شئ وعدم ورود الذكر فيه شئ آخر . فإن صح الأول صح كونه مانعا إلى حد ما . وليس الثانى بمانع ، صح أو لم يصح ! إذ القرآن لم يكن كتاب سيرة أو تاريخ لحياة محمد صلى الله عليه وسلم كما أنه لامتنى لتعليق صحة ما فى كتب الحديث والسيرة من معجزات نبينا الكونية ، بشرط كونها واردة الذكر فى القرآن فتكون تلك الكتب تكرارا لما فى القرآن مستغنى عنها .

فالمقياس الذى يرى معاليه حتما على المسلمين تطبيقه على الأحاديث المنسوبة إلى

[١] لا يقال إن الطعن فى كتب الأحاديث المؤدى إلى انهيار أساس مهم من أسس الفريضة الإسلامية وقع من مؤلف « حياة محمد » فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه ، تبريراً لإهماله المعجزات المذكورة فى كتب الحديث والسيرة ، وجوابا عن الاعتراضات الموردة على المؤلف بسبب هذا الإهمال لكن تقرّظ فضيلة الأستاذ الأكبر انتقصر مع الطبعة الاولى وتقدم تلك الطعون الملحقة بالطبعة الثانية . لأننا نقول إن تقرّظ فضيلته قبل الطبعة الثانية والطعون الملحقة بها لم يكن مقدما على الإهمال الظاهر فى الطبعة الاولى الذى ورط صاحبه فى الطعون المنتشرة مع الطبعة الثانية . على أنه كان فى استطاعة فضيلته أن يسحب تقرّظه لكتاب الدكتور هيكل باشا بعد أن رأى طعونه الهدامة المعسوبة نحو السنة فى الطبعة الثانية والثالثة ، فلم يفعل بل أذن فى نشر تقرّظه مع كل طبعة .

فيهم ليعلموا صحاحها من زبوفها ثم ينفقهم بإهماله ، مضطرب بين أمرين يحسبهما معاليه
أمرا واحدا فيذكر أحدهما تارة والآخر تارة أخرى وتارة يذكرها معا وتارة يزيد
عليهما مقياسا ثالثا . وقد جمع الثلاثة في قوله :

« ولو أنهم أنصفوا التاريخ لطبقوا الحديث على سيرة النبي العربي في جملتها وفي
تفصيلها دون استثناء لأى نبأ روى عنها لا يتفق وما ورد في القرآن الكريم فالأمر
مما تجرى به سنة الكون ولم يرد ذكره في كتاب الله لم يشتهوه ... »

فالأمران اللذان يذكرها ويحسبهما أمرا واحدا هما عدم اتفاق نبأ الحديث مع
القرآن وعدم ورود ذكره فيه . وقد عرفت أن ثانيهما حشو مفسد والمانع الثالث الزيد
عدم كونه مما يجرى به سنة الكون ، وربما يعبر معاليه عن هذا المانع بكونه مما لا
يقره العقل ويحسبهما أيضا واحدا ، مع أن المخالف لسنة الكون أو لسنة الله شيء ، وما
لا يقره العقل أو مالا يصدق العقل أو مالا يسيغه العقل أو مالا يدخل في معروف
العقل أو ما يبعد عن مقتضى العقل أو مالا يقبله العقل ، شيء آخر . وقد استعمل
كل هذه التعميرات في تارات : فاستعمل كلا من الخمسة في أمكنة مختلفة من مقدمة
الطبعة الثانية والأولى لكتابه واستعمل التعبير السادس في صلب الكتاب ص ١٤٢
فهناك أمور أربعة يذكرها معاليه كأنها أمران ويعتبرها موانع لصحة الحديث :
مخالفته للقرآن ؛ عدم ورود ذكر ما فيه ، فيه ؛ مخالفته لسنة الكون ؛ مخالفته للعقل .
وليس الأول متحدا مع الثانى ولا الثالث مع الرابع . وليس الثانى بمانع كما عرفت ولا
الثالث وهو المخالف لسنة الله أو سنة الكون ، إذ يمكن أن يكون هذا المخالف معجزة ،
وهو المطلوب . ولا يلزم أن يكون المخالف لسنة الكون أو سنة الله مخالفا للعقل أى
محالا ، ومن هذا تعد المعجزة من خوارق المادة لا من خوارق العقل وإلا لما أمكنت
ولما وقعت . لكن الذين لا يميزون خارق المادة من خارق العقل ويزعمون المعجزة
التي هي من خوارق المادة وإن شئت فقل من خوارق سنة الكون ، خارقة للعقل

أيضا ، ينفونها قائلين باستحالتها ، وهذا الزعم منهم ناشئ من زعم آخر هو عدم إمكان خرق القوانين الطبيعية المقررة في العلم الحديث المثبت المبني على التجارب الحسية ، وهذا قول الملاحدة المادية ، وهذا أيضا هو الداء الزمن الذي استولى على عقول كثير من مثقفي المصريين والذي وقفنا مجهود كتابنا هذا ، على معالجته .

وأعجب شيء من السلم عدم إقلاعه عن دعوى مبنية على نفي وجود الله وقدرته المسيطرة على الكون . فهما كان العلم المادى علما مثبتا ومهما كان ظنهم في العلم المثبت المبني على التجربة أنه لا يقبل التفسير والتعديل ولا يقر المعجزة ، فالمقل يفارق هذا العلم النقلاب جهلا ويقر المعجزة أى يقول بإمكانها . وقد أطلعنا القارىء في أمكنة مختلفة من هذا الكتاب على قيمة القوانين الثبته بالتجارب .

ومما مؤلف كتاب « حياة محمد » النافى لمعجزات نبينا محمد صلى الله عليه وسلم الكونية لو علم أن نفاة المعجزات من الغربيين بناء على استحالتها عقلا ، ، إنما ينفونها ويدعون استحالتها لعدم اعترافهم بوجود الله وبوجود أنبيائه ، لما نفي المعجزات عن حياة محمد صلى الله عليه وسلم وعلى الأقل لما بنى نفيها على أنها لا يقرها العقل . والأسف أن الذين استشارهم من شيوخ المعاهد مكاشفا لهم ما ينتهجه في كتابه ، شجموه عليه بدلا من أن ينهوه إلى أن المعجزات لا تنافى العقل . ويتصاعد الأسف تجاه فضيلة الأستاذ الأكبر في تقييد كتاب هيكمل باشا ، بعد أن قال : « لم تكن معجزة محمد صلى الله عليه وسلم القاهرة إلا في القرآن وهي معجزة عقلية » : « وما أبدع ما قال البوصيرى :

لم يمتحننا بما تعيا العقول به حرصا علينا فلم ترتب ولم نهم

ومعنى قول البوصيرى هذا بالنظر إلى إعجاب فضيلته به أن محمدا صلى الله عليه وسلم لم يأت أمته بمعجزات لا تستضيفها العقول كما أتى غيره من الأنبياء صلوات الله عليهم ويعنى بها المعجزات الكونية ، مع أننا إذا فرضنا هذا المعنى لذلك القول كان

ما أتى به البوصيري القائل لهذا القول والقائل في نفس القصيدة مثلاً :
جاءت لدعوته الأشجارُ ساجدةً تمشى إليه على ساق بلا قدم
والقائل :

أقسمتُ بالقمر المنشق إن له من قلبه نسبةً مبرورة القسم
بل القائل :

وكل آي أنى الرسل الكرامُ بها فإنما اتصت من نوره بهم
من الأقوال المتناقضة - هو ما تعيا المقول به ، لاما أتى به الأنبياء من المعجزات
الكونية . ولقد أغرب فضيلته في استشهاده بيت شعر أخطأ في فهم معناه^(١) وتغاضى
لتمشية خطائه عن سائر أبيات القصيدة وهو بصدد الإفتاء المؤبد لإهمال معجزات
نبينا صلى الله عليه وسلم غير القرآن في كتاب عن حياته ، لمدم اعتمد مؤلفه على كتب
السيرة والحديث التي تُلصق بها تلك المعجزات . فكيف يستشهد بيت شعر للبوصيري
المفلوط في فهم معناه حين لا يُستشهد بالأحاديث المذكورة في كتب الحديث ؟ مع
أن بيت البوصيري يرى مما توهم له الأستاذ الأكبر من المعنى ، وقرينة البراءة أبياته
الكثيرة الأخرى التي أوردنا آنفاً بعض نماذج منها ، وإنما معناه أن الإسلام لا يوجد
فيه ما لا يقبله العقل كما وجد في بعض الأديان المحرفة عن أصلها . أو معناه أن نبينا
بعث بالحنيفية السمحة كما ورد في الحديث وكما جاء في القرآن ناعتاً له (ويضع
عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم) .

فإن اعترض معترض بكون المقارنة في التوجيه الأول لا تقع بين الإسلام وغيره
من الأديان المنزلة لمدم صحة اعتبار ما حرف منها ديناً ، وبكون ما في الأديان السابقة

[١] وقد ذكرني هذا ماسبق لفضيلته أنه أخطأ في فهم أقوال الفقهاء عند ترويح فئة ترجمة
القرآن الحادثة في تركيا ، حيث كتب مقالة في « السياسة الأسبوعية » و « الأهرام » واستدل
على رأيه في الجواز بأقوال العلماء المانين كما يظهر ذلك من مراجعة كتابي « مسألة ترجمة القرآن »
ص ٢٢ - ٢٤ الذي نشرته قبل بضعة عشر عاماً ، وانتقدت فيه مقالة فضيلته وغيره .

من المشاق على التوجيه الثاني مما تعيا به الأبدان لا مما تعيا به العقول^(١) إن اعترض علينا في التوجيهين ولم يجد غيرنا توجيها للبيت أحسن منهما ، فاللازم حينئذ حل التبعة تبعة امتناع البيت عن التوجيه المقول ، على عاتق قائله أعنى البوصيرى رحمه الله ، إذ ليس من الواجب على أحد أن يجد تفسيراً حسناً لبيت البوصيرى إن لم يكن هو أحسن إنشاده . ولا يجوز إنكار معجزات نبينا الكونية طلباً لتقويم بيت شعر ، ثم لا يجوز صرتين أن يقال عن بيت مثله مضطرب المعنى : ما أبدعه ! كما قال فضيلة الأستاذ .

وكما أغرب فضيلة الأستاذ الأكبر أغرب معالي مؤلف الكتاب في الاتفاق مع فضيلته على الخطأ في فهم البيت وفي نسيان ماعداه من أبيات البردة ، ولم يكتف بتقبل هذه الفتوى المبنية على خطأ ظاهر في الفهم بل جعل ثمن الشكر لفضيلته أن جملة في عداد الأئمة المدققين مثل الغزالي ومحمد عبده .

ومهما وُجد في أقوال الإمام الغزالي ما ينتقد عليه ، فليس في الإمكان أن يكون له قول يتخذه الدكتور هيكل باشا سنداً في إنكار معجزات نبينا محمد صلى الله عليه وسلم غير القرآن . أما الشيخ محمد عبده الذي أزداد اطلاعا عنه بعد مجئى مصر ما ازدادت أياى بها ، على ضلع منه في حدث مدبر ضد الإسلام كمساعدته الخفية لقاسم أمين في إثارة فتنة السفور بمصر^(٢) أو على شذوذ مرئى كقوله المنقول سابقاً في تعريف

[١] ويمكن أن يعد ما في الإنجيل من الآية المشهورة الآمرة بتحويل الحد الأيسر لمن ضرب الحد الأيمن ظالماً ليضربه أيضاً ، مما تعيا به عقول الرجال الأحرار .

[٢] وبالنظر إلى قول الشاعر المشهور على جارم بك في قصيدته المذاعة بالراديو من عظة الحكومة ليلة الاحتفال بذكرى قاسم أمين الثلاثين :

كنت في الحق للإمام نصيراً والوفى الصنى من أصحابه

لم يكن قاسم هو مشير الفتنة والإمام مساعده ، بل الأمر بالعكس .

النبي أو على مجازفة تشف عن ضعف بصيرته في العلم كما نكاره لبطلان التسلسل ونسبة كل ما قيل أو يقال في إبطاله إلى الأوهام الكاذبة ، وقد سبق تفصيله في الباب الأول والثاني من الكتاب ، والشيخ المراغي الذي كتب كلمة التحبيذ في صدر كتاب لا يعترف لديننا بمعجزة غير القرآن ويكذب ما جاء عنها في كتب السيرة والحديث ويسمى لرفع الثقة بتلك الكتب في مسألة المعجزات وغيرها ويحسن ظنه بكتب المؤرخين الغربيين كما سبق منا في ص ١٥١ من الجزء الأول نقل كلمات عن كتاب معاليه تشهد بذلك ، في حين أنه يسمى ظنه بكتب أئمة المسلمين ... كتب فضيلته كلمة التحبيذ والتقريظ على هذا الكتاب ورأى رأى مؤلفه في نفي المعجزات الكونية ، وذهب من قول البوصيري :

لم يمتحن بما تعيا العقول به حرصا علينا فلم ترتب ولم نهم
إلى أنه أيضا على رأيهما غافلا عن أقوال البوصيري من قصيدته في غير هذا البيت ،
وباعد بين الدين والعلم وبين الفقه والدين ^(١) فهذا الشيخ وذاك الشيخ لا يعمدهما من
أئمة الإسلام المدققين إلا من لا يعرف الإسلام وأئمة المدققين .

ومما يمنع كون معنى بيت البوصيري كما فهمه الأستاذ المراغي فضلا عن القرائن
المانعة له من أبيات في نفس القصيدة ، أنه لو كان معناه أن نبيينا لم يأت أمته بمعجزات
تعيا العقول في الاعتراف بها كما أتى غيره من الأنبياء ، لكان البوصيري قائلًا باستحالة
معجزاتهم عند العقل ومشكرًا لوقوعها في أزمئتهم ، إذ المستحيل عند العقل وهو الذي
يعيا العقل دون الاعتراف به ، لا يقع ولا يمكن وقوعه ، ولذا أنكر الأستاذ فريد
وجدى القائل باستحالة المعجزات عقلا ، وقوعها في الماضي واعتبر جميع آيات القرآن
المنبئة عن معجزات الأنبياء ، من التشابهات . لكن البوصيري رحمه الله لا يتصور أن

[١] تكلمنا على الأول في الجزء الثاني من هذا الكتاب (ص ٩٥-١٠٤) وستنكم على الثاني في الباب الرابع منه .

يكون في هذه العقلية الظاهرة البطلان . فهل الأستاذ الأكبر الذي فسر قول البوصيرى بغير ما أراده قائله ، في عقلية رئيس تحرير « مجلة الأزهر » في عدم التمييز بين خارق العادة وخارق العقل ؟

يقى أنه لا يقال عن فضيلة الأستاذ الأكبر، بعد غض النظر عن خطائه الفاحش في فهمه لبيت البوصيرى الذى استشهد به : إن فضيلته ما أنكر في تعريفه بكتاب هيكل باشا ومجازفته في كيل التقريظ له ، معجزات نبيناغير القرآن، وإنما ادعى انحصار معجزاته القاهرة في القرآن، وعلى بها معجزته القطعية التى يكفر منكرها . لأننا نقول بعد غض النظر ثانيا عن معجزاته غير القرآن الثابتة بالسنن المتواترة تواترا معنويا^(١) بل الثابتة بالقرآن : فهل كل ما كتبه مؤلف كتاب « حياة محمد » في كتابه ، مما يكفر منكره حتى يرى معجزاته غير القرآن لم تبلغ في الثبوت هذا المبلغ فيخل عنها كتابه ويقر له فضيلة الأستاذ الأكبر بهذا الإخلاء على تلك المذرة ؟ فإن كان في المعجزات غير القرآن ما ثبت ثبوتنا يحكم على منكره بالضللال إن لم يحكم بالكفر . ولا شك في وجود مثله فيها . فهل لا يكفي عيبا على كتاب هيكل باشا أن يخلو عنه وعلى الأستاذ الأكبر أن يحمى هذا الضلال ؟ وما فعله الباشا في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه من سعيه لزعة ركن السنة في الإسلام وسكوت فضيلة الأستاذ مادم الكتاب على هذا السبى، لا شك في أنه فوق الضلال .

[١] قال المحقق الدوانى في شرح العقائد العنصرية « إن معجزات نبينا المظاهرة للقرآن وإن لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة على وسخاوة حاتم » وقد صرح القاضى عياض أيضاً في « الشفاء » بهذا التواتر .

الرابع ماذا هو الباعث على إثبات معجزة عقلية وهى القرآن، لحمد صلى الله عليه وسلم ونفى كل معجزة كونية عنه ^(١) وماذا هو الباعث على محاولة رفع الثقة بعامة الأحاديث النبوية فى سبيل نفي الثقة بأحاديث المعجزات ؟ فهل الباعث على ذلك ضعف مكان السنة حقيقة ، رغم كونها من أهم الأركان الأربعة التى تستند عليها الشريعة الإسلامية ، أم الباعث كون المعجزات الكونية لا يقبلها العقل مطلقا أو لا يقبلها العقل المصرى المبني على التجربة ؟ وقد بينا فى مواضع عدة من الباب الأول وفى أول هذا الباب (الثالث) من الكتاب ، حدود التجربة وحدود العقل وأثبتنا أن العقل الذى ينظر إلى المعجزة الكونية نظره إلى المستحيل والذى تحكم عليه التجربة ولا يحكم هو على التجربة ، إنما هو عقل الذين لا يعرفون العقل وينكرونه وينكرون الحياة والروح وينكرون خالق العقل والحياة لعدم انقياد كل من هذه الأمور للتجربة ولا يمكن أن يكون مؤلف كتاب « حياة محمد » المؤمن بالله وكتابه المنزل على نبيه ، منهم .

لكن من الواجب أن يعرف معالى المؤلف أن منكرى المعجزات البانين إنكارها على دعوى استحالتها ، لا يفرقون بين المعجزات الكونية والعقلية ، ويرون الكل مخالفا لسنة الكون ، كما يرون المخالف لسنة الكون محالا . فحتى بلغ أى شيء مبلغ المعجزة والخارقة خالف سنة الكون وخرقها ، وإلا لم يكن معجزة إلا فى تعبيرات الأدباء

[١] كان فضيلة الأستاذ الراغى قال فيما كتبه تأييدا لإغفال المعجزات الكونية فى كتاب « هيكىل باشا » : « لم تكن معجزة محمد صلى الله عليه وسلم القاهرة إلا فى القرآن وهى معجزة عقلية » وقد يضيفون إلى صفة « العقلية » « الإنسانية » كما قال هيكىل باشا ص ٥٥ « مقارنة النبي العربى بمن سبقه من الرسل مقارنة مع الفارق فهو خاتم الأنبياء والمرسلين وهو مع ذلك أول رسول بعثه الله إلى الناس كافة ، لذلك أراد أن تكون معجزة محمد إنسانية عقلية » .

التجوزين ، حتى ان النبوة والرسالة بمعناها المعروف عند المييين معجزة مخالفة لسنة الكون ، فمن يقول باستحالة المخالف لسنة الكون يقول باستحالة النبوة والرسالة أيضا ، إلا أن تكون من قبيل ما شاع في السنة الكتاب المصريين من رسالة المرأة ورسالة الرجل ورسالة « الجامعة » ورسالة « الأزهر » ورسالة الصحف ورسالة المجلة أو مجلة « الرسالة » . ومن غرائب العصر الذى يسود فيه عدم الاعتراف بالمعجزة والنبوة والرسالة ، كثرة استعمال هذه الكلمات وإن كانت في غير مواضعها ، ولعل مصرى المستعملين تنزبل هذه الأسماء من مسمياتها القديمة المستحيلة إلى مسميات جديدة معقولة !!

فلا فرق إذن بين المعجزة العقلية والمعجزة الكونية ، فكلاهما محال عند الملاحظة القائلين باستحالة المخالفة لسنة الكون وكلاهما ممكن الوقوع عقلا عند المسلمين بحول الله وقوته . فلو اعترفت الطائفة الأولى بوجود الله ووجود أنبيائه لقات هي أيضا بإمكانهما من غير فرق .. ولا وجه للتفريق بينهما بإثبات المعجزة العقلية ونفى المعجزة الكونية ، إلا أن يراد من المعجزة العقلية ما يكون منشؤه التفوق العقلى المنقطع النظير إن أتى بالمعجزة فلا يخرج على سنة الكون وإنما يكون مبلغه أسمى ما يستطيع إنسان أن يبلغه . وربما يجد القارىء المفكر تلاؤما مع هذا التوجيه في قول معالى المؤلف : ص ٤٤

« فحياة محمد حياة إنسانية بلغت أسمى ما يستطيع الإنسان أن يبلغ ، ولقد كان صلى الله عليه وسلم حريصا على أن يقدر المسلمون أنه بشر مثلهم يوحى إليه حتى كان لا يرضى أن تنسب إليه معجزة غير القرآن وبصراح أصحابه بذلك ^(١) وقلنا عند الكلام عن قصة شق الصدر إنما يدعو المستشرقين ويدعو المفكرين المسلمين إلى هذا

[١] لا يخفى أن كاتب حياة نبينا مجردة عن المعجزات غير القرآنية لو وجد حديثاً يصارح رسول الله أصحابه فيه بأنه لا يرضى أن تنسب إليه معجزة غير القرآن لبادر إلى ذكر هذا الحديث قبل كل شيء حتى قبل ذكر الحديث الموضوع الذى تمسك به وهو يجعل القرآن مقياساً لقبول الحديث أو رفضه .

الوقوف من ذلك الحادث أن حياة محمد كلها إنسانية سامية وأنه لم يلجأ في إثبات رسالته إلى ما لجأ إليه من سبقه من أصحاب الخوارق وهم في هذا يحدون من المؤرخين العرب والمسلمين سندا حين ينكرون من حياة النبي العربي كلها ما لا يدخل في معروف العقل ويرون ما ورد من ذلك غير متفق مع مادعا القرآن إليه من النظر في خلق الله وأن سنة الله لن تجد لها تبديلا ، غير متفق مع تعبير القرآن للمشركين أنهم لا يفقهون ، أن ايست لهم قلوب يعقلون بها » .

فهذا القول من المؤلف غاية في التخليط والتشويش لا يصعب فهم ذلك ان أحاط بتفاصيل ما قلنا في تحليل أقواله ، ففيه اعتبار المعجزة مما لا يدخل في معروف العقل أي مما يخالف العقل ، وفيه التسوية بين ما يخالف العقل وما يخالف سنة الكون ، وفيه إيهام أن نسبة معجزة إلى الرسول غير القرآنية تنافي بشريته ، وفيه توهم كون الاعتراف بالمعجزات مانعا عما دعا إليه القرآن من النظر في خلق الله ، وفيه الاستدلال على نفي المعجزات بقول الله تعالى : « ولن تجد لسنة الله تبديلا » ، وكل ذلك خطأ ، وفيه زيادة على الخطأ عدم اعتبار حياة الأنبياء السابقين الذين ظهرت على أيديهم الخوارق حياة سامية إنسانية ، وفيه إيهام أن الأولى بحياة النبي أن تكون حياة سامية إنسانية ليست فيها خارقة لسنة الكون وإن شئت فقل : ولا إرسال ملك الطبيعة ، فلا تتوقف النبوة على شيء من هذا القبيل المستحيل وإنما معجزة النبي هي التفوق العقلي والخلق السامي الذي به يبلغ أسمى ما يستطيع إنسان أن يبلغ !!

فمضى كون القرآن إذن معجزة عقلية إنسانية مفترقة عن المعجزات الكونية في الإثبات والنفي ، أن يكون الإتيان بها من الإنسان ملتما مع العقل ، كمن أتى بكتاب يعجز غيره أن يأتي بمثله في البلاغة أو في أي مزية من الزايا !!

ففي هذه الأسطر المنقولة آنفا من كتاب « حياة محمد » أشياء كثيرة يؤخذ مؤلفه بها ، والمأخذ الأخير يتفق اتفاقا مع كلام الشيخ محمد عبده في تعريف النبي

والرسول الذى نقلناه قبل الشروع فى نقل أقوال عن مقدمة الطبعة الثانية لكتاب هيكل باشا ونقدتها ، نعم فى هذا المأخذ الأخير بعض مغالاة منا فى سوء الظن بعقلية المصريين فى مسألة المعجزة والنبوة كما أنا أخذناهم وقادتهم من علماء الدين . وما أجدد أيامنا معهم بقول الطفرائى :

وحسن ظنك بالأيام معجزة فظن شراً وكن منها على وجل
ومهما غالينا فى سوء الظن بهم فلا تمدل مغالاننا مغالانهم فى سوء الظن
بكتب الحديث ورواية المحدثين جملة بل الأئمة المجتهدين أيضاً ، لحد ما يؤدى إلى إسقاط
الأحكام الشرعية المبنية على ركن السنة من حيز الاعتداد والاعتماد والله يهدينا
ويهديهم سواء السبيل .

- ٥ -

الخامس مما يقضى به الإنصاف ، ومع ذلك من الغريب ، أن الذين أرادوا تجريد
حياة محمد صلى الله عليه وسلم من المعجزات الكونية حتى أثاروا فى سبيل هذا التجريد
الشك فى قيمة السنة عند الإسلام ، إنما جنحوا إلى هذا الشذوذ الخطير المحدث
وركبوا متن هذا الشطط والإسراف فى التضحية ، لدافع حسن فى نفسه وهو ترغيب
عقلاء الغرب فى الإسلام وتحميده إلى قلوبهم وتقريبه من عقولهم ، فكأن المعجزات
الكونية والروايات عنها فى كتب الحديث والسيرة أصبحت عيباً على الإسلام وحياة
نبيه عليه الصلاة والسلام . وبهذه العقلية لابغيرها فسر الشيخ محمد عبده سورة الفيل
من القرآن بما فسر ، واقتدى به معالى هيكل باشا حيث قال فى كتابه عند ذكر وقعة
الفيل :

« كان وباء الجدرى قد تفشى فى جيش أبرهة وبدأ يفتك به ، وكان فتكا ذريعاً لم
يمهد من قبل ، ولعل جراثيم الوباء جاءت مع الريح من ناحية البحر ، وأصاب العدى
نفس أبرهة فأخذته الروع وأمر قومه بالموودة إلى اليمن ، وفر الذين كانوا يدلون على

الطريق ومات منهم من مات . وكان الوباء يزداد كل يوم شدة ، ورجال الجيش يموت منهم من يموت كل يوم بغير حساب . وبلغ أبرهة صنعاء وقد تناثر جسمه من المرض فلم يبق الا قليلا حتى لحق بمن مات من جيشه . وبذلك أرتخ أهل مكة بعام الفيل هذا ، وقدرسه القرآن .

قال هكذا ثم كتب سورة الفيل بنصها كأنها جاءت طبق ما حكاه من أبرهة وجيشه ، أهلهم وباء الجدري من غير أن يكون هناك شيء من الطير الأبايل ولا مما رمته به من حجارة من سجيل ، كما لم تذكر سورة الفيل شيئا من وباء الجدري الذي أبادهم في حكاية هيكل باشا . فكانت صورة الحكاية مع ما كتب في نهايتها من آيات السورة ، آية في الجمع بين المتخالفين^(١) فإذا تقولون في مؤلف كتاب « حياة محمد » الذي كان يشترط في قبول الأحاديث النبوية موافقتها للقرآن ثم نراه لا يراعى شرط الموافقة للقرآن في تفسير القرآن ؟ فكيف لا يطعن على صحة ماورد في كتب الحديث من أحاديث المعجزات وغيرها ثم يطعن على صحة تفسير سورة من القرآن بهذه الصورة المأخوذة من تفسير الشيخ محمد عبده أحد أئمة المؤلف المدققين ؟ يقول معالي المؤلف ومن يؤيدونه مثل فضيلة الشيخ المراغي والشيخ رشيد رضا صاحب مجلة « المنار » : لم يرد في القرآن ذكر معجزة كونية لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، وأنا أقول : ولو كان ورد فإذا ينجع في المنكرين ما لم يموزم نأويل كتأويلهم في سورة الفيل ؟^(٢)

[١] كان الشيخ محمد عبده قد أغضبه دخول أقوام غير العرب في الإسلام وفي حكومة الخليفة العباسي المعتصم فقال : استعجم الإسلام في عهده مع أنه لا غرابة في استعجم الإسلام كما لا غرابة في استعرايه لكونه ديناً غير خاص بقوم دون قوم وإنما الغرابة كل الغرابة في استعجم القرآن العربي بتفسير الشيخ لسورة الفيل بما لا تتحملة لغة القرآن .

[٢] وكان الذي ينبغي للدكتور هيكل كاتب « حياة محمد » أن يقول عن حادثة الطير الأبايل عام الفيل الذي ولد فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بدلا من أن يحرف السورة النازلة في القرآن بشأنها عن معناها اتباعاً للشيخ محمد عبده وإلغاء للخارقة التي نصت عليها السورة وكانت معجزة لنبينا

وكل هذه التأويلات البعيدة التي لا يقبلها العقل على أنها مفهومة من النص القرآني ولا يمدّها تفسيراً بل تغييراً فاحشاً ، إنما ترتكب لإحساس الحاجة إلى تطبيق الإسلام على رغبات المستشرقين من الغربيين وإمالاته نحو هوام ، إن لم تمكن إيمانهم نحوه التي هي فعل الأبطال الذائدين عن كرامة الإسلام بما لا يموزم من الحجج ، في حين أن الوقف الأول موقف الماجزين الذين لا يستمكفون عن إجراء التعديلات في الإسلام المعروف عند أهله بل عند الأجانب عنه الناقدين له ، ويقصدون بتضحيتهم من دينهم هذه إرضاء أولئك الناقدين والتخلص من تقديم كما يشهد بذلك قول مؤلف « حياة محمد » بعد إثارة الشبهة في روايات المتقدمين والمتأخرين ممن كتبوا السيرة :

« حسبوا أن ذكر هذه المعجزات ينفع ولا يضر . ولو أنهم عاشوا إلى زماننا هذا ورأوا كيف اتخذ خصوم الإسلام ما ذكروه منها حجة على الإسلام وعلى أهله لالتزموا ما جاء في القرآن . ولو أنهم عاشوا في زماننا ورأوا كيف تزيف هذه الروايات قلوباً وعقائد بدل أن تزيدها إيماناً وتثبيتاً لكفاهم ذكر ما في كتاب الله من آيات بينات وحجج دامغة » .

وأنا أقول مضرة هذه الروايات عن المعجزات تتصور عند معالي المؤلف وغيره من المتبعين لعقليات الغرب ومرضااتهم ، بكونها مخالفة لسنة الكون ومقتضى العقل وقد أسند معاليه عدم إثبات المعجزات في كتابه إلى هذين المانعين مع الموانع الأخرى .

== صلى الله عليه وسلم تقدمته وتسمى هذه المعجزة المتقدمة على بيت الأنبياء إرهاباً ... كان الذي ينبغي للدكتور هيكل بإشاً أن يقول كما قال الفاضل الهندي كاتب السيرة المارة الذكر :

« أتمحى جيش أبرهة بالحجارة التي رمتها الطير الأبايل عليه وكانت آية من كبريات الآيات يجب على المسلمين والمسيحيين أن ينتبهوا لكونها لم تقع لإفحام مشرك مكة من شر أبرهة الذي كان مسيحياً والذي كان دينه أعلى من دين مشرك مكة ، وإنما كان وقوعها إيذاناً بظهوره صلى الله عليه وسلم صاحباً حقيقياً لمكة وكان معجزة من معجزاته ، ولذا قال الله تعالى في أول السورة مخاطباً له صلى الله عليه وسلم (ألم تركيف فعل ربك بأصحاب الفيل) الخ .

وواجب المسلم عندنا، واجبه التمعن تجاه هذه الحالة مجابهة هذه العقلية الباطلة بردها على أصحابها وإثبات أن المعجزات الكونية لا تخاف مقتضى العقل وإن خالفت سنة الكون وأن مخالفتها غير مستحيلة ممن سنهأ، إثباتا علميا كما فعلنا في أول هذا الباب (الثالث) من الكتاب. فإن لم يقم بهذا الواجب بل تقهر أمام الناقدين الغربيين بالتنازل عن المعجزات الكونية والتبرؤ باسم الإسلام من رواياتها في كتب الحديث والسيرة، بل من جميع الروايات التي اعتمد عليها أصحاب تلك الكتب ورفضوها إلى النبي صلى الله عليه وسلم سواء كانت متعلقة بالمعجزات أو غيرها، بحجة أن في الأحاديث المنسوبة إليه موضوعات اختلطت بصحاحها والتبس الأمر. فهذا الذي هو فرار من الواجب إلى ما هو أسهل وأرخص^(١) وإلى ما وراء الأسهل والأرخص من الأخس والأرذل، لا يكون فيه أدنى فائدة في استمالة الناقدين أعداء الإسلام إلى الإسلام وفي التخفيف من غلواء تعصبهم عليه، لأنهم يعرفون كتب الحديث والسير وما فيها وما بذل في تمحيص رواياتها من المساعي الجبارة. فلا يقبلون تبرؤ المتبرئين من المسلمين منها على أنه تبرؤ الإسلام نفسه بل يمدونه مصانعة وتكتماً وضعفاً ناشئاً من الضعف في نفس الإسلام. وهل يظن أن علماء العرب وعقلاء يقبلون مثلاً تفسير سورة الفيل بما فسر به المتبرئون على أنه تفسير صادق مطابق للسورة؟

ومثل الناقدين الأجانب الناقدون من أبناء المسلمين الذين لا تمجدهم معجزات نبينا الكونية المنسوبة إليه في كتب الحديث والسيرة، لا ينفهمون التبرؤ منها وتكون مصانعتهم واسترضائهم بالتنازل عما في كتب الحديث والسيرة من روايات المعجزات

[١] أسهل وأرخص من تمييز صحاح الروايات عن زبونها ثم الدفاع عن صحاحها، ولا يظن أن فيه صعوبتين صعوبة التمييز وصعوبة الدفاع عن الصحاح، لأن صعوبة التمييز أزالتها القاد من علماء الحديث فيما مضى. وإنما رأس البلية ظن الفارين من الواجب عدم إمكان الدفاع عن الروايات الصحيحة أيضاً.

أشد مساساً بكرامة الإسلام وأشأم ، وهل هم المرادون وباللأسف من أصحاب القلوب
والمقائد الزائفة في قول معالى المؤلف : « ولو أنهم عاشوا في زماننا هذا ورأوا كيف
تزيع هذه الروايات قلوباً وعقائد ، بدل أن تزيدها إيماناً وثقيبتا » ؟ وعلى أعناقكم أيها
التبرثون المتنازلون الفارون عن واجب الكفاح أمام أعداء الإسلام ، وزرُ تلك القلوب
والمقائد الزائفة ، لا على أعناق مؤلفي السير وجامعي الأحاديث مثل البخارى ومسلم
ومالك وأحمد وأبى داود والترمذى والنسائى وابن ماجه وغيرهم رحمهم الله ورضى عنهم .
أليس سبب هذه الإزاعة ظنهم بالمعجزات الكونية أنها لا تتفق مع العلم ؟
فإذن لو نحيتم تلك المعجزات عن الإسلام وقاديتهم الأمر بالتبرؤ من كتب الحديث
وكتب السير - على الرغم من كون معنى هذا التبرؤ ، التضحية بثانى الركبتين الرئيسيتين
من أركان الإسلام وهما الكتاب والسنة - واكتفيتم بالكتاب أعنى القرآن ، فهل
تظنون أنكم أنقذتم القلوب الزائفة وأنقذتم القرآن ؟ فإذا تفعلون بالمعجزات الكونية
التي يعترف بها القرآن ولو بالإضافة إلى أنبياء الله السابقين^(١) ويعتبرها آيات بينات
وبراهين من ربهم ، رغم الشيخ صاحب المنار الذى زاغ قلبه مع القلوب الزائفة فاعتبر
المعجزات الكونية شبهة وقال : « لأنها موجودة في زماننا كمثل زمان مضى وأن
المفتونين بها الخرافيون » والذى استظهر بقوله مؤلف « حياة محمد » ؟ بل كيف
تجردون القرآن عن المعجزة الكونية المضافة إلى نبينا ونبىكم مع سائر الأنبياء ، ألا وهى
على الأقل الوحي والنبوة وإنزال الملك والكتاب ، وكل ذلك يخالف سنة الكون
ويأباه العلم الحديث المبني على التجربة الحسية الحاضرة علم الزائغ القلوب ؟ فهل تنبرأون
إذن من القرآن أيضاً ، وتضحون كما ضحيتم بالأحاديث ؟ بل إن هذا المدعو علماً لا يعترف

[١] أم تطمعون في إقناع أصحاب القلوب وهم متعلمون ، بأن الآيات الواردة عنها في القرآن ،
بل وآيات البعث بعد الموت أيضاً التى عملاً القرآن والتي لا يقبلها العلم المذكور أيضاً ، آيات متشابهات
غير مفهومة المعنى ولا مطلوبة الفهم كما هو رأى الاستاذ فريد وجدى ؟

بوجود الله الذى أرسل الرسل وأيدهم بالمعجزات ، وهو أى عدم اعترافه به أصل زيف
الزائفين وأساسه . فهل تتبرأون من الله أيضاً ، وتكونون علماء ذلك العلم الكاملين
بدل أن تكونوا أنصاف العلماء ؟؟

فعلى القائلين بواجب الحيلولة دون زيف القلوب المستمدة له أن يتشجعوا ، فيصارحوا
ذوى القلوب المذكورة بالحقيقة ، إن كان القائلون أنفسهم أدركوها حق الإدراك ، ولا
يداورهم ، وتلك الحقيقة أن يقال لكل من زاغ قلبه بسبب المعجزات أو الخوارق
المنسوبة إلى أى نبي من أنبياء الله بناء على أنها تخالف العلم : كن عاقلاً قبل أن تكون
عالمًا . وقولى هذا يضاهى ما قال « مونت نيه » : « إن الرأس الجيد الإنشاء أولى من
الرأس الجيد الملاء » فقد يكون العلم مشوباً بالجهل يشوبه علماءؤه المتعمدون به حدوده .
وعند ذلك يفترق العقل عن العلم ويكون قوله الفصل . والمعجزات لا ينكرها العقل كما بيناه
فى أوائل هذا الباب ، فليس بصحيح ما يقال إنها تخالف مقتضى العقل وإنما هو قول
الذين التبس عليهم العقل الحر والعلم المقيد بسنة الكون ، فظنوا الكل سواء . ويجدر بنا
أن نورد هنا ما قلناه فى الفصل الثانى من الباب الأول من هذا الكتاب (الجزء الثانى ص ٢٧٥)
رداً على المنكرين لوجود الله بناء على أن العلم لا يعترف بوجوده . وكان عنوان ذلك الفصل
« موقف العلم من الله » وهذا العلم الذى لا يعترف بوجود الله يريدون به العلم الطبيعى ،
ومن دأب الغرب المادى والشرق المقلد أنهما يذكران العلم مطلقاً ويريدان ذلك العلم ،
كأنه لا علم غيره . وهذا ما قلنا فى الفصل المذكور :

« القائلون بوجود الله لا يقولون به على أنه موجود طبيعى بل يقولون به على أنه
موجود ضرورى يضطرنا الدليل العقلى المنطقى إلى الحكم بوجوده واستحالة عدم
وجوده . فهو موجود بوجود فوق وجود الموجود الطبيعى الذى لا ضرورة فى وجوده
وكان من الممكن أن لا يكون موجوداً ، ولهذا تحتاج عند القول بوجود الوجود الطبيعى
إلى التجربة الحسية فترة بعينك أو تلمسه بيدك أو تحسه بحاسة أخرى ثم تستيقن

وجوده، ولا يضطرك عقلك قبل التجربة إلى الاعتراف بوجوده . ولا كذلك الموجود
الضرورى الوجود . فن الطبيعى أن لا يعلمه العلم الطبيعى الذى يختص علمه بالطبيعيات
الممكنة الوجود والعدم . ونحن القائلين بوجود الله لاحاجة لنا بأن يعلمه العلم الطبيعى
ولا أن نعلمه بواسطة ذاك العلم . فلو أن العلم الطبيعى أثبت وجود الله كوجود واحد
من الطبيعيات لما أفغطنا ذلك، ائدم لزوم كون ما أثبت وجوده، واجب الوجود بل من
الطبيعيات التى هى موجودة بالوجود الواقى فقط لا بالوجود الواجبى الضرورى الذى
هو الوجود بوصف مضاعف والذى هو وجود الله .

« فن الطبيعى إذن أن يجهل العلم الطبيعى بالله ولا يجده فى الطبيعة . ولكن
ليس بطبيعى أن يجهل علماء الطبيعة وهواتها أن العلم الطبيعى إذا لم يجد الله فى الطبيعة
لعدم كونه من الطبيعيات وعدم تعلق العلم الطبيعى بما وراء الطبيعة ، لا يلزم منه عدم
وجود الله مطلقا، فيكون واجبا عليهم أن يعلموا وجوده بواسطة غير العلم الطبيعى .
فإن جهلوا به بناء على أن علم الطبيعة المبنى على التجربة الحسية لا يعلمه لم يكونوا
معدورين لأن الإنسان لا يعيش بنوع واحد من العلم ولا يكون به إنسانا .

« ومن الطبيعى أيضا بناء مسائل العلم الطبيعى على التجارب الحسية وعدم
التمويل على ما لم يثبت بها من تلك المسائل ، ولكن من الجهل أن تجعل التجربة التى
هى القياس الأسلم والقسطاس الأقوم فى الطبيعيات لسكونها أى التجربة الحسية
نفسها من الأفعال الطبيعية ، مقياسا فيها وراء الطبيعة أيضا فيحكم بناء على عدم دلالة
التجارب الحسية على وجود الله ، بعدم وجوده .

« فلى هذا التفصيل يمكن أن يكون لقولهم : إن العلم لا يدلنا على وجود الله
وجه مقول ، وذلك بحمل مرادهم من العلم على العلم الطبيعى . ولا وجه أصلا لقول
« كانت » إن العقل النظرى لا يدلنا على وجود الله ، لأن نطاق العقل النظرى لا يقاس
ولا يحد بنطاق العلم الطبيعى ، فهو إنما يعرف الوجود المادى أى يعرف الوجود ولا

يعرف وجوب الوجود الذي يمتاز به الله ويمتاز بمعرفته العقل النظرى . ولا وجه أيضا لأن يطلق العلم في القول الأول ويراد به العلم الطبيعي ، كأن غيره من العلوم ليس بعلم أو ليس بعلم مثبت أو أن إثباته دون إثبات العلم الطبيعي ؛ بل عرفت مما نبهناك عليه في كثير من مباحث هذا الكتاب أن اليقين العقلى فوق اليقين الحسى . فليس لاحتمكار اسم العلم على العلم الطبيعي ، كما هو دأب الغربى الحاضر ومقلده الشرق ، وجه معقول . اللهم إلا أن يقال : إن أنفع علم في الحياة الدنيوية يُستخدم في حوائج البشر هو ذلك العلم الكثير الإنتاج الذى حصل به الرقى الأخير الصناعى في الغرب . واستعمال مطلق العلم في العلم الطبيعي من المحدثات الأخيرة أيضا . وبقدر ما يصبح هذا التوجيه يظهر من قوله تعالى : يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون . « انتهى ماقلناه فيما سبق وأردنا إعادته هنا ..

كما قلنا هنالك في مسألة وجود الله نقول هنا في مسألة المعجزات : إن الحكم فيها بالإمكان والاستحالة لا يدخل في اختصاص العلم الطبيعي . نعم من اختصاصه الحكم بأن المعجزات تخالف سنة الكون بشرط أن لا يتجاوز حكمه هذا إلى الحكم باستحالة المخالف لسنة الكون ، لأن هذا العلم لا يعرف الحال ولا الممكن ولا الواجب بميزانه الذى هو التجربة الحسية وإنما يعرف الواقع وغير الواقع في زمن التجربة ، وقد فصلنا ذلك فيما سبق غير مرة . أما مخالفة المعجزات لسنة الكون فنحن نعترف بها ولا ندعى أن المعجزات من الأفعال الطبيعية وأنها تنطبق مع سنة الكون التى هى سنة الله العمومية ، وإنما هى منطبقة على سنة الله الاستثنائية . ونحن لا نقبل كون مخالفة المعجزات لسنة الكون مانعة عن وقوعها ، بل إن هذه المخالفة لازمة مطلوبة لتكوين المعجزة معجزة . ولا نقبل أن سنة الله بمعنى سنته في الكون الطبيعي أن نجد لها تحويلاً ولو كان المحول هو الله نفسه واضح تلك السنة .

ثم ليعلم الذين يتنازلون عن معجزات نبينا الكونية ويقصرون معجزته على القرآن

إرضاء لمنكرى المعجزات والخوارق من المستشرقين وتفضيلاً لموافقهم في عقلية الإنكار على تجشم معارضتهم : أن القرآن مهما حُبيب إليهم وأعجبوا به ، فلا يبلغ تقديرهم وإعجابهم مبلغ اعتباره معجزة تثبت بها نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . وقد يُطمع منهم أن يمدوه أفضل كتاب في الدنيا وضعه البشر . أما أنه كلام الله أنزل على خاتم أنبيائه ليكون له معجزة النبوة فأمر خارق لسنة الكون لن يقبله منكروا المعجزات والخوارق . وما دام أناس من المسلمين وفيهم معالي مؤلف « حياة محمد » ينكرون معجزاته الكونية لا اعدم استنادها إلى الروايات الصحيحة بل لكونها أيضاً مخالفة لسنة الكون ، مخالفة للعلم ، مخالفة لمقتضى العقل ؛ فكيف يُنتظر من المستشرقين الذين لا يدينون بالإسلام أن يقبلوا القرآن على أنه من المعجزات الخارقة أعنى أنه كلام الله لا كلام سيدنا محمد؟ فالواجب إذن أن يداوى أساس الداء وتقاوم حملات المنكرين من جباهها . وما أجدر معالي المؤلف الذى لجأ إلى عصيان العلم في مسألة الوحي والنبوة واعترض على سلطته ^(١) ما أجدره بأن يمصيه في مسألة المعجزات أيضاً التى لا تنفك عن النبوة ولا يمتزج بسلطته فيما وراء الطبيعة مطلقاً . لكنه ضحى هناك بالعلم وهنا ضحى بالمعجزات وكتب الحديث وشئ كثير معها من الإسلام ، في سبيل مماشاة العلم فلم ينتظم له المسلك .

أما المستشرقون الذين انتهج مؤلف كتاب « حياة محمد » هذه الطريقة الملتوية لقطع أنسنتهم المتطاولة ضد الإسلام من جراء روايات المعجزات السكونية - وما هو بقاطع كما عرفت - فإما ملاحدة ماديون أو نصارى متعصبون لدينهم . فإن كانوا ملاحدة فلا يرضيهم التنازل عن معجزات نبينا غير القرآن بحجة أنها معجزات كونية ولم يرد ذكرها في القرآن ، رجاء أن يترفوا بمعجزة القرآن . وإن كانوا

[١] يظهر ذلك بمراجعة الطبعة الثانية لكتابه ص ٤١-٤٢ وهذا دليل على أن العلم لا يقبل

الوحي والنبوة أيضاً وأنهما مما يخالف سنة الكون كالمعجزات .

نصارى فكيف يعترضون على معجزات محمد صلى الله عليه وسلم الكونية
ويعمدون الأحاديث الروية عنها عاراً على الإسلام لأجل كونها مخالفة لسنة الكون
ومقتضى العقل والعلم ، في حين أن معجزات سيدنا المسيح كلها كونية مخالفة لسنة
الكون . وكان القرآن أفضل معجزة وأوقعها لأن يكون معجزة مؤيدة لنبوة خاتم
الأنبياء يخاطب العقول الناضجة بإرشادات من سبقوه صلوات الله عليهم كلهم وكان
بهذا المعنى حجة عقلية ، لا بمعنى أنه ليس بمعجزة كونية خارقة لسنة الكون لأنه
معجزة عقلية وكونية معا ، وكان خصيصاً أخرى بأن يؤمن به الغرب الراق الناضج
العقل ، قبل الشرق ولكن أين ذلك من الغرب الذى يعمه فى طفيلاته ويريد أن يخرج
الشرق المسلم من دينه ويعاديه لدينه وقرآنه . وهذا فى حين أن المسلم الغافل يتنازل
عن شطر دينه ومعجزات نبيه تزلها إليه ، وهيهات لا يرضيه إلا التنازل عن الشطر
الباقى أيضاً ، وهيهات من أصحاب القلوب الزائفة من الشرقيين أن يرجعوا بهذا القدر
من التنازل إلى رشدهم مادام الغرب الذى هم مقلدوه لا يعمده كافياً ويستمر فى مناوأة
الإسلام ومكافحته .

مضى بهامامضى من عقل شاربها وفى الزجاجة باقى يطلبُ الباقى
فبالنظر إلى أن معجزة القرآن العقلية ما أثرت فى قلوب الغربيين المدودين أعقل
الأمم ، وإلى أن مرض الإنسكار والاستبعاد للمعجزات الكونية قد أعدى الشرق من
الغربيين ، ومع ذلك نراهم أى الغربيين لا يزالون مرتبطين بالأنبياء الذين لهم معجزات
كونية ، فالسعى فى تجريد نبينا عن المعجزات الكونية لاستهانة الغربيين ليس إلا
غفلة ظاهرة وسذاجة باهرة .

وقد كتب معالى المؤلف فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه نوعين ممن انتقدوه :
فكتاب مصرى مسلم بحث بمقالة إلى مجلة المستشرقين الألمانية نقداً بكتاب « حياة
محمد » وبث ترجمة عربية لمقاتته إلى المؤلف يؤاخذها فيها على اعتماده على المصادر العربية

واعتباره القرآن وثيقة تاريخية لا محل لريبة فيها مع أن مباحث المستشرقين من أمثال « فيلد » و « جولد زهر » و « نولدكي » وغيرهم تدل على أنه حُرِّف وبُذِلَ بعد وفاة النبي والصدر الأول للإسلام ، واسم النبي ببعض ما بذل فيه فقد كان اسمه « قثم » أو « قثامة » ثم بذل وصار « محمد » ليتسنى وضع الآية « ومبشراً برسول يأتي من بعدى اسمه أحمد » وأضاف الكاتب إلى أقواله هذه أن بحوث المستشرقين دلت كذلك على أن النبي كان يصاب بالصرع وأن ما كان يسميه الوحي إنما كان أترأ لنوبات الصرع التي تعتريه .

ومعاليه شكر الله سعيه رد على فرية تحريف القرآن في صدر الإسلام بشواهد مفحمة من كلمات المستشرقين وعلى فرية الصرع بأدلة علمية حاسمة ^(٢) .

والنوع الثاني من نقاد كتاب « حياة محمد » سماهم مؤلفه ببعض المشتغلين بالعلوم الدينية الإسلامية الذين أخذوه بأنه يرجع إلى أقوال المستشرقين ولا يأخذ بكل ما سجلته كتب السيرة وما روته كتب الحديث متصلاً بسيرة النبي العربي .

وربما يقوم هنا متوهم فيلتمس عذراً للمؤلف فيما سلك في كتابه من التوسط بين عقلية ذلك الكاتب المصري المسلم الذي هو أبعد بكثير عن الإسلام من المستشرقين ، وبين عقليات ذلك البعض من المشتغلين بالعلوم الدينية الإسلامية كما قال المؤلف نفسه : « بينا يؤاخذنا غلاة المصدقين لما أسرف فيه المستشرقون بأننا نعتمد على المصادر العربية ونستند إلى ماورد فيها ، إذاً بعض المشتغلين بالعلوم الدينية الإسلامية يؤاخذوننا بأننا نرجع إلى أقوال المستشرقين ولا نأخذ بكل ما سجلته كتب السيرة وما روته كتب الحديث متصلاً بسيرة النبي العربي وأنها لا نهج نهج تلك الكتب » .

[١] وكاتب المقالة أشنع مثال لمبلغ كتاب يعدون من المسلمين وهم كفار بدينهم وكتابهم ، في تقليد الغربيين في معاداة الإسلام العمياء .

لكن تحقيق الحقائق ووضع النصاب لها الذى هو واجب المؤلف فى أى موضوع من موضوعات المؤلفين الثقات الأئمة ، لم يكن تأليفا بين المتساومين المتباعدين واختيار وسط تتعادل نسبته إلى الطرفين . وليس بمستقيم ظهور المؤلف عند الشكاية من تشدد المشتغلين بالعلوم الدينية عليه فى مظهر من أواخذ لعدم أخذه بكل ما سجلته كتب السيرة وكل ما روته كتب الحديث متصلا بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم ، فلا علم لنا بنص ما كتبوا فى مؤاخذته على أثر الطبعة الأولى لكتابه ، لكننا نحن لم نؤاخذه لعدم أخذه بكل ما فى كتب السيرة والحديث متصلا بحياة نبينا ، بل لكونه عند الجواب على مؤاخذه الأولين فى مقدمة الطبعة الثانية ، رمى كل ما فى تلك الكتب بشبهة الكذب .

— ٦ —

السادس إذا كانت المعجزات خارقة لسنة الكون وكان خرق السنة جائزا لآمانه منه بل لازما ضروريا للمعجزة لتكون معجزة ، فلماذا يشهد القرآن بأن سنة الله أن تجد لها تبديلا ؟ فهذا السؤال يمكن أن يخالج بعض الأذهان بعد مطالعة ما كتبنا إلى هنا ، كما خالج ذهن هيكل باشا قبل مطالعة ما كتبنا حيث قال ص ٥٥ من الطبعة الثانية لكتابه :

« ولو أن أمة مسلمة آمنت اليوم بهذا الدين من غير حاجة إلى التصديق بمعجزة غير القرآن لكان الذين آمنوا من أبنائها أحد رجلين : رجل لم يتلجلج قلبه ولم يتمتر فتواده بل هداه الله إلى الإيمان أول ما دعى إليه كما هدى أبا بكر فآمن وصدق من غير تردد . وآخر لم يلتمس إيمانه فيما وراء سنة الكون من خوارق بل التمس في خلق الله هذا الكون الفسيح الأرجاء الذى يقصر تصورنا دون إدراك حدوده فى الزمان

والمكان وتجرى أموره مع ذلك على سنن لا تحويل لها ولا تبديل^(١) فاهتدى من سنن الله في الكون إلى باريه ومصوره . سواء عند هذين أ كانت الخوارق أم لم تكن^(٢) بل هما لا يفكران في هذه الخوارق على أنها من آيات فضل الله . ومثل هذا الإيمان يراه الكثيرون من أئمة المسلمين مثلاً أسى في الإيمان . ويذهب بعضهم كذلك إلى أن الإيمان الصحيح يجب أن لا يكون مصدره خوفاً من عقاب الله أو طمعا في ثوابه بل يجب أن يكون إيمانا خالصاً بالله وفناء تاماً فيه .

أقول من الغفلة أو التغافل أن يُبحث عن إيمان كإيمان أبي بكر في العشرين الذين يساوموننا ويشترطون في إيمانهم بالله وبالقرآن أن لا يترفوا بمعجزات تنخرق سنة الكون^(٣) كأن الله غير قادر على خرقها، أو كأنه لم يكن هو الذي سنهأ وإنما هي طبيعة

[١] ماقله من النظر في خلق الله هذا الكون الجارى على سننه إنما ينفع في إيمان الرجل بالله خالق الكون لا في إيمانه بهذا الدين أى الإسلام، وقد قلنا في أوائل هذا الكتاب: إن سنة الكون ونظامه العام دليل على وجود الله ، وخرق تلك السنة يكون دليلاً على وجود أنبيائه ، والدين المتضمن لتكليف من الله إنما يكون مبدؤه الإيمان بالنبي لا الإيمان بالله فقط . فعلى الباشا الذى أراد تحليل إيمان الرجل الثانى بدين الإسلام من غير حاجة منه إلى التصديق بشيء من الخوارق ، لم يوفق لذلك . فإذا سبب إيمان هذا الرجل بنبي الإسلام بعد إيمانه بالله؟ فإن قل سبب إيمانه به القرآن وفرضنا أنه يفهم إيمانه القرآن قلنا إن القرآن أيضاً من الخوارق فلو لم يكن خارقاً لسنة الكون لما كان معجزة ولم يعجز الناس عن الإتيان بمثله .

[٢] يكاد الباشا يقول : « وسواء كان النبي أو لم يكن » ولا يعتذر عنه بأنه لا يقول ذلك لأنه إذا لم يكن النبي فن يدعو الرجل الأول إلى الإيمان؟ لأننا نقول في جوابه ومن أين يعلم أن الداعي نبي من أنبياء الله إذا لم تكن معه علامة لنبوته ورسالته من الله؟ ومضى المعجزة الحارقة . فلذين لا تعجبهم المعجزات يظنون أن أنصارها يلتزمون وجودها مع النبي من غير حاجة إليها لا من النبي ولا من الذين أرسل إليهم .

[٣] وقد قال معاليه عن أبى بكر في كتابه في مبحث الإسراء : « ما لبث محمد حين حدثهم بأمره لإسرائه أن ساور أتباعه والذين صدقوه أنفسهم بعض الرب فيما يقوله . وقال كثيرون والله إن العير لتطرد شهراً من مكة إلى الشام مدبرة وشهراً مقبلة أيذهب محمد ذلك في ليلة واحدة ويرجع =

الكون ، كما قال بذلك كاتب المقالة من باريس التي نالت الجائزة الأولى من لجنة المباراة الصحفية بالقاهرة والتي صرّ الكلام عليها في الجزء الأول تحت رقم ٦ وهم لا يزالون في إيمانهم بالله وبالقرآن طبيعيين ، وكأنّ القرآن لا يعترف مثلهم بتلك المعجزات الخارقة الظاهرة ولو على أيدي الأنبياء السابقين ، وكأنّها رغم شهادة القرآن بها ليست معجزات معقولة مقبولة عند أصحاب العقول الراجحة ، أو كأنّ الإيمان بالقرآن جملة مع عدم الاعتراف ببعض ما فيه ، يعتبر إيماناً ويكفي في دين الإسلام ، وكأنّ في معاليه يفتى في كل ذلك بالجواز وتدور فتاواه على محور سنة الكون التي لا تحوّل فيها ولا تبديل . أما قوله المتناقض مع فتاواه وهو « بل هما لا يفكران في هذه الحوارق إلا على أنها من آيات فضل الله » فغاية ما يفهم منه أن معاليه متردد في هذه المسائل لم يستقر رأيه على شيء كما يقال عن المفتي المتردد في الفتوى : « إنه يقدم رجلاً ويؤخر أخرى » ومع هذا الاضطراب في الرأي فهو أميل إلى نفي الحوارق منه إلى إثباتها تمسكاً بسنة الكون المؤيدة بالعلم وبصراحة القرآن القائلة : « فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً » . لأنه إذا كانت هذه الصراحة القرآنية مانعة من الحوارق لزم أن تقع أنباء القرآن عن معجزات الأنبياء السابقين مثل إبراهيم وموسى وعيسى وصالح وسليمان وغيرهم صلوات الله عليهم ، تحت شبهة الكذب والوضع كالأنباء المروية في كتب السيرة والحديث عن معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم على رأى معاليه ، أو تكون الآيات الواردة في القرآن الناطقة بأنباء معجزات الأنبياء آيات متشابهات غير مفهومة

== إلى مكة وارتد كثير ممن أسلم وذهب من أخذتهم الريبة في الأمر إلى أبي بكر وحديثه حديث محمد فقال أبو بكر لمنكم تكذبون عليه قالوا بلى هاهو ذاك في المسجد يحدث الناس قال أبو بكر لئن كان قد قاله لقد صدق لأنه ليخبرني أن الخبر ليأتيه من الله من السماء إلى الأرض في ساعة من ليل أو نهار فأصدقه فهذا أبعد مما تعتجبون منه » .

فهل أبو بكر الذي شبه به معاليه أحد رجلين مستغنيين في إيمانها عن الحوارق المخالفة لسنة الكون لما سمع حديث الإسراء آمن به ؟ أم لم يؤمن وقال لا حاجة لي في إيماني إلى هذه الخارقة المخالفة لسنة الكون ؟

كما قال الأستاذ فريد وجدى بك وإن كان القرآن يفادى بقوله « لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون » .

مما لى مؤلف « حياة محمد » لم يكن مبتكرا فى الاستدلال بقول الله تعالى « فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا » على نقي المعجزات الكونية وإثبات مذهب الطييعيين ، بل اكتشفه قبله من اكتشفه من المستشرقين ومن علماء الدين بمصر الذين ديدنهم تهمة الأدلة التمشية مع أهواء المتعلمين المصريين ، لكن المراد من الآية ليس كما يظنون ، وإنما هى مبينة لسنة الله فى أمم بمث فيهم أنبياء وأيدهم بالمعجزات فمصوم وكذبوم . لسنة الله إنزال العذاب عليهم كما قال تعالى « ولقد سبقت كلتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون فتول عنهم حتى حين وأبصرهم فسوف يبصرون أفبمذابنا يستعجلون فإذا نزل بساحتهم فساء صباح المنذرين » وهذا المعنى فى الآية التى تمسك بها هيكل باشا ومن تقدمه ، يدل عليه ما قبل الآية فى سورة الملائكة :

« وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم فلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفورا استكباراً فى الأرض ومكر السيى ولا يحيق المكر السيى إلا بأهله فهل ينظرون إلا لسنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا » .

وما قبلها فى سورة الأحزاب : « إئن لم ينته المنافقون والذين فى قلوبهم مرض والرجفون فى المدينة لفغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها إلا قليلا ، ملمونين أينما تقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا ، سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا »

وما قبلها فى سورة الفتح : « ولو قاتلكم الذين كفروا لولوا الأدبار ثم لا يجدون

وليك ولا نصيرا سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا .
وفي سورة الإسراء : « وإن كادوا ليستفزونك من الأرض ليخرجوك منها وإذا لا يلبثون خلافاك إلا قليلا سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنةنا تحويلا .
وكيف يمكن أن يكون معنى الآيات كما ظنوه فيكذب به القرآن ما نص هو نفسه عليه من أنباء الأنبياء ومعجزاتهم الخارقة لسنة الكون ويكذب فيها قاله في آخر سورة يوسف « لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثا يفترى » .
أما القول بوجوب أن لا يكون مصدر الإيمان الصحيح خوفا من عقاب الله أو طمعا في ثوابه وكذا القول بكون مرتبة هذا الإيمان دون مرتبة الإيمان الخالص ، فقد أراد به معالي الباشا أن يدخل في مبحث الإيمان بسبب المعجزات مسألة عصرية أخرى ، وهي انتقاد العقيدة القديمة الإسلامية الداعية إلى مخافة الله ، وإن كانت لا تبدو المناسبة بين مسألة المعجزات الخارقة لسنة الكون وبين مسألة الإيمان بالله بدافع الخوف من عذاب الله أو الطمع في ثوابه ، بل وإن كان في تطبيق هذين الدافعين على مسألة الإيمان بالله شيء من عدم الانطباق ، إذ الإيمان إنما ينبني على عقيدة كون الشيء حقا والعقيدة نفسها تقوم على أسباب حقيقية تختلف باختلاف متعلقها أو على تقليد محض ، وليس بين أسباب كون الشيء حقا خوف المعتقد من الشيء الذي يعتقد ، فبناء على هذا لا يتصور أن يؤمن أحد بالله خوفا من عذابه وإنما يتصور الخوف من عذاب الله بعد الإيمان بالله ، فلم يكن المؤلف محسنا في وضع المسألة التي أراد انتقادها ، وإنما يعقل أن تكون الطاعة لله خوفا من عذابه أو طمعا في ثوابه موضع البحث لا الإيمان به .

وعلى كل حال فإن انتقاد الإيمان بالله أو الطاعة له خوفا من عذابه وانتقاص هذا الإيمان أو الطاعة يناق مسلك القرآن في مدح الخائفين من الله ، مسلوك البارز في آيات كثيرة لا تحصى لكثرتها كقوله « ولن خاف مقام ربه جنتان » وقوله « ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويخش الله ويؤتق فاولئك هم الفائزون » وقوله « إنما المؤمنون الذين إذا

ذكر الله وجلت قلوبهم » وما حث الله عبده المؤمن في كتابه على شيء أكثر من الله وما أكثر من الأمر بشيء أكثره في الأمر بالتقوى التي هي غافته كقوله « واتقوا الله لعلكم تفلحون » وقوله « وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون يا أولي الألباب »^(١) كما أنه لم يكرّم مرتبة عنده لعباده تكميلاً لمرتبة التقى فقال : « إن إكرامكم عند الله أتقاكم » وقال النبي صلى الله عليه وسلم « أنا أخشاكم لله وأتقاكم له » وماذا قد يكون الإيمان الخالص عند غير المتربين بالسكّال للإيمان الصادر من القلب التقى المشحون بمخافة الله ؟ فهل هو إيمان عبده به من غير غافته ؟ ولا يعقل إيمان مجرد من كل دافع ، حتى أنهم إن قالوا يؤمن حبا فهو أيضا ليس بإيمان خالص مجرد من كل دافع . على أن التمليل لا ينتهي في الحب لأنه أيضا يحتاج إلى علة دافعة إليه . فإن كان أساس الملل عظمة الله فعلاقتها بالمهابة والمخافة والإجلال أولى وأقوم من علاقتها بالمحبة ، ولأن المخافة والإجلال أخرى بموقف العبد .

فقد وجدنا المصدر الحقيقي للإيمان بالله وهو إدراك عظّمته واستحقاقه للمعبودية . وأول ما يحصل بتأثير هذا الإدراك في نفس الإنسان هو تصاغره بين يدي ذلك العظيم وتذلله^(٢) وتخشعه له ومخافته منه تصاغرا وتذللا وتخشعا بوشك مهما أن يرى محبته فوق حد العبد وأدبه مع مولاه . وفي « أساس البلاغة » للعلامة الزمخشري « الإيمان

[١] انظر كيف يخص الله تعالى أولي الألباب بالدعوة إلى غافته في حين أن المصريين الذين يعتبرون أنفسهم عقاء من الطراز الأول يعدونها منقصة .

[٢] لو كان الأستاذ فرح أنطون منبئاً بمجلة « الجامعة » الذي ناظر الشيخ محمد عبده وانتقد على القرآن تبينه عن بي آدم بعباد الله كما سبق ذكره في مقدمة الباب الأول (الجزء الثاني رقم ٥٢) حيا واطلع على كلتي هذه لقال : « ما هذا التصاغر والتذلل المنافي لكرامة الإنسان ؟ » ولا يعرف لذة التذلل لله والشرف الذي فيه إلا الأحرار الحقيقيون الذين يأبون التذلل للملوك الدنيا واليدين أيديهم والذين يعرفون الله كما قال تعالى (إنما يخشى الله من عباده العلماء) .

هيوب» ^(١) وليس بلازم أن تكون مخافته من عذابه كما صوروا المسألة قصداً لانتقاد مخافة الله وانتقاص أهميتها بل المخافة من الله نفسه كما قال عز من قائل « ويحذركم الله نفسه » وهى تنطوى على المخافة من عذابه أيضاً كما تنطوى هذه المخافة الناشئة من إدراك عظمته، على محبته ، إلا أن المحبة لله العظيم لا بد أن تفرها الرهبة والمهابة ، ومن هذا قال سبحانه وتعالى « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » .

فقتضى العقل أن تُهاب القوة التى تسيطر على جميع القوى ثم تُحبّ لكونها فوق الجميع . ومن هذا لا يتصور الظلم من الله فيكون كل ما يفعله حقاً وعدلاً وحكمة . والقوة تزداد اقتراباً من الحق كلما ازدادت كبراً واتساعاً نطاقاً، فتعتبر الغلبة بين الدولتين المتحاربتين استحقاقاً للجانب الغالب على المغلوب ، ولا توجد محكمة تفصل بين الظالم والمظلوم فى مثل هذه المسائل ، بل يُعترف بالحق للغالب بمجرد غلبته، فتعتبر قوة السيف حقاً مسلماً به ، وتكون معاهدات الصلح بعد الحرب ووثائق حقوق للقاتل على المقتول، على عكس ما إذا كانت حادثة القتال بين الأفراد . لكن هذا الحق المبني على الغلبة فى الحرب بين الدولتين اعتبارى ووقتى للاحقيق ودائمى ، لاحتمال أن تهض الدولة المغلوبة فى المستقبل فتتغلب على الغالب الأول فينتقل الاستحقاق إلى جانبها فى استرداد ما أخذ منها والاستيلاء على ما زاد عليه ، أو لاحتمال أن تقوم قوة ثالثة فتقهر الجانبين وينقل حق الاستيلاء إليها ، وهكذا يدور هذا الحق الاعتبارى الوقتى مع الأقوى الوقتى فالأقوى من الأقوى حتى إذا انتهت إلى قوة لا قوة فوقها وهى قوة الله أصبحت القوة عند ذلك عين الحق .

فى الإمكان أن لا يحب الصغير المقهور الكبير القاهر ، وليس فى الإمكان أن لا يخافه حتى إنه لا يكون فى الإمكان أن لا يحبه أيضاً إذا كانت محبته مبنية على مخافته

[١] ثم وجدت هذا القول فى « الفائق » للزمخشري أيضاً ، منسوباً إلى ابن عباس رضى الله عنهما .

التي لا تفارقه . ولا تحسبوا أن هذه المحبة لا تكون صميمية لأن المقهور من جميع الوجوه لا يسمعه إلا أن يحب قاهره ولا يسمعه إلا أن يكون صميميا في محبته وإلا يلزم أن لا يكون القهر تاما وهو خلاف المفروض . فكل أحد وكل شيء إذا خفته هربت منه إلا الله تعالى لأبك إذا خفته هربت إليه فالخائف من ربه هارب إلى ربه . وإليه يشير قوله تعالى « ففروا إلى الله إني لكم منه نذير مبين » وقوله صلى الله عليه وسلم (لا ملجأ ولا منجأ إلا إليك) .

وقد أطلت هذه المسألة التي دخلت فيها عرضا وتبعا لدخول مؤلف كتاب « حياة محمد » ، ومع هذا فهي كانت حرة بالتدقيق لأهميتها ، ولما كنت أدرى من زمان أنها من مزالق العقليات الجديدة المتصورة في مخافة الله منقصة ، وفي محبته غنى عنها ورجحانا عليها أو المتصورة تنافيا بينهما . وكنت كتبت هذه المسألة في كتاب ألفته باللغة التركية أما كنت في بلادى قبل ثلاثين سنة وأوردت فيه قول الشاعر :

وأبكى لنفسى رحمة من عتابها ويبكى من الهجران بعضى على بعضى
وانى لأخشاها مُسيئا ومحسنا وأقضى على نفسى لها باتى تقضى

وإذا كان هذا شعور إنسان رقيق الحس ومهذب نحو إنسان يحبه ويتفانى في حبه فكيف ينبغى أن يكون شعوره نحو ربه العظيم . ولعل الفكرة الغربية المتجهة إلى عدم التقدير لمرتبة مخافة الله السامية في الإسلام وفي نفس الأمر قدرها ، تسربت في عقول بعض المسلمين تقليداً للمسيحيين بواسطة تقليد الغرب المسيحي وتقليداً لمتصانفة الصوفية . ومن المعلوم أن إله المسيحيين رحيم فقط وليس بمميز ذى انتقام ، حتى أنه افتدى بنفسه عندهم في المغو عن ذنب البشر وكان الذنب عظيما جدا فناسب أن يضحي الجنى عليه بنفسه ليمغو عن الجانى صاحب الذنب . ولا يمكن أن تكون فكرة في الدنيا معكوسة إلى هذا الحد ، فالله يرحم البشر ويمغو عنهم ولا يرحم البشر ويمفون عنه وكيف يمفون عنه ولا ذنب له وإنما الذنب ذنبهم والمذنب يعنى عنه ولا يعنى عن

الذى لا ذنب له وإنما أذنب عليه ، فيجعلونه فداء يفتديهم ويجزى نفسه بذنوبهم جزاء
دونه جزاء سينمّار « إن الإنسان لظلوم كفار » .

هذا تحليل مسألة الخوف من الله فكان الذين لا يرونه متناسبا مع مقام الألوهية
والعبودية من النصارى يرون خوف الله من الإنسان أنسب من عكسه . والتصوفة
الوجودية لا يفرقون بين الله وما سواه فلا محل للخوف !! .

وجوابى للذين لا يحبهم إيمان المؤمن - أو بالأصح طاعة المؤمن - طمعا في
ثواب الله : أن الاعتراض على من أطاع الله طمعا في ثوابه يتضمن الاعتراض على قوله
تمالى : « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة » وقوله مشيرا
إلى نعم الجنان المشاد بذكره في الآيات المتقدمة : « لمثل هذا فيجعل الماملون » وقوله
« وفي ذلك فليتنافس المتنافسون » وقوله في وصف المؤمنين « تتجافى جنوبهم عن
المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعا » وقوله : « ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها
وادعوه خوفاً وطمعا إن رحمة الله قريب من المحسنين » فالله تعالى في الآية الأخيرة
يأمر بدعائه خوفاً وطمعا ويسمى الداعين له خوفاً وطمعا محسنين والذين أنافسهم لا
يحبهم الخوف ولا الطمع فيهنون الناس عنهما فأى القوانين أحق أن يتبع ؟ .

— ٧ —

السابع أصحح أن في القرآن ما يمنع وجود المعجزات لنبيينا محمد صلى الله عليه وسلم
كما ادعاه مؤلف كتاب « حياة محمد » واتخذ منه مقياسا يرفض به كل ما في كتب
الحديث والسيرة من أنباء معجزاته الكونية ؟ .

هذه الدعوى يبينها منكرو المعجزات الكونية لنبيينا على نوعين من آيات القرآن ،
فأولا يبنونها على ما يتكرر ذكره في سور مختلفة من أنه لا تبدل لسنة الله ولا
تحويل ، فيحملون سنة الله هذه على سنته في الكون التى يسمونها القوانين الطبيعية

المستنبطة من نظام العالم ، ويقولون أو بالأصح يريدون أن يقولوا : « كما أن المعجزات الكونية لا يقبلها العلم لكونها غارقة لسنن السكون أى القوانين الطبيعية ، لا يقبلها كتاب الله أيضا فيصرح فى آيات عدة أن لا تبدل لسنة الله ، وقد سبق الجواب عنه ، وأنه إن كانت تلك الآيات مأمنة عن المعجزات الكونية فلا يخص منها بمعجزات نبينا بل يعم معجزات الأنبياء كلهم المقصوص أنباؤها مفصلة فى القرآن .

وثانياً ينبون دعوى كون القرآن يمنع وجود معجزات كونية لنبينا على ما يحكى فى آيات كثيرة من أن المشركين كانوا يقترحون على النبي صلى الله عليه وسلم أن ينزل الله عليه آية أى معجزة ليؤمنوا بنبوته فيكون الجواب أن الآيات عند الله وإنما النبي بشر مثلهم أرسل إليهم لينذرهم .

فأرى المستشرقون هذه الآيات ^(١) وانتهزوا من وجودها فى القرآن فرصة القول بأن محمداً لم تكن له معجزة مثل معجزة موسى وعيسى ، ومرادهم من هذا القول أن محمداً لم يكن نبياً ، ورآها كثير من المتعلمين بمصر تعلماء عصرها يدفعهم إلى التعويل على أقوال علماء الغرب المستشرقين أكثر منه على أقوال علماء الشرق أئمة الإسلام ، ورآهم ثم تابعهم من علماء الدين فى الأزمنة الأخيرة التى طرأ فيها الضعف على الإسلام وعلمائهم ، من حديثهم أنفسهم أن يكونوا أئمة كما كان السلف رضوان الله عليهم فابتدعوا إمامة يتبع فيها الإمام المأموم !!

أرى هؤلاء وهؤلاء النقص الذى رأى المستشرقون فى الإسلام ، نقص المعجزات ونقص التضاد بين الكتاب والسنة فى مسألة المعجزات الكونية نفيًا وإثباتًا ، لكن الرأين المسلمين كالم يفكروا فى أن السلف الصالح من رواة الأحاديث وجامعيها الثقاتين

[١] التى منها ما أورده مؤلف « حياة محمد » ونقلنا عنه سابقاً من قوله تعالى « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتى بالله الملائكة قبيلاً أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى فى السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا » .

كالإمام البخارى ومسلم ومالك وأحمد وغيرهم ورواتهم من الثقات البالغ عددهم عشرات الألوف ، كانوا أكثر قراءة للقرآن وإطلاعا على آياته من مستشرقى الغرب ومن أنفسهم أتباع أولئك الغربيين فى الشرق من الكتاب والعلماء ، فكيف قاتهم كلهم رؤية هذا التضاد بين القرآن وأحاديث المعجزات التى رووها وأثبتوها فى كتبهم.... كما لم يفكر راءو التضاد من المسلمين فى هذا ، لم يفهموا مغزى رؤية الرائيين الأجانب فحاولوا أن ينتصروا لدينهم ويتداركوا نقص التضاد بين الكتاب والسنة فى أمر المعجزات بالظن فى صحة نسبة السنة ، ونقص المعجزات الكونية فى نبي الإسلام ، بالظن فى تلك المعجزات نفسها وإسقاط أهميتها فى تأييد النبوة على الرغم من ظهورها على أيدى الأنبياء المتقدمين ، حتى قال الشيخ رشيد رضا صاحب مجلة « المنار » عند دفاعه عن معالى هيكىل باشا وتصويبه فيما فعله فى كتابه من إخلاء حياة نبيينا عن المعجزات الكونية : « إن الخوارق الكونية شبهة عند علماء العصر لا حجة لأنها موجودة فى زماننا ككل زمان مضى وإن المفتونين بها هم الخرافيون » .

القول بأن المعجزات الكونية شبهة لا حجة الذى عزاه الشيخ رشيد إلى علماء العصر الغربيين هو مذهب الشيخ نفسه أيضا لأنه اعتمد فى دفاعه عن كتاب هيكىل باشا عليهم واعتبر قولهم حجة حين لا يعتبر معجزات الأنبياء الكونية حجة ولا تعبير القرآن عن تلك المعجزات تارة بالحق وتارة بالبينات وتارة بالآية الكبرى وتارة بالسلطان وتارة بالبرهان وتارة بالفرقان ، حجة فى أنها حجة : قال تعالى : « فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا إن هذا لسحر مبين قال موسى أنقولون للحق لما جاءكم أسحر هذا » وقال : « ولقد أرسلنا من قبلك رسلا إلى قومهم فجاءوهم بالبينات » وقال : « ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات » وقال : « وآتينا عيسى بن مريم البينات » وقال : « وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لملككم تهتدون » وقال : « وأن أنق عصاك فلما رآها تهتز كأنها جان ولى مدبرا ولم يعقب ياموسى أقبل ولا تخف إنك من

الأمين اسلك يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء واضمم إليك جناحك من الرهب فذاتك برهانان من ربك إلى فرعون وملأه » وقال : « فأراه الآية الكبرى » وقال : « وفي موسى إذا أرسلناه إلى فرعون بسلاطان مبين » .

وقال هذا الشيخ في كتابه « الوحي الحمدي » ص ٤٦ « وأما تلك المعجائب الكونية فهي ماثرة شبهات وتأويلات كثيرة في روايتها وفي حتمتها وفي دلالتها ^(١) وأمثال هذه الأمور تقع من أناس كثيرة في كل زمان ، والمنقول منها عن صوفية الهند والمسلمين أكثر من المنقول عن العهد العتيق والجديد ^(٢) .

فكان الشيخ وقد ذكر في كتابه أمثلة مما يأتي به الصوفية الهندوس وفيها إحياء الموتى ، يسمى في مقابل ما يدعيه المستشرقون أعداء الإسلام من أن محمداً لم يأت بمعجزة كما أتى موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء ، يسمى لأن يدعى في مقابل ذلك أن معجزات أولئك الأنبياء لم تكن بمعجزات . ويقرب منه ما قاله هيكمل باشا : « إن القرآن ذكر المعجزات التي جرت بإذن الله على أيدي من سبق محمداً من الرسل كما

[١] يظهر من هذا أن كل ما ادعى هيكمل باشا في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه متجرئاً على كتب الحديث والسيرة فلإمامه فيه الشيخ رشيد . ومن غريب المصادفة أنه ورد إلى في أثناء كتابة هذه السطور عدد مجلة (الفتح) الإسلامية ٦٥٥ فقرأت فيه مقالة للأستاذ الكبير صاحب المجلة يعد فيها كفريات غلام أحمد القاداني وبينها قوله : « قد أعطاني الله اختياراً كاملاً لأن أقبل الأحاديث الموافقة لإلهامي وأردها إذا خالفت آرائي » وقوله عن سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم « ما صدر عنه معجزة واحدة فضلاً عن معجزات » .

(٢) كما لا يندح في الأحجار الكريمة والجواهر الفاخرة ولا ينقص من قيمتها الغالية ، وجود زيوف تشابهها وتلبس مع أصولها الحقيقية في أعين الغافلين وأنظارهم الحق ، كذلك لا يندح في آيات الله التي أظهرها على أيدي من اصطفاهم للرسالة إلى الناس ، وجود مشعوذين من أهل السحر والدجل . ولما ذلما يعتبر الشيخ من سحرة فرعون الذين لما رأوا عصا سيدنا موسى تلقف ما يافكون خروا سجداً وقالوا آمنا برب موسى وهارون حين لم يؤمن فرعون قائلاً إنه لكبيركم الذي علمكم السحر؟ فكان ينبغي للشيخ أن يعتبر ويتعلم من سحرة فرعون تمييز المعجزة من الشعوذة بدل أن يتعلم من فرعون التسوية بينهما .

أنه جرى بالكثير مما أفاء الله على محمد وما وجه إليه الخطاب فيه . وما ورد في الكتاب عن النبي العربي لا يخالف سنة الكون في شيء فكان ما ذكر القرآن من معجزات الأنبياء السابقين معيبة بخلافه سنة الكون حين لا يوجد هذا العيب في معجزة نبيينا التي هي القرآن ، وعيب ما يخالف سنة الكون عندهم أنه لا يكون ولا يقبل العلم أنه يكون . ولا يفرنك قول الباشا « إن القرآن ذكر المعجزات التي جرت بإذن الله على أيدي من سبق محمدا من الرسل » لأنه لو وقعت تلك المعجزات رغم مخالفتها لسنة الكون لم يذكر مخالفتها لها كعيب تنزهت عنه معجزة نبيينا صلى الله عليه وسلم ، بل لزم أن يكون وقوعها خارقة لسنة الكون مزبلة لها على المعجزة التي لا تخرق سنة الكون ، لأن المعجزة التي تقع وتخرق بوقوعها سنة الكون لا بد أن تكون أقوى من التي لا تخرق ، فظهر أن مخالفة المعجزة لسنة الكون فضل لها لا عيب ونقص ، وإذا كان في الخارقة من حيث أنها خارقة عيب فلا بد أن يكون عيبها في عدم وقوعها . فلماذا إذن ذكرها القرآن وأكبرها ؟ .. وترى الباشا يقابل ما ذكره القرآن للأنبياء المتقدمين من الخوارق ، بما ذكره القرآن لمحمد صلى الله عليه وسلم من الانتصار في الحروب . فإذا تفهمون من هذه المقابلة ؟ أليس الفرق فيما بينه وبينهم صلوات الله وسلامه عليهم كلهم أن القرآن نوه به بما يكون ونوه بهم بما لا يكون ؟ ..

عجيب هذا الجدال المحدث بين المستشرقين غير المسلمين والمستغربين المسلمين المبني على تمصّب كل من الطرفين لدينه على دين الطرف الآخر : فالمستشرقون يعيبون الإسلام بأن نبيه لم يأت بمعجزة وعجز عن الإتيان بها حين قيل عنه : « فليأتنا بآية كما أرسل الأولون » وهم لا يمدون القرآن بمعجزة وإن لم يقولوا عنه كما قال مشركو مكة المقترحون على النبي صلى الله عليه وسلم أن يأتيهم بآية كما أرسل الأولون : « أضفنا أحلام بل اقتراء بل هو شاعر » ؛ والمستغربون الغافلون يقابلون اعتداء المستشرقين ، بالاعتداء قائلين : إن معجزات المرسلين الأولين لم تكن جذيرة بأن تعد معجزات

للأنبياء لأنها موجودة في زماننا ككل زمان مضى وأن المفتونين بها الخرافيون والمنقول منها عن صوفية الهنود والمسلمين أكثر من المنقول عن العهد العتيق والجديد. وأنا أقول عنهم: « المستغربون » لكونهم صدقوا دعوى الغربيين أن لا معجزة لمحمد غير القرآن بشهادة القرآن نفسه وما ورد في كتب الحديث والسيرة عن معجزاته مكذوب عليه ، وأقول عنهم: « الغافلون » لكون اعتدائهم المقابل على المستشرقين يتضمن الاعتداء على القرآن أيضا .

وقال الشيخ رشيد أيضا : « إن آيات المرسلين لم يؤمن بها ممن شاهدها إلا المستعدون للإيمان بها وإن فرعون وقومه لم يؤمنوا بآيات موسى وإن أكثر بني إسرائيل لم يصدقوها وقد اتخذوا العجل وعبدوها بمد رؤيتها ورؤية غيرها في بركة سيناء . وقال اليهود في المسيح لولا أنه رئيس الشياطين لما أخرج الشيطان من الإنسان وقالوا إن إبليس يفعل أكبر من فعله ، وقد كان أكثر من آمن بتلك الآيات إنما خضعت أعناقهم واستخذت أنفسهم لما لا يملكون له سببا ، وكان أضماف أضمافهم يخضع مثل هذا الخضوع نفسه للسحرة والمشعوذين والدجالين ولا يزالون كذلك . ونقلوا عن المسيح أنه قال : (الحق أقول لكم ليس كل نبي مقبولا في وطنه)^(١) وجعل معنى المسيح القاعدة لمعرفة النبي الصادق تأثير هدايته في الناس لا الآيات والمعجائب فقال (من ثمارهم يعرفونهم) ومن استقرأ تواريخ الأمم علم أن أهل الملل الوثنية أكثر اعتقادا على المعجائب من أهل الأديان السماوية ورأى الجميع ينقلون منها عن معتقديهم من

[١] الظاهر من هذه الجملة رفع الإيجاب الكلى بمعنى أن بعض الأنبياء مقبول في وطنه لا كلهم، مع أن الذين ينقلون هذا القول عن المسيح عليه السلام يريدون السلب الكلى . فلو قال « ليس نبي مقبولا في وطنه » بدون « كل » لكان أوفق بالمعنى المقصود الذى هو عموم النبي مدلولاً عليه بنسكرة في سياق النفي . لكن الشيخ أو من نقل عنه أتى بالكل على ظن أنه أدل على العموم . فأفسد المعنى وقلبه من عموم النبي إلى نفي العموم .

الأولياء والقديسين أكثر مما نقلوا عن الأنبياء والمرسلين وأن أكثر المصدقين من الخرافيين » .

وأنا أقول: في هذا البيان إيهام أن المعجزات الكونية أظهرها الله على أيدي رسوله عبثاً لأنها لن تنجح في تأييد رسالتهم ولم تكن خير وسائل إلى اقتناع الناس بصدقهم ولو بقدر اقتناعهم بصدق السحرة والشعوذين والدجالين فدعائهم، فكأن الله تعالى ما أصاب - والعياذ بالله - في اختيار المعجزات لأنبيائه إلا في معجزة القرآن التي تخاطب العقول والإفهام، مع أن قول الشيخ : « إن آيات المرسلين لم يؤمن بها من شاهدها إلا المستمدون للإيمان بها » يجرى في كل معجزة ولا تمزب عنه معجزة القرآن . فالمعجزة مطلقاً لا يؤمن بها إلا المستمدون للإيمان، وهم الذين شاء الله هدايتهم لا الذين قالوا مثلاً : « لانسموا لهذا القرآن والنوا فيه » ولا الذين جعل الله على قلوبهم أكنة أن يفقهوه ولا الذين قال الله فيهم « كذلك نسلكه في قلوب المجرمين لا يؤمنون به (أي بالذكر الحكيم) » وقد خلت سنة الأولين « فشيء الذين لا يؤمنون بالقرآن بالذين لم يؤمنوا بمعجزات الأنبياء الماضين . ولقد أخطأ الشيخ في احتقار المؤمنين بالأنبياء المتقدمين بسبب معجزاتهم الكونية التي سماها « عجائب » فاستهان بها أيضاً ، بأن أكثرهم من الخرافيين ، فكأنه قال آمن بهم السذج ولم يؤمن أصحاب العقول الراجحة مع أن رجحان العقل وخفته يجب أن يوزن بميزان الإيمان بالنبي الحق وآياته التي هي آيات الله والإعراض عنه، فن آمن فهو عقل الناس ومن كفر فهو أغبام وأجهلهم^(١) .

[١] والشيخ رشيد رضا يتبع فيما شذ وخالف فيه علماء الإسلام ، محمداً عبده ، وكذا الأستاذ الأكبر المراغي شيخ الأزهر السابق الذي كان هو أيضاً تلميذ محمد عبده مثل الشيخ رشيد، ولذا قال هيكلاً باشا بعد نقل كلمات الشيخين في تأييد كتابه وهو يقدم طبعته الثانية ص ٥٣ :

« وقال الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في أول كتاب « الإسلام والنصرانية » : (فالإسلام في هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان ووحدانيته لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي والفكر الإنساني الذي يجرى على نظامه الفطري ، فلا يدهشك بخارق العادة، ولا يفشى بصرك بأطوار غير معتادة =

الحاصل أن في معجزات الأنبياء عليهم السلام دلالة كافية على صدقهم في دعوى النبوة للذين شرح الله صدورهم للإيمان ، ولا يقدح في قيمة المعجزات ظهور أشباهها الزائفة في أبدى السحرة والمشعوذين ، ولذا لم يمنع هذا التشابه سحرة فرعون عن الإيمان بمعجزة موسى . ولا يقال إن السحرة كانوا عارفين بالفرق بين المعجزة والسحر بفضل معرفتهم بالسحر ، ولم يؤمن فرعون لعدم معرفته بهذا الفرق المتوقفة على معرفة السحر ،

== ولا يخرس لسانك بقارعة سماوية ، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهية ... إلى آخر ما قال : « لا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المترلة ، فإنه لا يعقل أن تؤمن بكتاب أنزله الله إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله وبأنه يجوز أن ينزل كتاباً أو يرسل رسولا » .

فهؤلاء الشخصيات الثلاث ينتهي إليهم كل شذوذ وزينغ في الدين بمصر في عصر التجديد ، وقد اجتمعت أسماؤهم حول الدناع عن كتاب هيكل باشا وأصبحت مستندة في إخلاء حياة نبينا من المعجزات . وقول الأستاذ الإمام عن الإسلام في هذا النقل : « إنه لا يدهشك بخارق العادة » يذكرنا قول الأستاذ المراقى : « وما أبدع قول البوصيرى : لم يمتعنا بما تصيا العقول به الخ » .

والقارىء الذى يرى في مختم النقل نص الأستاذ الإمام على وجوب الإيمان بإنزال الكتاب وإرسال الرسول بجانب الإيمان بالله ... يراه عالماً بأن إنزال الكتاب وإرسال الرسول من خوارق العادة التي لا يدهشك الإسلام بها على قول الأستاذ الإمام في النقل نفسه ، فيندهش من هذا التناقض ويمده غفلة عظيمة من الناقل والمقول عنه ، حتى إن القرآن خارق للعادة مرتين : بإنزاله وإعجازه ، وإن كان أقطاب إنكار المعجزات يفتلون عن كونه أى القرآن خارقاً ، فلا يشكرونه . وما نبينا كونه أحد الأقطاب الثلاثة أتى بيت من قصيدة البوصيرى شاهداً على نقي الخوارق من حياة نبينا وغائلاً عن آيات أخرى من نفس القصيدة مفعمة بخوارقه صلى الله عليه وسلم .

وإذا كان مبلغ الغفلة لأقطاب الشذوذ من علماء مصر ، بهذا الحد الذى لفتنا إليه تراءى لنا أن كون مؤلف « حياة محمد » وأشباهه من الكتاب تابعين في إنكار المعجزات لشذاذ العلماء المتكئين حول الشيخ محمد عبده ، لبس بأولى من عكسه الذى يجعل الإمام مأموماً وينقل الإمامة في مبدأ إنكار معجزات الأنبياء لاسيما معجزات نبينا صلوات الله عليه ، إلى المستشرقين أعداء الدين الذين هم المراجع الأول لأنثال الدكتور هيكل ، ثم يلتحق بهم المصريون من علماء الدين بمصر ، وقد أنشأنا من قبل أيضاً إلى رجحان هذا الاحتمال في ترتيب التابع والمتبوع .

إذ لا عذر له في عدم المعرفة بمد معرفة المارفين ، ولأن المؤمنين بموسى لم يكن كلهم سحرة ، حتى يُمذَر فرعون بعدم معرفته المعجزة من السحر . والذين ينتقدون الخوارق الكونية من معجزات الأنبياء تارة بحجة التباسها بأعمال السحرة وتارة بعدم كونها ضامنة لإيمان الأمم التي بعثوا إليها ، فقد تمدوا بالمعجزات حدودها ، وطالبوا الأنبياء بمعجزات ملجئة لا تتفق مع اختيار المكافين ، وتجعل الإيمان بالغيب معاينة لا يبق معها امتياز المؤمن على الكافر بل يضطر الجميع عندها إلى الإيمان . وليس لنا أن نشترط في نصاب دلالة المعجزة على صدق النبي أن يؤمن به كل من شهد معجزته ، ألا يرى أن دلالة المعجزة على صدق النبي في دعوى النبوة لا تفوق دلالة البراهين العقلية على وجود الله ، ومع هذا فقد لا تؤثر تلك البراهين في قلوب الملاحدة الضالين . فهل يحد ذلك من قيمتها عند ذوى العقول السليمة ؟ .

وإني أرى الشيخ رشيد الذي يقيس قيمة المعجزات بمقياس عدد الذين آمنوا بها ثم ينتهي منه إلى فشل معجزات الرسل الأولين ، في غفلة عن السكثرة الهائلة التي نواجهها من أتباع الدين المسيحي الذين تغلبوا في وجه البسيطة ، حتى استطاعوا أن يحولوا بين طائفة من علماء المسلمين وكتبائهم وبين دينهم وعقولهم ، فجهلواهم بفسكرون معجزات نبينهم الكونية ويرتابون في أحاديثه الروية عنه في كتب الحديث ويطعنون في قرآنهم على ظن أنهم يطعنون في معجزات الأنبياء المتقدمين ، مع أن تلك المعجزات في ضمان القرآن . فهاذا ترتبط بدينهم في رأى الشيخ تلك السكثرة الهائلة التغلبية ، حتى بعد انقضاء أوان هذا الارتباط بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم ، إن لم يكن لمعجزات سيدنا عيسى وموسى تأثير معتد به في قلوب الناس ؟ .

ثم أقول : نحن المعترفون بالمعجزات الكونية نقدر قدر القرآن أكثر مما يقدره منكرو المعجزات غير القرآن . لكن فضل القرآن وتفوقه بين المعجزات لا يوجب إنكار كل معجزة غيره بتنزيلها منزلة السحر والشعوذة والدجل أو منزلة أدنى من

منزلتها كما فعل الشيخ رشيد . ولم أقل عبثاً إنا نقدر قدر القرآن أكثر من الذين يظهرون بمظهر أنصار معجزة القرآن ومكبريها للتندرع منه إلى الاستهانة بغيرها من المعجزات ، لأن القرآن مشحون بالاعتناء بمعجزات الأنبياء الكونية ، فإذا كانت تلك المعجزات لا فرق بينها وبين أفعال الدجاجة والمشموذين أو كانت حتى دونها في التأثير على قلوب الناس ، ولم يصدقها غير الخرافيين ، لزم أن يكون القرآن نازلاً على وفق أهواء الخرافيين مكبراً لما يكبرونه ، وذلك ينقص من قدر القرآن أى نقص . وماذا هو الفرق بين ما فعل الشيخ رشيد من تنزيل معجزات الأنبياء الكونية منزلة السحر والدجل وبين ما قاله كفار قوم موسى مثلاً المحكي في قوله تعالى : « فلما جاءهم موسى بآياتنا بينات قالوا ما هذا إلا سحر مفترى » ؟ وماذا هو الفرق بين قولهم هذا في الزمان الماضي وبين قول نقلاء الغرب اليوم : إن القرآن كلام محمد لا كلام الله ؟ وما كانت معجزات سيدنا موسى سحراً لكن من لم يؤمنوا بموسى ادعوا ذلك ، كما أن القرآن لم يكن كلام سيدنا محمد لكن الغربيين يدعون أنه كلامه ، فهل يحيط قولهم هذا من مكان القرآن ؟ كلا . فإذن لا يحيط ما قاله قوم موسى سابقاً وما قاله الشيخ رشيد لاحقاً ، من مكان معجزات موسى صلوات الله على نبينا وعليه .

وجملة القول أن وضع نبينا مع الأنبياء ، صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ووضع معجزته مع معجزاتهم في صف الجدال لأهل الكتاب ، مسلكٌ شديد الخطر وتفریق بين رسل الله مخالف لمسلك القرآن القائل « لا نفرق بين أحد من رسله » فكما أن القرآن الذي هو معجزة نبينا قولُ الله تعالى ، فالمعجزات الكونية الظاهرة على أيدي الأنبياء - وفيهم نبينا أيضاً - أفعاله تعالى المؤيدة لهم ، ولا وجه لتفضيل قول الله على فعله ، فالمفاضلة بين المعجزات بإطراء بعض والخط من شأن ما عداه ليست من شأن العاقل ، وكل منها أوفق لزمانه من غيره .. فمعجزة موسى بالعصا وقعت في عهد رواج السحر فجاءت تفوقه وتبطله ، ومعجزة عيسى بإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى وقعت

في عهد رواج الطب ، وهي ليست من جنس الطب المستند إلى التوسل بالأسباب ، ومعجزة نبينا في عصر البلاغة والتبارى بها . وكل ذلك يمثل تفوق فعل الله أو قوله على أفعال البشر وأقوالهم . فإذا كان في معجزة القرآن فضل على ما عداها من المعجزات فليس ذلك الفرق في أصل الإعجاز وإنما هو في اتحاد المعجزة مع الوحي في القرآن حين كان سائر المعجزات منفصلة عن الوحي الذي هو المقصود الأصلي من النبوة وكانت المعجزات نفسها أمورا مقصودة لغيرها ، وهو تأييد الوحي بإثبات كونه من قبل الله .

وكذا الحال في موقف الإسلام من النصرانية واليهودية لا تفاضل بينهما ، وكلها دين الله الذي أمر عباده أن يدينوا به في برهة من الزمان ، وكل دين في زمانه أفضل من غيره ولولا ذلك لما اختاره الله لذلك الحين . وملاك فضل الإسلام عليهما أن مضى دورهما وجاء دور الإسلام في منتهى الجميع فنسخ الأديان الأولى وبقى إلى يوم القيامة لا ناسخ له ، فليس لأحد بعد مبعث محمد صلى الله عليه وسلم إلى الناس كافة أن يبقى متمسكا بالدين الماضي نائيا بجانبه عن الإسلام الذي هو الدين الحاضر . حتى لو فرضنا فرض الحال أن معجزات موسى وعيسى تفوق معجزات نبينا عليه وعليهما السلام عكس ما أثبتته الشيخ رشيد رضا في كتابه ، لما كان لليهود والنصارى اليوم إلا أن يتبعوا دين محمد ويتروكوا دين آبائهم الأولين الذين تقدم عهدهم عهد الإسلام ، فيكونوا مسلمين بدلا من كونهم هودا أو نصارى ، إذ لا معنى لكون الإنسان يهوديا بعد انقضاء عهد اليهودية أو نصرانيا بعد انقضاء عهد النصرانية ، إلا إذا لم يكن لمحمد صلى الله عليه وسلم معجزة كونية كما هو زعم الشيخ رشيد والدكتور هيكل ، ولا غير كونية كما هو زعم اليهود والنصارى .

هكذا هو القول الأسلم في المقارنة بين الإسلام والنصرانية واليهودية الحقيقيين من حيث إنهما دينان سماويان كالإسلام . أما مقارنة الإسلام مع النصرانية الحاضرة

فلا وجه لها أصلاً لكونها مقارنة بين الدين السماوى المحفوظ والدين الصناعى المحرف عن أصله ، وبعبارة أخرى الدين الذى لا يقاوم أمام العقل والنقل ، ولم تجب معجزات سيدنا عيسى لتأييد هذا الدين المحرف المسمى لإدامته بعد نسجه ومسخه ، فلا وجه للمقارنة بينها وبين معجزات نبينا بمناسبة المقارنة بين النصرانية الحاضرة والإسلام ، فضلاً عن الاعتداء على تلك المعجزات بهذه المناسبة .

ولقد سلك منكرو معجزات نبينا غير القرآن مسلكاً وعراً جرّهم إلى القبح فى كتب الأحاديث والسير ثم إلى القبح فى معجزات الأنبياء المتقدمين بل فى نبوتهم أيضاً . وكان هذا التورط الثانى وقع منهم ملافاة للنقص فى معجزات نبينا ، فيجملون القرآن معجزة وحيدة مطلقاً بعد أن جعلوه معجزة وحيدة لنبينا . لكن هذا المسلك الذى يتضمن إعلاء شأن القرآن فى الظاهر يخالف مسلك القرآن نفسه ويتضمن قدحاً فى القرآن أيضاً كما بينا من قبل . ونبين هنا وجهاً آخر وهو أن القرآن تحدى بلغاء العرب أن يأتوا بسورة من مثله فلم يستطيعوا ، وهذا التحدى تمسك به الشيخ رشيد رضا وغيره فى إنكار كل معجزة لنبينا غير القرآن^(١) وادعوا تفرد القرآن به ،

[١] نعم ذكر المتكلمون فى المعجزة شروطاً منها التحدى لكن المحقق الدوانى به على أنه لا يشترط فيها صريح التحدى بل تكفى قرائن الأحوال . والمقول عندى أن يكون مرادهم من شرط التحدى مقارنة المعجزة بدعوى النبوة أعنى يلزم لأن يعتبر خارق العادة معجزة ظهوره على يد مدعى النبوة تمييزاً لها عن الكرامة والإرهاب ، فلو اشترطنا فى كون المعجزة معجزة أن يكون من ظهرت على يديه تحدى بها الناس وطالبهم بالإتيان بمثله كما وقع فى معجزة القرآن واستدل به الشيخ رشيد على المحصار معجزة نبينا وجاء هذا الاشتراط موافقاً لاقوال علماء الكلام ، لزم أن لا يكون لنبينا فى جميع مآظير على يديه معجزة واحدة عند المتكلمين إلا القرآن كما هو كذلك عند الشيخ رشيد ! وكيف يكون علماء الكلام متفقين مع هذا الشيخ فى إنكار ما عدا القرآن من معجزاته لفقدان شرط التحدى ، فى حين أنهم صرحوا بأن له صلى الله عليه وسلم معجزات كثيرة غير القرآن إن لم تثبت كل واحدة منها عنه تواتراً فالقدر المشترك متواتر كجود حاتم وشجاعة على ، كما قلناه سابقاً من شرح المحقق الدوانى لمقائيد المضدية . والتمسك بشرط التحدى ليس إلا من مناورات الشيخ إظهاراً =

مع أنه إن ارتفعت الثقة بكتب الحديث والسيرة، وكان أصحاب هذه الكتب لم يكتبوها لوجه الحق بل محاباة للإسلام، كما دعى ذلك المدعون من المسلمين عند إنكار المعجزات الثابتة بالأحاديث، تأتي لمن شاء من أعداء الإسلام المنكرين لمعجزة القرآن أيضا أن يقول: من الجائز أن يكون في عصر النبي أتى آت من البلغاء بمثل ما تحدى به، ثم لم تروه كتب الحديث والسيرة التي لا يؤمن على أنبائها من الزيادة والقصص، وليس في الشرق ولا في الغرب مراجع تاريخية لصدر الإسلام غير تلك الكتب، فمن أين تثبت اليوم أن القرآن معجزة تحدث فأعجزت وسلمت من المعارضة؟ وقد كان فضيلة الأستاذ المراغي قال في مقالاته التي نشرتها «السياسة» الأسبوعية و«الأهرام» أيام حدثت فتنة ترجمة القرآن بتركيا وإقامة الترجمة مقام الأصل العربي في الصلاة وغيرها، وانحاز فضيلته إلى أنصار تلك الفتنة ومروجيها:

«إن قراءة الأعاجم للنظم العربي نفسه لا يبدلهم على الإعجاز وليس في استطاعتهم فهمه، والأمم العربية الآن ومن أزمنة طويلة خلت لا يفهمون الإعجاز من النظم العربي، وقد انقضى عصر الذين أدركوا الإعجاز من طريق الذوق وآمنوا بالقرآن بسبب هذا الإدراك، ونحن الآن نقيم على الإعجاز أدلة عقلية ونقول إن القرآن تحدى العرب وإنهم عجزوا وهذا يدل على أنه من عند الله».

وكان الأستاذ فريد وجدى بك وهو من غلاة منكرى المعجزات بدعوى أنها مغالفة للعقل، حتى إنه يتنكر البعث بعد الموت أيضا للسبب نفسه. كان هذا الأستاذ أنكر إعجاز القرآن بألفاظه ومبانيه في مقالاته التي كتبها دفاعا عن فتنة ترجمة القرآن وقال «إنه لم يتحد أحدا ببلاغته، وإنما تحدى الإنس والجن أن يأتوا بمثله في حكمته»

== للمتكلمين في مظهر الاتفاق معه، فهل هو، أعني الشيخ، حين أنكر المعجزات الكونية الظاهرة على يد نبينا أو أيدي قول من أنكر فسكتب دفاعاً عن كتاب هيكل باشا، أنكرها لكونها خارقة لسنة الكون أم أنكرها لفقدان شرط التحدى؟

وشريعته»^(١) وهذا مع كونه مخالفا لما قاله فضيلة الأستاذ الراغى ففيه أن الأستاذ فريد يعرف أن أمما إسلامية لم تعجبهم شريعة القرآن فاستبدلوا بها شرائع الغرب قبل استبدالهم ألفاظا أعجمية بألفاظه ومبانيه ، والأستاذ الذى ناصرهم فى تبديل ألفاظه لم يؤاخذهم يومئذ على تبديل شريعته . ففكرو المعجزات كما يفرقون بين الكتاب والسنة فيدافعون عن الكتاب ويخذلون السنة ، يفرقون بين لفظ الكتاب ومعناه ، فيتمسكون بمعناه ويخذلون لفظه ، ويتمسكون بلفظه فيخذلون معناه ، على حسب ما يقضى هوى التجديد العصرى .

ثم إن المتظاهرين بتكريس كل أهمية وكل تمويل على القرآن لثلاثا يكثرثوا بغيره ، تراهم يقاومون صراحة القرآن إذا شاء هراهم ذلك ، كما فعله الشيخ رشيد حين أنكر معجزة شق القمر التى سيأتى بيانها .

وانظر ما قاله الشيخ فى « الوحي المحمدى » بعد التنبيه على كون نبينا لم يتعلم القراءة والكتابة وكون قومه الذين نشأ فيهم أميين جاهلين بعقائد الملل وتواريخ الأمم وعلوم التشريع والفلسفة ص ٤١ - ٤٣ :

« وترى تجاه هذا أن موسى عليه الصلاة والسلام قد نشأ فى أعظم بيوت الملوك وأعظم شمم فى الأرض وأرقاه تشريعا وعلمنا وحكما وفنا وصناعة ، وهو بيت فرعون مصر^(٢) ثم انه مكث بضع سنين عند حميه فى مدين وكان نبيا - أوكاهنا كما يقولون - فن ثم يرى منكرو الوحي أن ما جاء به موسى من الشريعة الخاصة لشعبه ليس بكثير على رجل كبير العقل عظيم الهمة نائى^٣ فى بيت الملك والحكمة .

[١] وقد نقلت كلا القولين عن الأستاذين فى كتابى « مسألة ترجمة القرآن » .

[٢] وقال معالى هيكل باشا فى كتابه « حياة محمد » ص ٦٦ من الطبعة الثانية : « فى مصر نشأ موسى وفى حجر فرعون تربى وتهذب وعلى يد كهنته ورجال الدين من أهل دولته عرف الوحدة الإلهية وعرف أسرار الكون !! »

« ثم ظهر في أوائل هذا القرن الميلادي أن شريعة التوراة موافقة في أكثر أحكامها لشريعة «حورابى» العربى ملك كلدان الذى كان قبل موسى معاصرا لإبراهيم صلى الله عليه وسلم . وقد قال الذين عثروا على هذه الشريعة من علماء الألمان فى حفائر العراق إنه قد تبين أن شريعة موسى مستمدة منها، فلا تمد أحق منها بأن تكون وحيا من الله . ولم ينقل أن حورابى ادعى أن شريعته وحى من الله ^(١) .

« ثم يرى الناظر أن سائر أنبياء العهد القديم كانوا تابعين للتوراة متعبدين بها ، وأنهم كانوا يتدارسونها فى مدارس خاصة بهم وبأبنائهم مع علوم أخرى، فلا يصح أن يذكر أحد منهم مع محمد ذكر موازنة ومفاضلة ^(٢) ويرى أيضا أن يوحنا المعمدان الذى شهد المسيح بتفضيله عليهم كلهم لم يأت بشرع ولا نبأ غيبى ، بل يرى أن عيسى عليه السلام وهو أعظمهم قدرا وأعلام ذكر وأجلهم أثرا، لم يأت بشريعة جديدة بل كان تابعا لشريعة التوراة مع نسخ قليل من أحكامها وإصلاح روح أدبى لجوهر اليهود

[١] وأنا أقول فى جواب ما ذكره الشيخ من وجوه الطعن فى نبوة سيدنا موسى: إن فرعون الذى نشأ موسى فى بيته ادعى لنفسه الألوهية وسيدنا موسى دعا الناس إلى عبادة الله ، فكيف يصح أن يقال إنه نشأ فى بيت الحكمة والتشريع مع هذا البون الشاسع بين المنشأ والنشأ من حيث الهدى والضلال، وهل فرعون حكم فادعى الألوهية أو ادعاهها فحكم أى صار حكما ؟ وحكاية حورابى العربى ملك الكلدان - وفيها وفى وصفه بالعربى تفضيل ذلك الملك العربى على سيدنا موسى الأعجمى - إن صحت فلا مانع من أن تكون شريعة موسى متوافقة فى بعض أحكامها مع نظم ذلك الملك ، وموسى لم يدع لنفسه الأمية مثل نبينا حتى يتقصها اطلاعه على أحوال الملل وتواريخ الأمم . أما أن موسى كان نبيا ولم يكن حورابى فإن النصا التى هى على رغم أنف الشيخ تقطع قول كل خطيب ، ظهرت على عيني موسى . والله أعلم حيث يجعل رسالته .

[٢] كما أنه ليس فى الحق والعدل مافعله أهل الكتاب الذين لا يؤمنون بنبي بعد نبينهم من لإثارة الشبهة حول نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، فكذلك لا يجوز لنا أن نذكر أنبياء الملل الذين لا يؤمنون بنبينا ، بما يثير الشبهة فى نبوتهم كما فعل الشيخ رشيد ، فلسنا نحن المسلمين كأهل الكتاب ، لا تفرق بين أحد من رسل الله ، بل تؤمن بهم عن آخرهم إيماننا لا يحوم حوله شك الشاكين ولا شبهة المفرقين .

المادى على ظواهر ألفاظها . فأمكن لجاحدى الوحي أن يقولوا إنه لا يكثر على رجل ذكى الفطرة ذكى العقل ناشئ* فى حجر الشريعة اليهودية والمدينة الرومانية والحكمة اليونانية غلب عليه الزهد والروحانية ، أن يأتى بتلك الوصايا الأدبية . على أن منهم من بمزو جُلِّها إلى كونفشيوس المشرع الصينى وإلى غيره من الحكماء الذين كانوا قبل المسيح عليه السلام . ونحن المسلمين لا نقول هذا ولا ذاك وإنما يقوله الماديون والملاحدون والمقليون وألوف منهم يُنسبون إلى المذاهب النصرانية » .

فقد قدح الشيخ فى نبوة سيدنا موسى وسيدنا عيسى وكتايبهما التوراة والإنجيل تفصيلا ثم تبرأ منه بما لا يعدله من الإجمال حيث ذكر وجوه القدح ولم يجب عنها ، وإنما اجتزأ بأن يقول « ونحن المسلمين لا نقول هذا ولا ذاك وإنما يقوله الماديون والملاحدة والمقليون » وممناه أنا لا نقول ولكن ننقل أقوال القائلين ولا نجيب عنها ، إذ لا جواب لها . وهذا هو القدح بعينه ! فالشيخ يقول الملاحدة مالا يستطيع أن يقوله ، ويدل استنكافه عن الجواب على انتقاداتهم مع عدم استنكافه عن نقل تلك الانتقادات ، أنه يراها واردة . على أنه يرى الناظر فيما كتب الشيخ تحت عنوان « ورى الناظر » وعنوان « فأمكن لجاحدى الوحي » شيئا كثيرا بنم على أن رأيه لا يبعد عن آرائهم . وحسبك أنه يمتنيه انتقاداتهم ولا يمتنيه أن يجيب عنها ، فهو عنها لأجاب ، وكيف يجيب والجواب الحاسم الذى هو معجزات الأنبياء قد قدح فيها الشيخ قبل القادحين ، حيث قال إنها شبهة لا حجة على الرغم من تعبير القرآن عنها تارة بالآيات البينات وتارة بالبرهان وتارة بالفرقان وتارة بالسلطان وتارة بالحق ، وقد سبق كل ذلك . نعم إن الشيخ قال أيضا ما قال عن تلك المعجزات إنها شبهة لا حجة ، غازيا له إلى علماء مصر ، لكن قد عرفت أن هذا الأسلوب من الأعيب الشيخ وإلا فكيف يؤيد بقول علماء مصر هذا ، إن لم يكن قولهم مقبولا عنده ، ما التزمه هيكلا باشا فى كتابه « حياة محمد » من إهمال معجزاته صلى الله عليه وسلم الكونية ؟ .

فهمنا أى عند الكلام مع جاحدى نبوة سيدنا موسى وعيسى الذين أحضرهم الشيخ رشيد أمامنا وأحضر معهم ما لديهم من شبهات واحتمالات عن أصل التوراة والإنجيل ومأخذها ، وعند توقف إزالة الشبهات والاحتمالات على معجزات ذينك القبيين الجليلين ... عند هذا الموقف الدقيق الذى يعطينا نحن المسلمين بقدر ما معنى اليهود والنصارى ، يتبين عظم جناية المستهينين بالمعجزات الكونية المنكرين لأهميتها فى نبوة الأنبياء . فالأنبياء كلهم غير نبينا صلوات الله وسلامه عليهم ، على ما أدى إليه قول الشيخ رشيد ، مفحّمون من جانب جاحدى الوحي ، فإن كان عند الشيخ ما يدفع الإفحام عنهم ولم يذكره عمدا فهو مع الجاحدين أعداء الأنبياء ، وإن لم يكن عنده ذلك فهو مفحّم مع الأنبياء بصفة أنه مسلم يؤمن بالله وكتبه ورسله ، بل مفحّم منه نبى الإسلام أيضا بصفة كونه مصدقا لما بين يديه من التوراة والإنجيل .

فيا أيها المتكلمون بلسان الإسلام ! لا تحدثوا الناس من غير ميزان ولا مقياس ، فن أسمى ميزات الإسلام على سائر الأديان السماوية أنه ضامن لتلك الأديان أيضا ، فإذا دخلت شبهة فى أصل واحد منها ، يتأثر الإسلام بها أيضا ولا يسلّم من عدواها . فبايكم أن تستهينوا بمعجزات الأنبياء عند إكبار معجزة القرآن ، وتستهينوا بالسنة عند إعظام شأن الكتاب ، فالكتاب لا يتنصل من السنة ، والقرآن لا يتنصل من التوراة والإنجيل . فأنتم تعلمون دعوى اختلاق انشعر الجاهلى بعد الإسلام ، ولعلكم تعلمون أيضا ما ترى إليه تلك الدعوى من إثارة الشبهة فى القرآن من ناحية الرواية ، بواسطة إثارة الشك فى أمانة الرواة المسلمين مطلقا . وكانت تلك الدعوى قد قومت بضجة فى رأى العام الإسلامى بمصر ، ثم ظهر كتاب « الوحي المحمدي » فطمعن صاحبه فى الوحي الموسوى والعيسوى ، وظهر كتاب « حياة محمد » فطمعن صاحبه فى سنة محمد وظهر الطمن فى الطبعة الثانية كل الظهور ، فلم يحرك كل من ذلك ساكنا فى رأى العام وما أخل برغبة المسلمين لاسيما فى الكتاب الثانى ، مع أن صلة السنة بالكتاب وصلة

التوراة والإنجيل بالقرآن أشد وأقرب من صلة الشعر الجاهلي بالقرآن . والفرق المشهود بين الحالين لا يسفر إلا عما طرأ على الإسلام بمرور الزمان من ضعف في الحماسة أو ضعف في التفكير .

وعند كتابة هذه السطور - وأنا ما انتهيت عن الكلام في الوجه السابع من وجوه النقص على كتاب هيكل باشا أو بالأصح على مقدمة الطبعة الثانية له - اطلعت على العدد الخاص من مجلة « الرسالة » بأول العام الهجرى ١٣٥٨ ورقم السنة هذا منى ، لأن المجلة كمادتها مؤرخة برقم السنة الميلادية ، وقد أعجبتني مما قرأت منها - وما قرأت جُلها - قصيدة « قوى بين الشرق والغرب » ومقالة « عندنا غدم » و« روح العبادة في الإسلام » و« أعظم يوم في تاريخ العالم » إلا آخر المقالة الأخيرة التي يقول فيها كاتبها الأديب الأستاذ عبد العزيز البشري :

« وبمد فإن بمعجزات عيسى عليه السلام قد ختم هذا الضرب من الخوارق التي تجزى على أيدي الرسل » ثم يقول : « إن معجزة محمد صلى الله عليه وسلم تمتاز بأمرين : الأول أنها لا خلاف فيها لسنن الكون ولا مغايرة فيها لطبائع المخلوقات » .

ياالمعجب ! حتى الأستاذ ابن الأستاذ الأكبر المرحوم سليم البشري من شيوخ الأزهر السابقين يشارك الزاعمين بمصر من الكتاب والعلماء أن لا معجزة لدينا صلى الله عليه وسلم غير القرآن ، ولا أظن أن والد الأستاذ رحمه الله يقبل هذا الرأي لو كان حيا ولا أن الأستاذ نفسه يقبل ما يتضمنه وما يترتب على ما يتضمنه من المفسد ولا ما يقصده الزاعمون أو زعماء الزاعمين منه . أما ما يتضمنه وما يترتب على ما يتضمنه فقد أنهيت في إيضاحه لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد . وأما ما يقصد منه فأقوله هنا :

أرى طائفة عصرية من الكتاب والعلماء بمصر اتفقوا فيما بينهم على حصر معجزات

نبينا صلى الله عليه وسلم في القرآن . وقد راقهم هذه الفكرة كأنهم اكتشفوا بها حقيقة خفيت على من سبقهم من علماء الإسلام وعقلائه طوال تاريخه . وربما انتحلوها من علماء الغرب وعقلاهم أو على الأقل من علمهم وعقليتهم الحديثين ، وإنى أقول ما سأقوله بصدد الإفشاء عن مقصدهم الأقصى ، على أنه هو الآخر اكتشاف لى ، كما أن نظرية حصر معجزات نبينا في القرآن اكتشافهم ، غير أنى لم أنتحل ما اكتشفته من الغرب ، وغيرى لا يستطيع الكشف عن مقاصدهم ، فإن استطاعه فقد لا يستطيع مجاهرتهم بها .

أيها القارى العزيز ويا أيها الأستاذ عبد العزيز ! إن عقول الطائفة التى أنشرت إليها والتي لا أود أن تسكون منها ، مخطوفة بيد علم الغرب المادى ، وعهدى بالعقل الذى هو أشرف خلق الله أنه يأتى أن يخطفه خاطف العلم وبأسره أسرته^(١) إنهم لا يؤمنون بالمعجزة أى معجزة كانت ، لأن علمهم اثبت يمنهم أن يؤمنوا بكل ما يخالف سنة الكون ، مع أن المعجزة لا بد أن تخالف سنة الكون وإلا فلا تكون معجزة . أما معجزة القرآن فإنهم يؤمنون بها لكونها معجزة لا تشبه المعجزة وإنما هى كلام أبلغ ما يكون فى الكلام ، وهم لا يرون فى أن يكون كلام أبلغ من كل كلام ما يخالف سنة الكون كقلب العصا حية وإعادة الميت حيا ، كما أنهم يريدون أن يتصوروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم على غير ما تصوره نحن المسلمين القدماء ، ليس فيها ما يخرق سنة الكون وإنما عبقرية فى الفضيلة والنزاهة والحكمة والهداية إلى ما فيه سعادة الأمم ، وإن شئت فلا تقل عبقرية ، لما أن فيها أيضا شيئا من الخروج على سنة الكون ، بل زعامة فضلى وكال فى الزعامة دون زعامة الزعماء ، إنهم يريدون أن يجعلوا محمدا

[١] وقد قلنا فى المطلب الثالث من الباب الأول من هذا الكتاب : إن العقل اكتشف العلوم وأدركها ولم يدرك العلم بعد ماهية العقل .

صلى الله عليه وسلم زعيما عربيا بزَّ كل زعيم من كل أمة في الصلاح والإصلاح . وقد سمعوا قول أحد المستشرقين عنه « بطل في صورة نبي » ولا لزوم عندهم لأن يكون محمد الزعيم نبيا ينزل عليه الفينة بعد الفينة ملك يسمى جبريل ويأتى ببلاغ من الله بلغظه ومعناه^(١) وهو القرآن المعجز بمرامس إيحائه وإنزاله، قبل أن يكون معجزا ببلاغته، لا لزوم لذلك لأن القرآن يكون حينئذ معجزة من المعجزات الكونية التي تنكرها هذه الطائفة الشرقية اقتداء بعلماء الغرب المنكرين لكل ما يخالف سفة الكون ، ولا أشد مخالفة من إنزال ملك على بشر حاملا بلاغا متلوًا من الله ومتمثلا على الأكثر في صورة البشر.

فنكرو المعجزات الكونية من العرب للزعيم العربى الأعظم صلى الله عليه وسلم ينكرونها عبثا إن لم يفكروا معها نبوته ورسالته المروفة المعنى عند المسلمين منذ قرون الإسلام الأول^(٢) إلا أن تكون نبوة كما عرفها إمام الطائفة الشيخ محمد عبده وسبق نقله منا ، ورسالة من نوع رسالة مجلة « الرسالة » وبعض كتابها ولكن من أعلى وأفضل فرد من ذلك النوع .

وليس لقائل أن يقول اعتراضا علينا : ولكن ما الضرر من أن لا يكون محمد رسولا مخالفا لسنن الكون إذا فرضنا كونه رسولا طبيعيا موافقا لسنن الكون وفرضنا معه - وهو فرض مطابق للواقع - أنه قام بكل ما لزم أن يقوم به لو كان رسولا غير طبيعى كما يتصور المسلمون الأولون ، وأنى بمعجزات لا تختلف عن المعجزات إلا في

[١] قال الله تعالى « لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » .

[٢] ولكون نبوة الأنبياء والذي تضمنته من الوحي الخاص بهم ، مخالفة لسنة الكون التي لا يقر العلم المدعو بالعلم المثبت ما يخالفها ، تلعم معالى هيكىل باشا الذى ألف حياة محمد ، فى تأليف وحي محمد صلى الله عليه وسلم بالعلم تلعمًا كاد يكفر به أى بالعلم فى سبيل الإيمان به جيه . وقد أشرنا إليه من قبل . راجع ص ٤١ - ٤٢ من الطبعة الثانية من كتاب حياة محمد .

مطابقتها لسنة الكون^(١) وإن شئت فقل رسولا إنسانيا وغير إنسانى بدل الرسول الطبيعى وغير الطبيعى .

وقبل أن نجيب عن هذا الاعتراض الذى أوردنا علينا ، نورد كلمات من مقالة الدكتور زكى مبارك المنشورة أيضا فى العدد الممتاز من مجلة « الرسالة » تأييدا لصحة اكتشافنا المار الذكر عن عقلية طائفة من المسلمين بمصر فى المعجزة والنبوة المحمدية : قال : « كان محمد إنسانا بشهادة القرآن . وبنو آدم يؤذيه أن يتلقوا الحكمة من رجل يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق »^(٢) « وفى غمرة هذه الضلالة نُسبت النواحي الإنسانية فى حياة الرسول وإلا فن الذى يصدق أن رجلا مثل محمد يضيع من عمره أربعون سنة بلا تاريخ ، ولأى سبب ينسى الناس أو يتناسون تلك المدة من حياة الرسول ؟ » .

ماذا يريد الدكتور زكى مبارك أن يقول ؟ فهل هو معترض على تأخر إعلان

[١] وكان الأستاذ فريد وجدى بك الذى هو من غلاة منكرى المعجزات يحاول فى الأزمنة الأخيرة أن يصور الإعجاز فى رسالة نبينا بما يشبه هذا النوع الطبيعى الذى يكون إعجازه فى مبلغه من السكالم المنقطع الظير لا فى مخالفته الطبيعة . راجع ما كتبه فى مجلة « الأزهر » من المقالات بعنوان « السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة » . وسبق ذكره مع الكلام عليه فى كتابنا هذا (الجزء الأول ص ١١٧) .

[٢] فى هذا القول تعريض للمسلمين القدماء الذين يتصورون لنبيهم أحوالا فوق الأحوال الطبيعية كالمعجزات ونزول الملك عليه بالوحى من السماء ، فكأنهم فى زعم الدكتور يصعدون محمدا صلى الله عليه وسلم إلى ما فوق البشرية . وهذا ما يعنيه بقوله : « وبنو آدم يؤذيه أن يتلقوا الحكمة من رجل يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق » . وأنا أقول لا يؤذى المسلمين أن يكون نبيهم بشرا وإنما يظن الدكتور ومن فى عقليته من المتعلمين المصريين أن تصور النبي كما يتصور المسلمون القدماء بأن ينزل عليه الملك بالوحى من الله وتكون له معجزات تحرق سنن الكون ، يخرجها من البشرية ويناقى إنسانيته . ومن عجيب المغالطة استشهد الدكتور على بشرية نبينا بقول القرآن ، كأن هناك من المسلمين من يشك فى أنه إنسان ، حتى إن الذين عابوه من جهلاء المشركين فقالوا « ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق » وأراد الدكتور تطبيق عقليتهم بغير حق على المسلمين ، لم يشكوا فى كونه بشرا ، وإنما أشكل عليهم نبوة البشر كما أشكلت على الدكتور نفسه .

رسالة محمد صلى الله عليه وسلم إلى مبدأ العقد الخامس من عمره ؟ وإلا فما معنى نسيان الناس أوتناسيهم المدة التي تقدمت ذلك الحين من حياة الرسول ؟ فكأنه يقول إن حياة محمد الرسول أضرت بحياة محمد الإنسان حيث طغت عليها وأنست الناس ما كان له من حياته قبل مبمته . مع أن الذين كتبوا تاريخه ما نسوا ولا تناسوا ما عرفوا من حياته قبل رسالته . لكن مؤرخي الإسلام ليسوا بكتّاب الرواية حتى يملأوا فراغ ما يعرفون بما لا يعرفون . والله تعالى يتولى الجواب عن اعتراض الدكتور فيقول لرسوله : « قل لو شاء الله ما تلونه عليكم ولا أدراككم به فقد لبثت فيكم عمراً من قبله أفلا تعقلون » ويقول « وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك إذ لا تراتب المبطلون » وهذا الفراغ في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم قبل رسالته معدود من جملة ما جعل القرآن معجزة .

وإمل الدكتور كان يتوقع على الأقل من مؤرخي الإسلام القدماء أن يقولوا عن حياة سيدنا محمد قبل مبمته : إنه قضاه في التفكير فيما سيضعه موضع الفعل والتنفيذ من المبادئ ، كما قال الأستاذ أحمد أمين بك في مقاله المنشورة في العدد ١٨ من مجلة « الثقافة » بعنوان « محمد الرسول المصالح » :

« كم أجهد نفسه في التفكير وأجهد روحه في البحث وكانت عزلة في غار حراء وسيلة من وسائل تفكيره ، وفيه كان يفكر ويظيل تفكيره ؟ في سوء ما عليه العالم وفي سوء ما يمتدق العرب وغير العرب وفي سوء الحالة الاجتماعية في العالم الذي رآه في جزيرة العرب وفي العالم الذي رآه في الشام . قد يكون هذا الفساد واضحاً ، ولكن ما هو الحق ؟ وأين الحق ؟ كان هذا هو زمن التفكير ونوع التفكير ثم اهتدى وكان الوحي إباناً بالهداية . ثم كان له بمد ذلك من الله قوة في التنفيذ لا تبارى » فتأمل .

وقال الدكتور زكي مبارك أيضاً : « كان محمد إنساناً قبل أن يكون نبياً » أقول إن كان هذا كقول بعض المسلمين القوميين أبا عربى أو تركى أولاً ثم مسلم ، كان استهانة

بالنبوة، فلو فرض أن رسولا تكلم هذه الكلمة على معنى أن إنسانيته أهم في نظره من رسالته لسقط من مرتبة النبوة والرسالة، كما يسقط عندي من يقول أنا من القوم الفلاني أولاً ثم مسلم، عن إسلامه الذي يملو ولا يملئ عليه. ثم قال الدكتور: وذلك من أعظم الخطوط الذي غنمها في التاريخ. فسيأتي يوم قريب أو بعيد يثور فيه الناس على الأمور الغيبية ولكنهم لا يستطيعون أن يثوروا على عبقرية محمد.

معناه سيأتي يوم قريب أو بعيد يثور فيه أتباع محمد عامة والعرب خاصة على نبوته وعلى الدين الذي أتى به ويستغنون عنهما، لكونهما من الأمور الغيبية التي لا يصدقها أهل المعصور العلمية، ولكنهم لا يستطيعون أن يستغنوا عن عبقريته كزعيم غير ديني، فكان عبقريته وبطولاته أظهر وأقوى من نبوته كما يدعيه بعض المستشرقين. ولا يخفى أن قول الدكتور هذا ثورة من الآن على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ودينه. فإن قال قائل: إن الرجل نفسه لا يريد أن يكون ثاراً على نبوته صلى الله عليه وسلم التي هي من الأمور الغيبية وإنما يقول عن ثورة محتملة يحدثها آخرون في الآتي القريب أو البعيد، فجوابي عليه أن المفهوم من كلام الدكتور أنه لا يأمن على نبوته من الثورة كأننا من كان الثائر، بقدر ما يأمن على عبقريته. ولأرب في أنه يتم على شك منه أو تشكيك في نبوته، فكانه يتميز بسلامة عبقريته، عند وقوع الثورة على نبوته، وكان المطلوب عنده اعتراف الناس بعبقريته. ألسنا صادقين إذن في القول بأن طائفة من الكتاب المسلمين وبعض علماء الدين يحصر لا يؤمنون بالمعجزة والنبوة على معنهما المعروف عند الملليين؟ لا سيما وهم يجدون في محمد صلى الله عليه وسلم أوصافاً عبقرية تؤهله لأعظم زعامة وتفنيه عن النبوة، ودعوى النبوة منه كانت عندهم حيلة توصل بها إلى إقناع الناس بالإذعان لمبادئه، وفيها مصلحتهم وسعادتهم إن لم يكن في الآخرة التي هي أيضاً من الغيبات غير المأمونة من أن يثار عليها، في الدنيا. والاحتيايل الذي لا يتفق مع النبوة يتفق مع العبقرية. وهكذا تكون عبقرية محمد مفترقة عن نبوته.

فلو قلنا اعتراضا عليهم إن المبقرية لا يمكنها أن تعدل رتبة النبوة ، وحسبنا في ذلك إمكان اتفاق المبقرية مع الاحتيال الذي هو نوع من النفاق ، لكان جوابهم : نعم إن النبوة أفضل وأسمى من المبقرية لولا أنها من الغيبيات التي تثار عليها بأنها أمر لا حقيقة لها ولا وجود إلا في مخيلة أهل الدين !! فخلاصة كلام الدكتور زكي مبارك أن نبوة محمد لا يمكن الدفاع عنها تجاه الثأرين عليها ما أمكن الدفاع عن عبقريته ، ويكون جوابي على هذا الجواب أن محمدا المبقرى من غير نبوة ، لا يصير زعيم المسلمين ، وإنما يصير زعيم العرب ، ولا جميع العرب بل الذين لا يؤمنون بنبوته . فهو زعيمهم ونبينا نحن المسلمين ، لا رتاب يوما في نبوته ، ولا أنبى ندافع عنها ، وأنا أحقر أمته دافعت عنها في هذا الكتاب لأن نبوته محتاجة إلى مدافعتي ، بل لأنى محتاج إلى شفاعته يوم أعلم أيهما أحب إليه ممن هو نبيه أوزعيمه ؟.. على أن النبوة تتضمن الزعامة أيضا من غير عكس .

وقال الدكتور أيضا : « إنهم يصنعون بتاريخ الرسول ما صنعوا بتاريخ الأمة العربية . لأنهم أرادوا أن يخضعوا خضوعا تاما للمعجزات ، فالنبي لم يكن رجلا عبقريا وإنما خصه الله بالرسالة فكُتب له الخلود ، والعرب لم يكونوا أمة قوية وإنما ارتفعوا بفضل الرسول » .

كنت أعيب على الترك المنتمين إلى الانقلاب الذى أحدثوه منذ ربع قرن في تركيا ، أنهم لا يعترفون بأى حق وفضل للإسلام على الترك ، فإذا بي أرى طائفة من العرب الذين انتشر منهم هذا الدين ، لا يريدون الاعتراف بفضل النبي العربى على العرب . وكأننى بالعرب الأحداث يريدون أن يأخذوا اللادينية من الترك الأحداث ، كما أخذ الترك المسلمون دينهم من العرب القدماء . إن النبي عند الدكتور زكي مبارك لم يكن محتاجا في عبقريته وخلود اسمه إلى أن يكون بفضل الله عليه نبيا ، كما لم يكن العرب محتاجين في نهضتهم ورقمهم إلى أن يدينوا بالإسلام بفضل الرسول . فلو كانت للنبي عبقريته (١٠ - موقف العقل - رابع)

من غير نبوة لكفته في خلود اسمه ، ولو كانت للعرب قوتهم من غير دين لكفتمهم في رقيهم ونهضتهم تحت زعامة هذا المبقرى العربى بل تحت زعامة أى عبقرى كان .

وهذا من الدكتور غاية في النكران بفضل الله على النبى العربى وبفضل الإسلام ورسوله على العرب . فهو أجراً فضولى تعصب لرسول الله بما يُسخط الله وتعصب للعرب بما يسخطه الرسول . لكن القرآن يقول لنبىه ردّاً على الدكتور : « ولولا فضل الله عليك ورحمته لممت طائفة منهم أن يضلوك وما يضلون إلا أنفسهم وما يضرونك من شيء وأُنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً » ويقول : « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم صراط الله الذى له ما فى السماوات وما فى الأرض ألا إلى الله تصير الأمور » . وقال عن العرب : « هو الذى بعث فى الأميين رسولا منهم يتاوعليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لى ضلال مبين » فإن كان الدكتور لا يؤمن بكون القرآن كلام الله ويعتقد أنه كلام محمد ، فحمد نفسه صاحب هذه الأقوال يكذب الدكتور القائل باستغفائه عن فضل الله عليه وباستغفائه العرب عن فضل الإسلام ورسول الإسلام عليهم .

وحق الأستاذ أحمد أمين بك يكذب دعوى الدكتور فى العرب حيث يقول فى مقالته المارة الذكر المبنونة : « محمد الرسول المصلح » .

« لقد نشأ فى جو خانق وبيئة مضطربة فاسدة وحالة اجتماعية تبعث اليأس ؛ فجعل من الشر خيراً ومن الاضطراب أمناً ومن الفساد صلاحاً . فالعرب قد وهبت نفسها للأصنام ، وجعلت البيت الحرام - الذى بُنى ليعبد فيه الله - مباءةً لثلاثمائة حجر أو تزيد ، تعبدها من دون الله . ومن تنصّر منهم أو تهوّد فقد تنصّر أو تهوّد بنصرانية أو يهودية فقدت روحها ، وتقسّمتها المذاهب والشيخ ودخل على تعاليمها

الأولى كثير من البدع فلم تنجح فيهم يهودية ولانصرانية ، والحنفاء الذين ظهروا قبل الإسلام كان صوتهم ضعيفا خافتا ، عجزوا - كما عجزت اليهودية والنصرانية - أن يغيروا شيئا من حياة العرب وعقلية العرب . ثم كانت حياتهم سلسلة سلب ونهب ، كل قبيلة وحدة بل كل فرع قبيلة وحدة ، وكل قبيلة في عداوة مع من جاورها ، لا أمن على الحياة ولا أمن على المال ، لا يفقهون معنى أمة ولا يفهمون معنى حياة سياسية أو مدنية ، ولا يعرفون معنى لعلم أو فن ؛ فلوات قات إن أحدا من الأنبياء والمصلحين لم يجد من اختلال أمته وفسادها ما وجد محمد من العرب وغير العرب ، ما عدت الصواب .

وإني كنت قرأت قبل أن رأيت مقالة الدكتور زكي مبارك أشياء كثيرة عن خصوم المعجزات ، فرأيت منهم من يفرق بسبب المعجزات بين الرسل الذين لانفرق بين أحد منهم ، ومن يفرق بين معجزة ومعجزة ، ومارأيت مثل الدكتور من يفرق بين الرسول وبين رسالته ومعجزاته . فن ذا الذي قال له إن رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وإنسانيته شيان مختلفان بحيث يُبحث أيهما بفضله كتب الخلود لمحمد؟ قال الدكتور يكاد يحق على نبوة محمد وإسلام العرب بسبب نبوته ، لأن الناس أفنوا تاريخ إنسانية محمد وعبقريته في نبوته كما أفنوا تاريخ العرب في الإسلام . فكأنه صلى الله عليه وسلم لو لم تكن له معجزاته من عند الله ولم يُسلم العرب على يده ، لكتب التاريخ عن أمة العرب وعن محمد العربي أكثر وأبهر مما كتبه ، أو على الأقل ما يعدله ^(١) .

فلعل الدكتور تشبّع أولا بالدعوى القومية التي تعلمها الشرق من الغرب بعد أن نبذها النبي العربي وسماها دعوى جاهلية ، ثم رأى بعض الأبطال القوميين المعاصرين

[١] وما هو جدير بالاعتبار أن الدكتور على الرغم مما يرى أنه من غلاة دعاة القومية يحدث المفاضلة والمنافسة بين نبوته صلى الله عليه وسلم وإنسانيته ولا يستطيع أن يحدّثها بين نبوته وعمره ، لأن سيدنا محمداً نفسه أفنى قوميته في دينه .

— وإني لعلّ يقين من أنه لا يعرف زيفهم من خُلفهم — فتمنى لو كان محمد صلى الله عليه وسلم كأحدهم ، ولم يصيغ عبقريته بالصيغة الدينية الغيبية ، فلمل مجد العرب كان إذ ذاك باقيا لهم ولم يذهب بذهب قوة إسلامهم . وهنا يطول الكلام إذا وقى بعض حقه .

لكني أوجز القول فأسأل الدكتور : أكان يكون بيد محمد صلى الله عليه وسلم هذا القرآن لو لم يكن نبيا ، فإن أجاب بالإيجاب يلزمه أن لا يكون مؤمنا بأن القرآن كلام الله ، أو على الأقل يلزم أن تكون نسبة القرآن عنده إلى محمد أصح من نسبته إلى الله ، ويلزمه أيضا أن يكون القرآن ومُنشئُه أعني محمدا كاذبين في دعوى أنه لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ، إذ لا يمرؤ إنسان عاقل على أن يقوم بمثل هذه الدعوى لأى كتاب ألفه ، لأن في إمكان البشر أن يأتى بمثل كلام أحد منهم مهما كان مبلغه في القدرة على إنشاء الكلام . وإن أجاب بالنفي ولم يكن نقصان القرآن من عبقرية الزعيم العربى خسارة لا تقبل التلافى ، لزم أن لا يكون الدكتور مؤمنا بعبقرية القرآن لإيمانه بعبقرية محمد . ثم لو لم يكن القرآن لما اعتنى بلغة العرب وخدمها من خدمها من علماء العرب والمعجم تلك الخدمة التي لم تُخدم مثلها أى لغة أمة في الدنيا والتي لا يقدرها الجيل الحديث من العرب حق قدرها ، بل لو لم يكن القرآن لما كان بقاء اللغة العربية والعرب إلى يومنا هذا مضمونا ؛ وما ظنُّ الدكتور زكى مبارك بمصر : آل العرب أتوها بالعربية والعروبة أم القرآن والإسلام ^(١) ؟ .

[١] لا تجدد في العالم لغة من اللغات الراقية إلا وقد طرأت عليها تغيرات كبيرة وتطورات بحيث لا يفهم الجيل الحديث لغة الجيل القديم من قس القوم أو يستقلها ، إلا اللغة العربية الفصحى ، فتجد ما قبل أو كتب قبل أكثر من ألف سنة من النظم أو النثر العربى كأنه قبل اليوم أو كتب ، أو أفضل مما قبل اليوم أو كتب . وهذا بفضل القرآن الذى ثبت على ما كان عليه من لفظه المعجز لم يتبدل منه ولا كلمة واحدة ، وبقيت لغة الفصحاء والبلغاء في كل عصر غير متباعدة عن جاذبية محور القرآن ، وكان من أثر تبعية الفصحى للقرآن غير متفاداة للتطورات التي تقتضيها الطبيعة البشرية ، أن اتسعت مسافة الفرق في اللغة العربية بين الفصحى الثابتة بآيات القرآن والعامية المتغيرة بتغير الزمان وأصبحت أكثر مما بينهما في أى لغة أخرى .

فلا يستطيع عربى عاقل أن ينكر كون عبقرية محمد العربى كلها أو جلها بفضل القرآن الذى حصل عليه بفضل رسالته من الله ؛ حتى ان المنكرين لمعجزات نبينا ما وسمهم إنكار معجزة القرآن ؛ ولا يكون القرآن معجزة إلا إذا كان من عند الله ، ولا يكون من عند الله إلا إذا كان محمد رسول الله بالمعنى المعروف النبى للرسالة . وانظر فيما قاله الدكتور وتأمل جدا : « إن محمدا حرم نفسه الشهرة بإجادة البيان وبفضل الكتاب الذى بلفه عاش البيان ^(١) .

وقال الدكتور أيضا : « وما يجوز عند جمهور المسلمين أن يقال : إن الله خص محمدا بالرسالة لأنه كان وصل إلى أسمى النيات من الوجهة الإنسانية ولا أن يقال : إن الله اختار ذلك الرسول من العرب لأنهم كانوا وصلوا إلى غاية عالية من قوة الروح » .

جمهور المسلمين الذين عاتبهم الدكتور لا يجادلون أن الله أعلم حيث يجعل رسالته ، ولكن أدب الإسلام وفلسفته لا يسوّفان دعوى الاستحقاق بين يدى الله لأى عبد من عباده ، وإنما يقال إن آتاب بفضله وإن عاقب بعبده . فإن كان صلى الله عليه وسلم وصل إلى أسمى النيات من الوجهة الإنسانية - ولا ريب فى أنه وصل - فقد كان وصوله إليه أيضا بفضل خاص من الله به ، وإن كان العرب اختار الله الرسول منهم لأنهم كانوا وصلوا إلى غاية عالية من قوة الروح - ولكن هل هو قبل إسلامهم أو مع إسلامهم

[١] الدكتور زكى مبارك كاتب هذا القول يحجر بتكذيب النبى العربى فى نسبة القرآن إلى الله ويمد هذا الكذب تضحية منه ، فكأن هذا الرجل الذى لا يبنى مايقول والذى ادعى من قبل استثناء محمد عن فضل الله عليه ، يزيد فيدعى فضل محمد على الله بالقرآن الذى عاش البيان العربى بفضل واستغنى محمد عن فضل الله عليه ، أو يمد محمدا مغبوا في نسبة الرسالة من الله إلى نفسه ونسبة القرآن إلى الله !!

ثم إن هذا القول من الدكتور زكى يؤيد ما ذكرته سابقا فى مغزى تخصيص معجزة القرآن بالاعتراف من منكرى المعجزات ، فاثلين لأنها معجزة عقلية إنسانية !!

أو بـمـدـه بـقـلـيـل أو كـثـيـر ؟ - وعلـى كل حال إن كانوا وصلوا إلى غاية عالية فذلك بفضل الله أيضا . وقال أيضا وأنا أنقل عنه غير متبع لترتيبه :

« أعتقد أن شخصية النبي محمد لم تدرس حق الدرس إلى اليوم في البيئات الإسلامية ، لأن المسلمين يحملونه رسولا في جميع الأحوال فهو لا يتقدم ولا يتأخر إلا بإشارة من جبريل ؛ ومعنى ذلك أن شخصية محمد في جميع نواحيها شخصية نبوية لا إنسانية » قلت : وكأن معنى قول الدكتور هذا أن نبوة سيدنا محمد تنافي إنسانيته . ثم قال : « يضاف إلى هذا أن جمهور المسلمين يعتقدون أن النبوة لا تكتسب ، وهم يعنون بذلك أنها لا تنال بالجهاد في سبيل المغانى الإنسانية ، وإنما هي فضل يخص الله به من يشاء . »

قلت : وهو كذلك رغم أنف الدكتور ، لأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . ثم قال :

« وإنما غلبت هذه العقيدة لأن الإسلام نشأ في بيئات وثنية أو خاضعة للعقليات الوثنية ، والرسول لم يشق بين قومه إلا لأنه حدثهم بأنه بشر مثلهم ولو أنه كان استباح الكذب فحدثهم بأن فيه عنصرا من الألوهية لوصل إلى قلوبهم بلا عناء . »

وأنا أقول هل قوم الرسول الذين شقى هو بينهم ولم يصل إلى قلوبهم بلا عناء ، لأنه لم يحدثهم بأن فيه عنصراً من الألوهية ، هم العرب الذين كان يقول عنهم الدكتور : « إن الله اختار الرسول منهم لأنهم كانوا وصلوا إلى غاية عالية من قوة الروح » ؟ إن المسلمين ، أيها الدكتور ! من العرب وغيرهم لو استباح النبي الكذب فحدثهم بأن فيه عنصراً من الألوهية ، لما آمنوا به نبياً . بله إيمانهم به على أن فيه شيئاً من الألوهية . ولا مناسبة أصلاً بين عقيدة المسلمين أن النبوة فضل من الله يختص به من يشاء من عباده ، التي هي عقيدة التوحيد الخالص ، وبين عقليات وثنية تتصور في النبي عنصراً من الألوهية .

الحق أن المسلمين وأعدى بهم ما يمتنى الدكتور بجمهورهم ممن كانوا على مذاهب الأئمة الأربعة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد والذين أخذ أولئك الأئمة منهم، ومن كانوا على مذهب أهل السنة والجماعة مثل الأشاعرة والماتريدية ومعهم كثير من غيرهم، ما أنكروا في أي وقت من الأوقات كون النبي إنساناً ؛ وإنما الطائفة المصرية المارة بالذكر ينكرون أن يكون الإنسان نبياً يأتيه وحى من الله على طريقة خاصة معلومة عند أنبياء الله الذين نعرفهم بأسمائهم المذكورة في القرآن ، وربما يأتيه ملك أو ينزل عليه كتاب أيضاً . وهذا مراد الدكتور مما عبر عنه بمئصر من الألوهية غير مصيب في تعبيره ، وإنما الرجل نفسه ومن في عقليته يعتبرون النبوة الحقيقية عنصراً من الألوهية ويزعمون أنها لا تأتلف مع البشرية^(١) . وهى عقلية قديمة جاهلية كالجهاية القرآن في كثير من آياته كقوله « وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » وقوله « وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى في الأسواق » وقد سبق أن الدكتور طبق هذه الآية بغير حق على الذين يخالفهم من المسلمين في العقيدة ، مع أن الآية تنطبق عليه نفسه ومن على شاكلته كأنهنا إليه في محل تطبيقه أيضاً . فالرسول لم يشق بين المسلمين حين حدثهم بأنه بشر مثلهم ، كما أنه ما استباح الكذب عند ما حدثهم بأنه نبي يأتيه وحى من الله ، والذين يتصورون المناقاة بين الحالتين من الجاهليين القديمين والحديثين لم يكن خطؤهم في أنهم ما قدروا النبي حق قدره فحسب ، بل أصل أخطائهم أنهم ما قدروا الله حق قدره كما نبه عليه القرآن الحكيم لأنهم بإنكارهم النبوة المعروفة عند المسلمين أنكروا قدرة الله على إرسال الرسل وإنزال الكتب . وانظر قول

[١] حتى اث النبي الذي لم يستبح الكذب حين قال لقومه إنه بشر مثلهم ، استباحه عند الدكتور حين قال لهم إنه نبي بللى المعروف الذي يتوهم الدكتور أن فيه عنصراً من الألوهية وحين قال إن القرآن كلام الله لا كلامه ، انظروا إلى قوله السابق : « إن محمداً حرم نفسه الشهرة بإجادة البيان الخ » تجددوا فيه تصديق ما أقول .

القرآن الحكيم أيضا : « قد نعلم أنه ليحزنك الذى يقولون فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون » والله تعالى أذن لاتصال الإنسان به بأن خلق فيه العقل والإدراك حتى زعم « بلون » الإسكندراني أن الإنسان يتحد مع الله عند إدراك أى شيء من الأشياء . وقد تقدم بحثه فى الجزء الثانى (رقم ٢٤٥ ، ٢٤٧) عند النظر فى الفلسفة الحسابية فى آخر المطالب الأول من الباب الأول . فالله الذى خلق العقل وجعله صلة بينه وبين الإنسان ، من غير أن يخرج من البشرية ، على خلاف زعم « بلون » قادر أيضا على أن يحمل بينه وبين من اصطفاه من عباده صلة أخص من صلة العقل وينزل عليه وحيا أوضح من وحى العقل ، من غير أن يخرج من البشرية ، على خلاف زعم الدكتور زكي وأمثاله .

هل يجوز أن تكون النبوة مكتسبة

فالنبى إنسان له اتصال خاص بالله تعالى فوق الاتصال الذى يحصل لكل عاقل عند تعقل ربه بالنظر فى أدلة الكون ، فيأتيه وحى منه ويكون إيماءه إليه فوق إلهام العلوم العالية للعلماء والمشروعات العظيمة للمعطاء . فهذه المرتبة الإنسانية هى التى لا تُكتسب وتمتاز بكونها فضلا من الله خاصا لمن يصطفيه من عباده ، والتى يفيظ الدكتور زكي مبارك أن تكون كذلك . وليس هو أول من دارت هذه الفكرة فى خلد^(١) ونحن بفضل الله نبين المحاذير المترتبة على كون النبوة مكتسبة :

[١] لم أرد بقول هذا موافقة الدكتور . على ما قاله من أن جمهور المسلمين يعتقدون أن النبوة لا تكتسب ، إذ المفهوم منه أن فى المسلمين من يفرق عن الجمهور ويقول بالنبوة المكتسبة ، بل فى تسميته النافين للنبوة المكتسبة « بالجمهور » إشارة إلى أنهم عامة المسلمين والقائلين بخلافه خاصتهم ، مع أن القول بالنبوة المكتسبة لا يمكن إلا أن يكون قول من لا يؤمنون بالنبوة الحقيقية المعروفة فى الإسلام وفى سائر الأديان السماوية . نعم سمعت بعد بحثي إلى مصر أن الشيخ جمال الدين الأفغانى اتهم بهذا القول فى الاستنبول وكانت صحة التهمة غائبة عني منذ سمعت حكايتها ، فبل للدكتور =

فأولاً ، يلزم على هذا التقدير أن لا يكون محمد صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ، رغم كونه منصوصاً عليه في القرآن ، لأن باب الاكتساب يلزم أن يكون مفتوحاً لكل طالب من أمة محمد وغيرها ، حتى إنه يلزم أن يكون في إمكان الدكتور زكي مبارك مثلاً أن يعد نفسه من المرشحين للنبوة وأن يحصل عليها كما حصل على الدكتوراهات . وثانياً ، لو كانت نبوة سيدنا محمد مكتسبة كما يريدون أى عبقرية وبطولة مجردة عن الغيبيات كان صلى الله عليه وسلم - وحاشاه أن يكون - كاذباً في إسناد القرآن إلى الله والكذب مهماتصور العقل المصرى اثتلافه بالعبقرية والبطولة فالحق عندى كونه مغللاً بهما ، أو على الأقل مغللاً بكاملهما كما أنه مغل بالنبوة .

وثالثاً ، لم يكن منشأ اعتقاد المسلمين أن النبوة لا تكتسب هو العقلية الوثنية التى ورثوها من آباؤهم كما ادعى الدكتور ، إذ لم يتخذ المسلمون نبيهم الهاً ولم يعبدوه فى وقت من الأوقات ، وليس فى عقيدة كون النبوة مرتبة تفوق مراتب الحكماء والمعلماء المباقرة من الناس ولا تنال إلا بفضل من الله واصطفاء خاص ، وتكون علامة هذا الاصطفاء من الله ما يظهره على يد النبي من خوارق تسميها معجزات ... ليس فى هذه العقيدة وفى تلك المرتبة شئ من الوثنية أو الألوهية للنبي ، وإنما النبي يكون بهذه المرتبة

== زكى مبارك علم بموقف الشيخ جمال الدين من هذه المسألة ؟ وإلا فن ذا الذى شذ عن جمهور المسلمين عند الدكتور وقال بالنبوة التى تكتسب والى فهم أن الدكتور نفسه يفضلها على النبوة فى مذهب الجمهور ؟

وإذا كان إسناد القول بأن النبوة تكتسب إلى الشيخ جمال الدين الأفغانى صحيحاً فتعريف النبي الذى نقله من قبل عن كتاب الشيخ محمد عبده تلميذ الشيخ جمال الدين يرى إلى هذه النبوة المكتسبة ، على الرغم من كون ظاهر كلام الشيخ التلميذ فى التعريف يأتاها حيث بنى أمر النبي المعروف على الجبلية والقطرة ، لأن امتيازها فى الجبلية والقطرة غير متاف للاكتساب ، بل إنه يسمى لاكتساب النبوة ومجد من فطرته الممتازة عونا له فى اكتسابها . ولا يقل أن يكون للشيخ التلميذ قول ثالث فى النبي غير النبي الحقيقى وغير النبي الزائف المكتسب .

عبد الله الخاص، حتى إذا أتاه ملك من الله لإزالة الوحي فليس هو أيضا إلا من عبادة المكرمين . ومنشأ السعى لجمل النبوة مكتسبة من الساعين عدم الإيمان بالنبوة الحقيقية التي عرفناها واستكثار تلك المرتبة للبشر ، حتى رموا عقيدة النبوة الحقيقية بالعقيدة الوثنية، كما استكثر إخوانهم المتقدمون من جهلة أقوام الأنبياء فقالوا « إن أنتم إلا بشر مثلنا » . فيزيد دعاة النبوة المكتسبة أن يجعلوا النبوة ملكا مشاعيا بين المجتهدين في استجماع الأوصاف اللازمة لإرشاد الناس واقتيادهم إلى ما فيه خيرهم وصلاحهم . ولا يُظن أن المقصود من رغبتهم في أن تكون النبوة مكتسبة محاولة فتح الطريق أمام المستعدين لإحراز مرتبة النبوة من الناس العاديين ، بل المقصود تنزيل الأنبياء إلى درجة الناس العاديين بتجريدكم عن المعجزات وغيرها مما يخالف سنة الكون .

ورابعا ، بماذا يعلم أن الساعى لاكتساب منصب النبوة قد بلغ مسماء وأصبح نبيا من أنبياء الله ؟ بماذا يعلم الناس ويعلم هو نفسه قبلهم ؟ وليس لنبوته علامة يقتنع بها في نفسه كنزول الوحي ولا علامة تُقنع الناس مثل ظهور معجزة على يده ، لأن أنصار النبوة المكتسبة لا يعجبهم الأمور الخارجة عن سنن الكون ، وقد قلنا إن النبوة نفسها بالمعنى الذى نريده ، معجزة خارجة عن سنن الكون ، فلمذا لا تعجب الذين لا يعجبهم المعجزات . وقد يكون أساس الخلاف في مسألة النبوة والمعجزة أعمق من هذا : وهو أن الذين يستند إلى الأسرار والمغيبات ، ولهذا جعل الله تعالى في رأس أوصاف المهتدين بهدى كتابه ، الإيمان بالغيب فقال : « ألم ذلك الكتاب لارب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون » . ومن شنيع الخطأ أن يحمل الغيب على ما يقابل الواقع كما فعل الأستاذ فريد وجدى بك في إحدى مقالاته في « مجلة الأزهر » وقد سبق نقله ، بل المراد به ما غاب عن الحاسة كاللائكة والجن والوحي وأحوال الآخرة من البعث والنشور والحساب والثواب والمقاب

قبل وقوعها ، وكالمعجزات في كيفية وقوعها غير مستندة إلى الأسباب الطبيعية . وأعظم الغيبيات الله سبحانه وتعالى .

فالنبوة اتصال الإنسان بهذه الغيبيات التي لا يحيط بها نطاق الطبيعة . ومن هذا قال « استوارت ميل » من لا يؤمن بوجود فوق الطبيعة ولا بتدخله في شئون العالم لا يقبل فعل إنسان خارق للمادة على أنه معجزة ويؤوله مطلقاً بما يخرج عن كونه معجزة » .

وخامساً ، من أهم الفروق بين النبي الكاسب والنبي الموهوب له أن الأول يخطئ ويصيب والثاني لا يخطئ أبداً فيما بلغه عن الله ، وإن أخطأ في اجتهداه فلا يستقر على الخطأ من دون أن ينبه عليه . والدكتور زكي مبارك أطلق القول ورماء على عواهنه من غير تمييز بين الأحوال المختلفة فقال : « كان محمد في سريرة نفسه إنساناً يخطئ ويصيب بدليل ما وجه إليه من اللوم والعتاب في القرآن » .

وسادساً ، النبي الحقيقي المعصوم عن الخطأ المؤيد بالوحي والمعجزات التي هي علامات رسالته من الله وامتيازاه على الناس ، للناس حاجة إليه ليهتدوا بواسطته إلى الطريق التي يحب الله ربه أن يسلكوها وإلى نوع العبادة التي بها يعبدونه . وليس لأحد غير هذا النبي أن يعين بالضبط تلك الطريق وذلك النوع مهما كان مبلغه من العلم والحكمة ، فالعلماء والحكماء يمكنهم أن يضعوا للناس مناهج الأخلاق ومبادئ الأفكار ويعينوا لهم وظائف نحو الخلق والخلق ، ولكن لا يكون أي واحد من هذه المناهج والمبادئ ديناً . وإنما الدين يأتي من الله ويبدأ بالنبي كما قال العالم الكبير مترجم كتاب پول رانه^(١) فلا دين قبل مبعث النبي ولا يوجد دين فلسفي وإن وجدت

[١] كتاب جليل في تاريخ الفلسفة ترجم قسم ماوراء الطبيعة منه إلى اللغة التركية هذا العالم الكبير التركي الملقب حمدي الصغير الذي قلما كان يوجد مثله في عالم الإسلام والذي فجعت نبأ وفاته قبل سنين ولقد مات رحمه الله غربياً في بلاده حيث لم يبق لها اليوم علاقة بمثله من علماء الإسلام ، ومن الغريب المؤسف أن مصر لم تتعود معرفة نوابغ العلماء من غير أهلها ، لاسيما الترك ، وقد قلنا في كتابنا هذا شيئاً كثيراً من ذلك الكتاب القيم .

فلسفة دينية . فإذا جاء نبي وأعلن الدين فليس لأحد أن يستغنى عن الاعتراف به ، فهو كقانون الدولة بطبيعة العامة والخاصة . وما ادعاه الأستاذ فريد وجدى بك في كتابه « الإسلام دين عام خالد » أن علماء الغرب غير محتاجين إلى الاهتداء بهدى الشرائع المنزلة بحجة أنهم أنفسهم واضعو الشرائع والمذاهب ، مبنى على مذهب النبوة المكتسبة اللا دينية وإنكار النبي الحقيقي المبعوث من قبل الله الذى يكون وضع الدين من اختصاصه فقط . فعلماء الغرب حتى الإلهيون منهم الذين لا يعترفون بالأنبياء والذين يهتمون فى فلسفتهم بمبحث النبوة ، لادينيون على الرغم من أن لبعضهم أفكاراً عالية فى الإلهيات . وقد ذكرت فى أوائل الباب الأول من هذا الكتاب (الجزء الثانى ص ١٩) أن لكون دينهم الرسمى النصرانية آثراً فى إهمالهم بمبحث النبوة ، لأن النبوة فى هذا الدين أخرجت عن ماهيتها الأصلية ولُبست بالألوهية فأضيعت معقوليتها . ومع هذا كان واجبهم البحث والتفكير فى مسألة النبوة على إطلاقها ، ولا يُعذرون فى السكوت عنها لمانع خاص لنبوة سيدنا عيسى عند المسيحيين ، لاسيما والدين السهاوى فى الدنيا لا يبتدىء بالدين المسيحى فله تاريخ قبل المسيحية وأنبياء قبل المسيح . فإذا قول فلاسفة الغرب فى نبوة هؤلاء الأنبياء التى لا تشبه نبوة عيسى عليه وعليهم السلام واتى بلزمتهم أن يصدقوها إن لم يصدقوا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالغيرة المسيحية ، فإذا قولهم فى تلك النبوات وماذا موقفها فى فلسفتهم إن لم يكن محل فى الفلسفة لنبوة المسيح على الشكل الذى يتصوره المسيحيون ؟ فلو نظروا فى نبوات الأنبياء ودرسوها لإعطاء حقيقتها فى الفلسفة بمد الفلسفة الإلهية لكانوا أدوا واجبا من واجباتهم ، وربما أصلحوا بفضل درسها ما طرأ على نبوة المسيح فى عقيدة النصرانية من الغلو الفسد للنبوة والألوهية مما . فيظهر أنهم رأوا أنفسهم فى حالة الاضطراب بين رفض المسيحية الحاضرة وإنقاذ النبوة أو رفض الجميع أو إهماله الذى هو الرفض أيضا لكنه فى رفق وهوادة ، فاختاروا الأخير . فلو كان دين فلاسفة الغرب الإلهيين الإسلام لما وقعوا فى هذا المأزق ،

أو لو كانوا مستغنيين عن اتباع شرائع الأنبياء كأنهم أنفهم ليسوا دون الأنبياء كما ادعى الأستاذ فريد وجدي ، لما أحجموا عن المصارحة في إحقاق الحق وإبطال الباطل كما هي دأب الأنبياء .

هذا حال الفلاسفة الإلهيين في الغرب الذين لا معنى لعدم اعترافهم بوجود رسل الله بعد الاعتراف بوجود الله غير المعنى الذي ذكرته . أما الأساتذة المصريون منا فقيهم من يقلد ملاحظة الغرب للماديين ولا يعترف بوجود الله ، والمترفون به لا يعترفون علمياً ، فيفترون عن الإلهيين الذين يعتبرون مسألة وجود الله في رأس المعلومات المثبتة كما سبق قول العلامة « باستور » في ذلك وقول الفيلسوف الكبير « ديكارت » : « إن الله مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود » ويقلدون الإلهيين في مسألة النبوة فلا يعترفون بالأنبياء مع وجود الفارق بين موقفهم وموقف الذين اقتدوا بهم . فكل تلميح وتلميحهم في مبحث النبوة كإنكار المعجزات مطلقاً تحت ستار إنكار المعجزات الكونية وميلهم إلى النبوة الكسبية أو النبوة الإنسانية التي لا تخرج على الطبيعة ؛ كل ذلك منشأ عدم الاعتراف بالأنبياء مع الظهور في مظاهر الاعتراف . إذ لا معنى للقول بوجود الأنبياء مع تجريدهم عن المعجزات ؛ وقد عرفت معنى اعترافهم بمعجزة القرآن ، فلو كانوا ضميمين في القول بوجود الأنبياء لما فرقوا بين معجزة كونية وغير كونية إلى حد الطعن في معجزات الأنبياء المتقدمين من أجل أنها معجزات كونية والطعن في سنة محمد صلى الله عليه وسلم المضبوطة في كتب الحديث ، للاحتفاظ بسنة الكون ، وهذا خلط منهم للمذهب الإلهي بالمذهب المادي ورجعة إلى النزعة الإلحادية بعد الاعتراف بوجود الله وأنبيائه ، فلو أن الفائلين بوجود الله من فلاسفة الغرب اعترفوا بوجود الأنبياء لما ترددوا في الاعتراف بمعجزاتهم كونية وغير كونية ، إذ لا مانع بعد القول بوجود الله من تدخله في الكون وإحداث تغيير وقتي في سنته لتأييد أنبيائه .

فنحن لانرى فرقا بين إنكار الأنبياء بتاتا وبين الاعتراف بهم مع إنكار معجزاتهم التي تمتدى حدود نظام الطبيعة والتي هي طوايع رسالتهم من الله المسيطر على الطبيعة ونظامها . والذين ينشدون أنبياء طبيعيين فكأنما يريدون أن تكون رسالتهم من الطبيعة لا من الله ، انظر قول الدكتور طه حسين بك في مقالاته النفيسة المنشورة في مجلة « الثقافة » بعنوان « القلب الرحيم » :

« وما رأيت أعجب من أمر محمد صلى الله عليه وسلم فيما رأيت وما علمت من أمور الأنبياء رجل كان يطالبه خصومه وأعداؤه بالمعجزات فيتبرأ منها ويعلن إليهم أنه بشر مثلهم^(١) وأنه لم يرسل ليظهر العقول بالأحداث العظام ، وإنما أرسل ليقول على الناس قرآنا يتحدث إلى عقولهم فيملأها هدى ويتحدث إلى قلوبهم فيشمرها رحمة وبراً ، ثم لا يخلو أمره من هذه المعجزات التي تبهر العقول وتسحر الأبواب دون أن تحدث في طبيعة الأشياء حدثاً أو تتجاوز بمادات الناس الجارية طريقها المألوف^(٢) ، إنما هي معجزات ممتازات يراها الناس مألوفة يسيرة ويراها المفكرون نادرة باهرة ومقنعة مفحمة للمكابرين .

فكأنه يتمجب من أمر محمد صلى الله عليه وسلم في كونه نبيا لا يشبه الأنبياء وفي كون معجزاته لا تشبه المعجزات ولا تخرج عن مألوف المادات^(٣) وهذا أوضح تعريف للنبي الطبيعي يذكره ككتابا المصريون ميزة لنبينا على غيره من الأنبياء ويسوقونه في صدد المدح ، فكان النبوة كانت على خلاف الطبيعة في الأنبياء حتى أصبحت في نبينا طبيعية . لكن عيب المخالف للطبيعة عندهم أنه مستحيل الوقوع ، وهو يتضمن الطعن في نبوة غيره من الأنبياء طعنا لا يرضاه الإسلام لسكون نبوتهم مكفولة من القرآن . وقضلا عن ذلك فإن هذا الطعن وذاك المدح إنما يكونان طعنا ومدحا على

[١] سنجب عنه . [٢] يذكرنا قول الشيخ محمد عبده المنقول قريبا في هامش الصفحة ١٢٨

[٣] وكأن معجزاته ما يعبر عنه عند الأدباء بالسهل المتع كأسلوب الدكتور طه حسين بك

في كتاباته !!

مزاج الملاحدة الماديين القائلين باستحالة ما يخالف سنة الطبيعة؛ حتى إذا سمعهم المستشرقون المسيحيون انقلب القدر في نظرهم مدحا والمدح قدحا واعترافا من كتاب المسلمين بعدم كون محمد صلى الله عليه وسلم نبيا ، لأن النبي الحقيقي لا بد أن يكون له حالة يضيق عنها نطاق الطبيعة وتتمدها إلى ما فوقها، لتكون علامة رسالته من الله ويكون الذين يتبعونه على بينة من أمره . وما دامت هذه الحالة ممكنة للنبي بإذن الله في نظر المعترفين بوجود الله فإذا السبب الدافع للمصريين إلى التزام تجريد النبي عن الحالة المميزة ؟ ولا يقال إن أفعاله المصلحة ونتائجها الصالحة تكفيانه ميزة وعلامة . وهذا هو السؤال الذي كنت أوردته على نفسى قبيل الشروع في انتقاد أقوال الدكتور زكى مبارك، ثم لم أذكر جوابه، والآن أذكره : وهو أن الصلاح والفساد كثيرا ما يختلفان باختلاف الأنظار ، فالحكم القطعى بصلاح الأفعال ونتائجها يتوقف على معرفة أن فاعلها مصلح حقيق ونبي من أنبياء الله ، فلو توقفت معرفة كونه نبيا أى مصلحا حقيقيا على تبين الصلاح في أفعاله ونتائج أفعاله كان دورا . وفضلا عن هذا فإن بُعد ما بين المشروعات ونتائجها يقتضى في الأكثر مرور أزمنة طويلة قد يظهر في آخرها أن القائم بدعوى الإصلاح كاذب في دعواه . فيجب على الناس أن يكونوا من أول أمرهم مع مدعى النبوة الذى يتولى هدايتهم إلى الدين الحق ، على بينة من صدقه فيما ادعاه .

فالقاعدة المتخذة للناس مع النبي الحقيقي المرسل إليهم من قبل الله أن يبحثوا فيه عن علامة من الله تدل على رسالته إليهم ، وهذا مما لا يجوز أن يشك فيه العاقل إن كان لله رسل وأنبياء حقيقيون وكانت للناس حاجة إلى وجودهم . فهل هم موجودون ، وهل للناس حاجة إليهم ؟ فلنتظر الآن في هذه المسألة، وبالنظر فيها نكون قد أدبنا الواجب الثانى من الواجبين الرئيسيين اللذين تولينا القيام بهما في هذا الكتاب مستعينين بتوفيق الله سبحانه وتعالى ، وذلك الواجب الثانى هو إثبات وجود أنبياء الله .

إثبات وجود الأنبياء

وجود الأنبياء إن لم يكن ضروريا - كما قلنا في أول هذا الباب - كضرورة وجود الله في إيضاح فلسفة العالم بجميع أجزائه ؛ إلا أن للنبوة أيضا أهمية كبيرة في إيضاح فلسفة الإنسان الذي هو جزء من أجزاء العالم ، أهمية تجعلها جديرة بأن تمد من المطالب الفلسفية ، ولا شك أن النبوة إنما تصور بمد مطلب الألوهية وتنبنى تماما على الاعتراف بوجود الله .

فإذا كان الله موجودا وهو خالقنا وخالق كل شيء ، كان أول واجب الإنسان التفكير في أن خالقه لا يتركه سدى ، لاسيما وقد خلقه ممتازا على سائر خلقه بالعقل والإرادة ، فيلائم عقله الذي به وجد ربه واستدل على وجوده كل الملائة ، أن تكون عليه واجبات تجاه من خلقه . لكن العقل لا يستطيع تعيين هذه الواجبات بالضبط والتفصيل ، لأقل أحد يفكر في نفسه ولا عقول العلماء والحكماء الذين يختلف آراؤهم ومذاهبهم في تعيين الحق والباطل والخير والشر ^(١) فلا يُدرى أيها يوافق مرضاة الله من تلك الآراء والمذاهب المختلفة . ولا يصدق العقل أن يكون الحق والصواب في رأى الكثرة لأن هذه طريقة برلمانية لا تقضى من الحق شيئا ، ألا يرى أن التحقيق والترجيح في المسائل العلمية لا يبنى على عدد الأصوات والآراء . ولو استقر القرار على أن يعمل كل إنسان بما يؤدي إليه فكره واجتهاده كان فوضى . ففي وسط هذه الحيرة والتردد يحس الإنسان من صميم قلبه بالحاجة إلى رسول من عند ربه يسدد خطاه ويبلغه أوامره ونواهيه ، فهو وحده يكون كمندوب رسمى من جانب الملك يحمل مرسومه من بين المندوبين من تلقاء أنفسهم .

[١] ومن هنا يرد اعتراض قوى على تعريف النبي بما عرفه الشيخ محمد عبده وقد نقلناه سابقاً من أنه إنسان فطر على الحق علما وعملا أى بحيث لا يعلم إلا حقاً ولا يعمل إلا حقاً ؛ فيقال من أين يعلم وبأى شيء يثبت كونه لا يعلم إلا حقاً ولا يعمل إلا حقاً ، فتبوت هذا إما يكون بتجربة حياته من أولها إلى آخرها ثم اتحاق الآراء على تصديقه في كل ما يعلم وما يعمل أو بتبوت كونه نبيا . والأول غير ممكن والثاني مستلزم للدور .

ومهما كان يوجد في غير حامل الرسوم من هو أهل ، أو بالأصح من يرى نفسه أهلاً لأن يقوم بما عهد الملك إلى حامل مرسومه أن يقوم ، فلا يعتبر مندوب الملك ولا يجب على الناس أن يعترفوا به مندوبه ؛ فكذلك النبي الذي يراه منكرو المعجزات في غنى عن تأييد نبوته بالمعجزة الخارقة لسنن الكون والذي لا يجاوز به معرفوه المصريون إلى ما فوق المبقري في الصلاح والإصلاح والكمال والتكميل ، لئلا يبلغوا بميزته إلى ما وراء السنن الكونية ؛ فهذا النبي لا يكون نبي الله ورسوله رسمياً كرسول الملك الحامل لرمزه ، لأن رمز الله ووسامه على رسوله هو معجزته الخارقة لسنن الكون الطبيعية والتي لا توجد عند النبي الطبيعي ولا عند صاحب النبوة المكتسبة . وكل ما عدا المعجزة ليس برمز للنبي الحقيقي مهما أعظمه الكتّاب المصريون ، فهم على الرغم من أنهم يكتبون في النبي وحياة النبي لا يعرفون موضوع ما يكتبون ، أو يحيدون عنه عمداً ^(١) لأن الكلام فيمن به الله إلى الناس كما بعث الملك مندوبه وعامله ^(٢) مع أن الذي يقدمه أولئك الكتّاب لنا على أنه نبي الله ليس بنبية الحامل لرمزه الرسمي ، وإنما هو من يروونه أهلاً لأن يكون نبي الله ، كالذي يراه بعض الناس أهلاً لأن يكون

[١] فهل أولئك الكتّاب يكتبون حياة محمد صلى الله عليه وسلم ليؤمن الناس بأنه عظيم من عظماء البشر أو بأنه نبي من أنبياء الله ؟

[٢] وكل ما يأتى به النبي من الأنعال الطبيعية العظيمة غير المعجزة ويعجب المصريون أكثر من المعجزة فهو لا يصلح أن يعتبر رمزاً قطي الدلالة على أنه نبي الله ، لكونه من جنس ما يفعله البشر مهما كان مبلعه من الخطورة . وقد قرأنا بكل استغراب في « مجلة الأزهر » من الأستاذ فريد وحيد بك أنه كان يحاول أن يستخرج من انتصار أهل بدر على قتلهم البعيدة عن كثرة المشركين ، معجزة ، ويترك المعجزة الحقيقية التي نطق بها القرآن من إمداد المسلمين بألاف من الملائكة ، وتقليبهم في أعين المشركين أولاً ثم إراءتهم مثليهم رأى العين ، وإليه يشير قوله تعالى « وإذا يركبهم إذ تلقيم في أعينكم قليلاً ويقللكم في أعينهم ليقضى الله أمراً كان مفعولاً » وقوله « قد كان لكم آية في اثنين القتائفة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم رأى العين والله يؤيد بنصره من يشاء » .

ممدوب الملك وليس بمدوبه فعلا . وكذلك من يرشحونه للنبوته من غير معجزة ومن غير أمر من الله أتاه بطريقة مخصوصة تختلف عن طريق ما يأتي الماقل المبقرى من عقله ، لأن هذا الرسول رسول عقله لا رسول الله وإن كان العقل أيضا رسولا من الله في الإنسان ، فذلك المبقرى إذن رسول رسول الله لا رسول الله مباشرة وبطريقة خاصة ، حتى إن مدعى النبوته من مثله بالإضافة إلى الله يكون كاذبا في دعواه ، وحتى إن الأنبياء المعلومين بأسمائهم صلوات الله وسلامه عليهم وفيهم نبينا صلى الله عليه وسلم لو كانوا أنبياء كما يتصور الكتاب المصريون ويُمجَّبون به لزم أن يكونوا كاذبين في دعوى النبوته وأن يكون كذبهم معلوما عند هؤلاء الكتاب ، لأن ما ادعاه الأنبياء لأنفسهم ليس من جنس ما يتصوره هؤلاء لهم ويُمجَّبون به منهم . فإذا يقولون فيما بلغه نبينا صلى الله عليه وسلم عن الله قوله مثلا « كتاب أنزلناه إليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكري للمتؤمنين » وقوله « لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » هل عندهم نزل على النبي كتاب من الله كان يقرؤه الله على النبي والنبي يتبعه في قراءته ؟ كتاب يتوعد الله من قال عنه : « إن هذا إلا قول البشر » فيقول : « سأصليه سقر وما أدراك ما سقر » بل يتوعد فيه نبيه قائلا : « ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين » « كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير » كتاب إذا قال الذين لا يرجون لقاء ربهم أنت بقرآن غير هذا أو بدله يقول النبي : « ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسه إن أتبع إلا ما يوحى إلى إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا تمقلون » هل نزل عليه حقيقة كتاب من عند الله ؟ فإن كان نزل ولم يكن النبي كاذبا في إسناد هذا الكتاب إلى الله ، وحاشاه أن يكون كاذبا ، كان معجزة خارقة لسنة السكون وخارجا عن الحدود الطبيعية التي رسمها أولئك الكتاب للنبي ، ولهذا ترى معالى

الدكتور هيكل باشا في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه (ص ٤٢) يقع على الرغم من إنكاره المعجزات الكونية في حيرة بشأن الوحي فيقول : « إن العالم النزيه القصد إلى الحق لا يستطيع أكثر من أن يقول إن ما وصل إليه العلم حتى هذا الزمان يقصر دون تفسير الوحي على الطريقة العلمية المادية » .

الحاصل أنه بعد ثبوت كون الله موجودا لا بد من وجود الأنبياء المبلغين عن الله ولا بد أن تكون إضافتهم إلى الله مضمونة بوجود معجزات لهم خارجة عن نطاق القدرة البشرية .

ثم إنه يرى أناس الخير وأناس الشر في الدنيا ربما لا يلاقون ما يستحقونه ، حتى لو فرضنا أن الإنسان يعلم واجباته بمقله ويستطيع تعيين حدود الخير والشر ، فهو لا يقدر على وقف كل أحد عند حده ، حتى الحكومات لا يستطيعن ذلك حق الاستطاعة ؛ وقد يلتبس عليهن الأخيار والأشرار فتمعجز المحاكم العدلية عن إحقاق الحقوق وقد تكون هي مضيعتها عمدا وتُعين الظالم على المظلوم . فلا بد بعد هذه الحياة الدنيا من حياة ثانية تُستدرك فيها نقائص الحياة الأولى ونطمئن قلوب أهل الفضيلة بتوقع ملاقاتها ؛ حتى إن الفيلسوف « كانت » استنبط دليل وجود الله من لزوم الحياة الثانية ولزوم مجيء يوم الدين ليكون مالئ ذلك اليوم وحاكمه ، وعده أقوى أدلة وجود الله كما سبق في آخر الباب الأول من السكتاب ، وقد كنا نحن انتقدنا عليه ذلك ؛ فهذا الذي لا نراه كافيا في إثبات ذاك المطالب الأكبر أحسن دليل عندنا وأولاه على إثبات رسل الله ، حيث تشتد الحاجة إلى وجودهم ليعلموا الناس سبل الفلاح والنجاح في يوم الدين ولا تتفرق بهم السبل على أيدي الرسل الفضوليين رسل المنكرين للمعجزات والرسالات الخارجة عن نطاق الطبيعة . فلئن كان الناس مسؤولين في النشأة الثانية عن أعمالهم في الدنيا كما هو المحزوم عندنا وعند الفيلسوف « كانت » فوجود رسل الله الذين يوثق برسالاتهم ووجود المعجزات المرفقة لأشخاصهم ، يكون مقتضى العدل الإلهي : قال

تعالى « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » فإذا كان الله موجودا وجعل للإنسان حياة أخرى يحاسبه فيها على أعماله في الحياة الأولى ، كان إرسال الرسل إليهم كالضرورى إن لم يكن ضروريا ضرورة وجود الله لوجود العالم . فأول ما يكون ثبوته ضروريا على طريقة الفيلسوف « كانت » لحفظ الأخلاق عن الانهيار وصيانة حقوق الفضيلة من الضياع الأبدى ، هو وجود البعث بعد الموت ، ويأتى عنده ثبوت وجود الله بعده مبنيا عليه ؛ ويأتى عندنا بعد ثبوت وجود الله ووجود البعث - أيا كان الأول ثبوتا - وجود الأنبياء ، فلا ينفك وجودهم على كل حال عن ثبوت وجود النشأة الأخرى . والعجب أن فلاسفة القرب المؤمنين بالله يؤمنون بالحياة الآخرة أيضا ويعتبرونها من المطالب الفلسفية ثم لا ينتهون إلى الاتصال الظاهر بين وقوع الحياة الآخرة ووجود الأنبياء ؛ أفلا يكون جزاء الإنسان في الآخرة من غير إرسال رسول يبلغه ما يجب عليه أن يفعله في الدنيا أو يتجنبه ، كواخذة حكومة من الحكومات شعبها بعمل لم يسبق منها النهى عنه أو بترك عمل لم يسبق منها الأمر به ؟ وقول القائل : ليكف كل إنسان عقله رسولا ، لا يلتفت إليه كقول القائل : ليجد الشعب بعقله ما تريد الحكومة أن يفعله الشعب وما لا تريد ، من غير قانون ينص على الواجبات والمحظورات : ولا أصدق قولا من الله القائل : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » .

لما بلغ طبع هذا الكتاب إلى بابه الثالث الذى نشر من قبل على شكل كتاب مستقل باسم « القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون » كما ذكرته وسببه في أول الباب ، ولزم اليوم تجديد طبعه لوضعه إلى محله من الكتاب - أرسلت إلى المطبعة نسخة من النسخ المطبوعة مع بضعة أوراق تغاف إليها في الطبعة الثانية ؛ وتبين أخيرا أن ورقتين من تلك الأوراق ضاعتا بين المطبعة وحامل النسخة إليها ،

وكان علمهما تقريبا بحث النبوة المكتسبة الذي أوشك أن ينتهي هنا، فأريت أن أكتبهما واستخراجهما من ذاكرتي الضعيفة التي لا تزال تحفظ موضوعهما على الأقل .

فقد كانت أولى الورقتين تتضمن نقلا عن فضيلة الأستاذ عبد القادر المغربي فيما قرأته ونسيت الآن مرجعه ، أنه ذكر الشيخ جمال الدين الأفغاني وأتباعه لما كان في استانبول، من علمائها بأنه قال في خطبة ألقاها في حفلة من الحفلات : « إن النبوة كانت في الأزمنة القديمة [أزمنة الأنبياء] اتخذت صنعة من الصنائع » وكان والد الأستاذ الحاكى يومئذ في استانبول حاضرا في الحفلة ومشاركا للسامعين في اتهام الخطيب ، حتى كتب رسالة في الرد عليه . وفضيلة الأستاذ الحاكى يدافع في النهاية عن الخطيب بعدم معرفة أبيه اللغة التركية التي كانت لغة الخطبة ، فكان صنيعة اتهام أبيه لإنقاذ الشيخ جمال الدين، وهو دفاع لا يخلو من الغرابة . أما اتهام علماء الأستانة باختلاق هذه المسألة من عندهم افتراء على الخطيب كما يمتقده كثير من الكاتبين بمصر عن الشيخ جمال الدين ، فهو أبعد . وقد قرأت في « أخبار اليوم » بمناسبة مرور ملك الأفغان أخيرا بالقاهرة في طريقه إلى بلاده عائدا من أوروبا : « أن علماء استانبول حكموا بكفر الشيخ جمال الدين لشربه الدخان » وهو دليل على أن في مصر كتابا يستبيحون في قضية جمال الدين مالا يستباح من سخط القول .

أما ثمانية الورقتين فكان موضوعها سؤالا رعا يرد على بعض الأذهان : لماذا ظهر الأنبياء كلهم بين أمم الشرق ، ولم يظهر نبي واحد بين الغربيين ، أليس في هذا تصديق ما قاله الأستاذ فريد وجدي بك رئيس تحرير مجلة الأزهر من أن علماء الغرب مستغنون عن الاهتمام بقوانين الأديان المنزلة من السماء، من حيث أن أولئك العلماء أنفسهم قادرون على وضع القوانين وواضعوها فعلا ؟

وجواب هذا السؤال أن عدد الأنبياء لا يتحصر فيما نعرفهم بأسمائهم المذكورة في القرآن وغيره من الكتب المقدسة ، كما قال الله تعالى في سورة النساء بعد ذكر أسماء

من الأنبياء : « ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما » فيمكن فيما لم يذكر في تلك الكتب ولم يطلع عليه التاريخ أن يقع بمث نبي أو أنبياء في الماضي القديم بين الأقسام العربية أيضا . ثم إن أمم الغرب كانوا فيما نعلم ويعلم التاريخ من ماضيهم البعيد ، بعيدين عن المدنية اللازمة لأن تكون أى أمة صالحة لاستقبال نبي يبعث إليها قابلة لخطابه ، حتى إن العلم والفلسفة وما ينطويان عليه من المدنية انتقلت إلى الغرب من الشرق .

وفي الماضي القريب جاء نبي الإسلام مبعوثا إلى الناس كافة شرقيهم وغربيهم : ثم قطع الغرب مراحل كبيرة في الرقي حتى أصبح مغبوط الشرق في التقدم والتمدن ، لكن مدنياتهم كانت مادية وديوية خالصة غير مقترنة بالرق الروحي المعنوي ، بل مدنية فاجرة ومستهترة إلى حد أنهم يحتضنون نساء أشباه عاريات فيراقصوهن في الملا من غير أن ينبض في قلوبهم ووجوههم ووجوه الراقصات في أحضانهم عرق من الحياء ، ومن غير أن يحصل في قلوب الحاضرين المشتملين في الأكثر على أقارب المحتضنات ، شيء من الأذى والاشمئزاز .. فلماذا لم يفهم أى الغربيين رقيهم في التنبيه والتقرب إلى الدين الجديد ، التزيه الذى دعا إليه نبي الإسلام ، بل أبعدهم عن الدين مطلقا ذلك القانون الذى وضعوه دستوراً لهم الراقى ، القائل بأن كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يمتدبه ، لأن الدين يكون فى الأكثر مبنيا على الغيب .

كانت مدنياتهم وعلومهم واكتشافاتهم فى العلم دنيوية محضة تهدف إلى اكتساب الدنيا والتعم بمنافعها وملاذها تاركين وراءهم الدين والآخرة ، فلذا نرى أعظم حكومات الدول المدنية فيهم اقتصرت دياتنها على المظاهر والمراسم ، ونرى (أوجست كونت) زعيم الفلسفة الوضعية التى تعد أرق فلسفة فى الغرب وتوجب المصريين من مثقفى الشرق ، يتصور للإنسان ثلاث حالات وأطوار أولاها وأدناها المحكوم عليها بالزوال الحالة الدينية ، وأخرها التى هى الحالة السكالية الباقية الاشتغال بتدقيق الطبيعة وقوانينها .

ونرى اسپنسر الذى كتب له على تعبير « قصة الفلسفة الحديثة » أن يكون أشهر فيلسوف انكليزى فى القرن التاسع عشر ، يقيس الأخلاق بمقياس الفوز والنجاح فى الحياة ، فيوصى باختيار الأوفق منها لمزاج الحياة والعادات المختلفة باختلاف الأمم والزمان والمكان . فن هذه الأسباب بقيت أمم الغرب المتقدمون فى كسب الدنيا ، متأخرين جدا فى الدين ، فعقلاؤهم تخلوا عنه بالرة لعدم اتفاق دينهم مع العقل وكون عقلمهم القيد بالمعالم المحسوس قاصرا عن إدراك وجوب البحث عن الدين المعقول . ولا يندر فى عقلاؤهم اللادينيين مَنْ تخلّى عن العقل أيضا ، ألا بُرى إلى هيجل الفيلسوف الربى الذى أنكر مبدأ التناقض وفضله أحداً من بك (راجع ص ١٢٥ من الجزء الثانى) على كانت وسمى فلسفته « حقيقة هيجل العليا التى تنسجم بالتناقضات » .. تراء يتخلّى فى فلسفته هذه (العليا)! عن العقل ، كما تخلّى عن الدين الذى لا يجتمع مع الربية المنافية للإيمان ، ومع ذلك فهذا الرجل اللادبنى الذى لا يخاف التناقض ، يمدح النصرانية لما فى تثلثها المفسر بكون الله واحدا وثلاثة معا ، من التناقض . فحال عقلاء الغرب اللادينيين يفهم من هذه الأمثلة . ومتدينونهم أخذوا إلى دين عوف عن أصله ورثوه من آبائهم القدماء لاصلة له بالعقل كما لا صلة له بأصله الذى بلغه سيدنا المسيح وكما لاصلة لهم أنفسهم بالتفكير فى هذه النقاط المهمة ، وهم المامة . أما عقلاؤهم أى المتدينين المدركون لعدم اتفاق النصرانية مع العقل فيمتذرون عن هذا بادعاء كون الدين فوق العقل (ص ٢٠ جزء ثان) حتى إن ديكارت أعظم فلاسفة الغرب وأعقلمهم صدّق هذه الدعوى فى قوله « ولما كانت الحقائق الدينية بطبيعتها غير مفهومة وجب أن تكون بعيدة عن متناول العقل » (ص ١٠١ جزء ثان) ولم يدرك عقله الكبير أن ذلك الادعاء يضر العقل والدين معا ولا ينفع الدين ، ويكون ديكارت ملتحقا فى تصديقه هذا بالمتخلين عن عقولهم ، والذى هو فوق العقل وفوق كل شئ " صاحب الدين وواضعه أعنى الله الذى فرض الدين على خلقه المكرمين بالعقل . فعقلاء المتدينين فى الغرب يحاربون العقل ويستهيئون به دفاعا عن دينهم كما استهان ملاحدهم بالدين .

فمن هذه الأسباب التي أحصيتها وأوضحتها تأخر الغرب الراقى جد تأخر في الدين
وابتعدُ عن المشرقين عن التنبيه والخضوع للدين المعقول، وبقي عدوا للإسلام بدلا من أن
يعتقنه ويتقرب إليه . فأثبت عدم كونه أهلا - رغم رقيه - لأن يكون أمة نبي اتفق
زمانه مع زمانه واتفق دينه مع عقله ، فضلا عن أن يكون أهلا لبعث نبي من أهله يدعو
الناس إلى الحق ، فلو كانت النبوة صنعة وتجارة كان أعظم الأنبياء يتخرج من بلاد الغرب .
ومما يدل دلالة واضحة على انهماك الغرب الراقى في معاداة الدين ومعاندته ،
- لا سيما الدين المعقول - أن ويلسون رئيس جمهور الولايات المتحدة الأمريكية
الأسبق قرر في نهاية الحرب العالمية الأولى التي اشتركت فيها تركيا وغابَّت مع
زملائها ، قرر وضع تركيا تحت الانتداب (ماندا) بحجة أنها كانت تدار يومئذ
بالقوانين المأخوذة من الدين ، ثم لعبت سياسة الإنكسار التي هي أدق وأمكر ،
دورها - حتى في مجازاة أعدائها - على محافظة استقلال تركيا إلى حد استخراج دولة
غالبية منها وهي مغالوبة مع زملائها ، إعلاء لإسم مصطفى كمال لتأخذ بيده ثأرها
التاريخي عن تركيا المسلمة المجاهدة في سبيل دينها وتقضى بهذه اليد على جميع معالم
القومات والشخصات منها إلى أن أصبحت الترك المقطوعة العملة يتازيحها ، أمة غير أمتها
وانقلب فتح تركيا لأعدائها الغالبين في الحرب ، إلى فتح الترك نفسها بدلا من بلادها .
أما مادعاه رئيس تحرير مجلة الأزهر وذكرناه في نهاية السؤال الذي طال جوابه ،
من استغناء علماء الغرب عن الاهتداء بهدى الشرائع المنزلة على أنبياء الله ، فقد
قضينا عليه فيما سبق قريبا من هذا الكتاب .

نعود إلى مبدأ البحث وقد طال الكلام في الوجه السابع من وجوه النقد التي
أوردناها على كلمات الدكتور هيكل باشا في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه « حياة محمد »
ولم ينته كلامنا بمد ، وكنا قلنا في أول البحث تقريبا : أصبح أن القرآن لم يذكر فيه
معجزة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، وإنما القرآن نفسه معجزته الوحيدة كما ادعى

الدكتور المؤلف والذين شجموه على هذا الادعاء من علماء الدين ؟
المقصود من هذه الدعوى نفى المعجزات الكونية المذكورة في كتب الحديث
بإثارة الشبهة في صحة مرويات تلك الكتب . ولكن أصول التوثيق في إسناد الحديث
التي التزم جامعو الصحاح مراعاتها في كتبهم ، بمكان من الدقة والعناية لو لم يكن
السبب الأصلي عند الدكتور هيكل وغيره في إنكار المعجزات غير القرآن كونها مخالفة
للعلم المبني على سنة الكون ، لما تجرأوا على رمي كتب الحديث والسيرة جملة باختلاق
الروايات . وكأنهم حاولوا في قصر معجزات نبينا على القرآن الذي قالوا عنه إنه معجزة
عقلية ، إنقاذ حياته صلى الله عليه وسلم من شائبة المعجزات الكونية المخالفة للعلم وسنة
الكون . فمخالفة هذا النوع من المعجزات عندهم للعلم وسنة الكون جرأتهم وحلتهم
على سوء الظن بكتب الحديث وأمانة رواته ، حملة أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم
وأفعاله إلى أمته ، على الرغم من اتخاذ علماء الإسلام في ضبط الروايات عن نبينهم
وتوثيقها طريقة لم تثر مثلها دنيا الشرق والغرب ، وقد تصور أصحاب تلك الظنون السيئة
في إنقاذ حياة نبينا صلى الله عليه وسلم عن تلك المعجزات ، فضنه على سائر الأنبياء .

لكن تلك المعجزات إن كانت مخالفة للعلم وسنة الكون وكان معنى مخالفتها لها
أنها غير واقعة بل غير ممكنة الوقوع ، كما ادعاء الأستاذ فريد وجدى لما جرى بيني وبينه
نقاش منشور على صفحات جريدة «الأهرام» قبل توليه رئاسة تحرير «مجلة الأزهر» ؛
لزم أن لاتقع من الأنبياء السابقين أيضا وأن تكون أنباء وقوعها المقصودة في القرآن
كاذبة مختلقة كأنباء وقوعها من نبينا المروية في كتب الحديث والسيرة . فادام الدكتور
هيكل ومشجموه لا يجترئون على التشكيك في صحة أنباء القرآن فلا مندوحة لهم أن
يمترفوا بالمعجزات الكونية ولو منسوبة إلى الأنبياء الأولين ^(١) اعترافا لا يبق بعد
ذلك مانع عنهم من الاعتراف بها منسوبة إلى نبينا ويضطرم إلى القيام بدعوى منكرة

[١] ولا إخال أن عقل هيكل باشا وذوقه الأدبي يسوعان قبول مذهب إليه الأستاذ فريد
وجدى بك من كون آيات القرآن الواردة في معجزات الأنبياء آيات متشابهة غير مفهومة .

تزول معها الفقة عن أفضل كتب الإسلام وأصحها بعد القرآن مثل كتاب البخاري ومسلم وسائر كتب السنة وموطأ مالك ومسنَد أحمد .

بل نقول لا تصح دعوى أن القرآن لم يرد فيه ذكر معجزة كونية منسوبة إلى نبيها ، ففي القرآن نبأ الإسراء به ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ، وفي القرآن إمداد المؤمنين في غزوة بدر بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين وخمسة آلاف من الملائكة مسومين ، وفي القرآن انشقاق القمر ، قال تعالى : « اقتربت الساعة وانشق القمر وإن يروا آية يعرضوا ويقولون سحر مستمر » وتأويله بأن ذلك سيقع عند حلول الساعة أعنى القيامة مخالف لصراحة صيغة الماضي ، وكذا يابأ ما بمده الدال على أنه آية أى معجزة ، والقرآن يعبر عن المعجزات بالآيات ويعبر عنها بالبينات ويعبر عنها بهما معا .

فالقرآن صرح بانشقاق القمر على صيغة الماضي وسماه آية من الآيات التي أعرضوا عنها وقالوا سحر مستمر ^(١) فبماذا يطالبنا بعد هذا منكرو المعجزات الكونية لمحمد صلى الله عليه وسلم قائلين : « لم يرد في القرآن ذكر شيء منها ولو ورد لآمننا به » ؟ فإن قالوا جوابا على هذا الدليل الذي أنبأنا به من القرآن : « لكن انشقاق القمر أمر محسوس لا يخفى على أحد من سكان الأرض في ذلك العصر ، فلو وقع لحكاه تاريخ الأمم » فإني راد لجوابهم عليهم بأن هذا يكون منهم عدم اعتماد على إخبار القرآن حيث يبحثون عن إخبار آخر يؤيده ، وقد كانوا يقولون لو ورد ذكر معجزة أنبيأنا في القرآن لآمننا بها ، هذا خلف .

ثم أقول عاكسا لجوابهم عليهم : لو لم ينشق القمر في عصر نبينا ولم يشاهده أعداؤه المشركون في مكة لسكذبوا محمدا صلى الله عليه وسلم في هذه الآية وصارت تكذيبهم

[١] وفي نعت هذا السحر بالاستمرار إشارة إلى أن معجزاته صلى الله عليه وسلم الكونية كثيرة لا تنحصر في شق القمر ، وهو رد بليغ على منكريها بالمرة .

المؤدى إلى تبين كذبه حادثة هامة أدعى إلى تناقل الألسنة والأقلام بهامن تناقل حادثة الانشقاق نفسه التي ربما لا يطلع عليها غير أهل مكة لإهمال ترصدها في وقتها أو لنعيم يسترها أو لحسمانها حادثة من الحوادث الجوية العجيبة التي لا تندر أسبابها ولا تضبط في ذلك الحين .

قال الفاضل الهندي مِم كتاب السيرة المار الذكرك من قبل : « من العلماء من فسر معجزة انشقاق القمر بأنه تراءى لأهل مكة كذلك وإن لم ينشق في نفسه ، قال : « ومن هؤلاء العلماء شاه ولي الله الدهلوى صاحب « حجة الله البالغة » وإليه يعيل الفزالي » وعندي أن هذا التفسير ليس مخطأ بل أكبر من الخطأ إذ لا فرق بينه وبين ما حكاه القرآن عن موقف المشركين إزاء هذه المعجزة بقوله : « وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر » فالقرآن يقول انشق القمر ويقول أولئك الذين لا يقال عنهم العلماء بعد قولهم هذا : لم ينشق وإنما خُيل للناظرين من أهل مكة الطالبين من النبي صلى الله عليه وسلم أن يظهر لهم معجزة ، منشقا وقد كان المشركون يحلوه على السحر وهؤلاء العلماء يحملونه على التخيل !! .

ثم قال الفاضل المذكور : « إن أهل مكة رأوا القمر منشقا فهل هو انشق حقيقة أو تراءى كذلك فهذا لا يهمنا والله القادر على إرادة القمر منشقا قادر أيضا على شقه حقيقة » وإنى أرى في هذا القول أيضا عذوى من جهل هؤلاء العلماء ، نعم إن الله يشق القمر ويُرِيه منشقا من غير شق ولكنه لا يكذب فيقول عن القمر الذى لم ينشق ، انشق . أما ما رواه الفاضل المذكور من حديث أنس « أن أهل مكة سألوا النبي صلى الله عليه وسلم أن يريهم آية فأراهم القمر شقين » ^(١) فلا يستلزم أنه لم ينشق ولا يلزم لرؤيته منشقا أن يكون غير منشق ، وهل غير المنشق يرى منشقا والمنشق لا يرى منشقا ؟

[١] التعبير في جميع الأحاديث : « انشق القمر » إلا في إحدى روايتين عن أنس .

فلا يصح إذن أن يكون حديث أنس هو الذى سبب القول بتغيير معنى الآية وإنما السبب سوء فهم المفسرين .

ويشبه هذا الضلال فى التفسير أو يقال به ما سمعته معزوا إلى الشيخ محمد عبده أنه كان يحمل انفلاق البحر اسيدنا موسى ومن معه ثم غرق فرعون وجنوده فيه ، على الجزر والمد اللذين كثيرا ما يقعان فى البحر . وحق القول فى سخافة هذا التوجيه من غير أن يناقش فى وقوع جزر ومد كهذا وفى علم موسى بمصادفتها لزمان اجتياز البحر ، أنه تكذيب للقرآن فى ترتيبه انفلاق البحر على ضربه بالعصا حيث قال تعالى : « فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم » كأن الله تعالى قابل ابتعاد الشيخ فى تأويله عن القرآن بإبعاده عن العقل ، ألا ترى إلى أنه لم يفكر فى أن الجزر والمد البحرين يكونان متعاقبين فى العادة ، مع أن اجتياز موسى ومن معه البحر أثناء الجزر الذى فتح لهم طريقا فى البحر ييسر ، يستلزم أن يتوقف الجزر فتطول مدته ساعات بل أياما قبل تحوله إلى المد ، ليتسع الزمان الذى يحتاج إليه المجتازون لقطع المسافة بين الجانبين من البحر الأحمر التى لا تقل فى ظنى عن مائة كيلومتر تقريبا ، فلو كان موسى ومن معه راكبين أسرع سيارات زماننا لما تمكنوا من اجتياز هذا البحر بين جزره ومده .

ورأيت للشيخ رشيد رضا تلميذ الشيخ محمد عبده تأويلا فى قوله تعالى « اقتربت الساعة وانشق القمر » والمعنى عنده اقتربت الساعة وظهر الحق . ثم أتى لتأويله بدليل من « لسان العرب » وهو قوله : « انشق الصبح وشق الصبح إذا طلع وفى الحديث فلما شق الفجران أمرنا بإقامة الصلاة » وليس فى « اللسان » انشق القمر أو انشقت الشمس بمعنى طلعتا لأن انشقاق القمر والشمس عند طلوعهما غير معقول كعقولة انشقاق الفجر والصبح عند طلوعهما . وقد يقال أيضا تنفس الصبح ولا يقال تنفس القمر أو الشمس . لكن الشيخ شيخ منكرى المعجزات الكونية قاس انشقاق

القمر على انشقاق الصبح والفجر ثم جعل انشقاق القمر كناية عن ظهور الحق، من غير مبرر في كل ذلك سوى الإصرار على إنكار المعجزات . ولم يكن لينظر من الشيخ القول بالتخييل مع القائلين الذين انطبق عليهم ما بعد الآية أعنى : « وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر » لأن مذهب الشيخ تخصيص هذه التهمة بمعجزات الأنبياء المتقدمين كما سبق ، فلا يكون له أن يعيب معجزة نبينا بمثلها ! ولأن القائلين بالتخييل لم يريدوا إنكار معجزة شق القمر، وهم ليسوا من منكري المعجزات المصريين، وإنما أرادوا أن يكون إعجازها في إراءتها ، وليس لهم دافع غير ضلال في الفهم مهما كان ذلك الضلال عظيماً . أما تأويل الشيخ رشيد فهو لغو في القرآن من أنواع اللغو الذى توصل به الأولون إلى عدم السماع للقرآن حين قالوا : « لا تسموا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغفلون » وكان لغو الشيخ في القرآن كيلاً يسمع له، بعد أن أتى بألوان من اللغو كيلاً يسمع أحاديث معجزة شق القمر التى عددها الأستاذ الفاضل الشيخ محمد ياسين ^(١) والى أخرجهما أحمد والبخارى ومسلم والترمذى وابن جرير وابن المنذر وابن مردويه وأبو نعيم والحاكم والبيهقى عن على وابن مسعود وحذيفة وجابر بن مطعم وابن عمر وابن عباس وأنس ، ولذا قال ابن عبد البر : « روى حديث انشقاق القمر جماعة كثيرة من الصحابة وروى ذلك عنهم أمثالهم من التابعين ثم نقله عنهم الجهم الغفير إلى أن انتهى إلينا وتأيد بالآية الكريمة » وقال المناوى في شرحه لألفية السير للمراقى : « تواترت بانشقاق القمر الأحاديث الحسان كما حققه التاج السبكى وغيره » .

فالأحاديث المبنية بمعجزة انشقاق القمر غير مقبولة عند شيخ « المنار » وقول القرآن « انشق القمر » لا يفهم منه انشقاق القمر وإنما يفهم منه معنى آخر غير انشقاق القمر ، قولوا بربكم هل الشيخ لاغ في القرآن والحديث ولاعب بهما أم هو

[١] كتب في مجلة « الهداية الإسلامية » الفراء هو والأستاذ الفاضل الشيخ محمد زهران رداً على الشيخ رشيد جزاها الله خيراً ورضى عنهما .

غير لاغ ولاعب ؟ أجيبوني عن سؤالى هذا ولا تؤاخذوني بتشديد القول عليه ، فهل تريدون أن أقول للاعب بالقرآن : أحسنت ؟ وقبله عارض أستاذة محمد عبده كتاب الله فى قوله « فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانفلق » .. الآية فحمل انفلاق البحر على الجزر والمد الطبيعيين : فنكرو المعجزات الكونية لا يشقون بالأحاديث ويطالبوننا بدليل من القرآن فلما جئناهم به أخذوا يلعبون بمعناه منحرفين بعتة وبسرة . وقد كانوا وضعوا مقياسا لقبول الحديث وهو عرضه على القرآن ، ثم إننا نراهم لا يقتنعون بهذا ويعرضون القرآن على هواهم وعقيدتهم فى عدم المعجزات الكونية . فالقياس الأصلى عندهم للقبول هو الموافقة لعقيدتهم لا الموافقة للقرآن ، فهذا لا يفهم قول القرآن « انشق القمر » فى إثبات معجزة انشقاق القمر ، فكأنهم يتصورون مانما عقليا بمنهم عن حمل الآية على ظاهرها وصراحتها وهو عدم إمكان هذا الانشقاق لكونه مخالفا لسنة الكون ، وقد تقدم منا الكلام بما لا مزيد عليه فى استئصال هذا المانع الذى استندوا إليه فى نفي المعجزات الكونية عن نبينا والذى أخذوه من المستشرقين من غير فهم ما قصده المستشرقون من الاستناد إلى ذلك المانع ، وهو عدم الاعتراف ببذوة محمد صلى الله عليه وسلم . فهو ليس عندهم نبيا حتى تكون له معجزة تخالف سنة الكون كما كانت للأنبياء !!

ومما يجدر بالذكر هنا أنه نشرت مجلة « الرسالة » فى عددها ٤٦٢ مقالة للشيخ شلتوت وكيل كلية الشريعة وعضو هيئة كبار العلماء ، يجب فيها على سؤال ورد إلى مشيخة الأزهر عن مسألة رفع عيسى عليه السلام من عبد الكريم خان بالقيادة العامة الإنكليزية لجيوش الشرق الأوسط ، ولعل السائل هندى قاديانى المذهب أراد الحصول على فتوى من الأزهر تؤيد مذهبه ، ولعل مشيخة الأزهر ندمت بعض الندامة على ما سبق لها من تنفيذ القرار الصادر عن هيئة كبار العلماء لفصل الطالبين الألبانيين القاديانيين من الأزهر ، إذ حاولت السؤال إلى الشيخ كاتب المقالة من بين أعضاء الهيئة الذى

ستمعرف نزعته القاديانية في المسألة المحولة إليه ^(١) فكان جوابه أنه عليه السلام مات في الأرض ورفعت روحه ولم يرفع حيا كما ذهب إليه المفسرون قبل الشيخ . وإذا لم يصح رفعه سقط القول بنزوله في آخر الزمان ، كما ورد في الأحاديث التي لا يعتمد عليها الشيخ المجيب رغم كثرتها بحجة أنها أخبار آحاد لا تبني عليها المسائل الاعتقادية .

فهو كما خطأ المفسرين في مسألة رفع المسيح ، خطأ علماء أصول الدين القائلين بنزوله على أنه من أشراط الساعة . والخلاف بين الشيخ شلتوت وبين المفسرين والمتكلمين والمحدثين راجع إلى الخلاف في إنكار المعجزات والاعتراف بها بين المنكرين الذين منهم الشيخ والمعتريين الذين منهم أهل التفسير والحديث والكلام ، فمن لم يؤمن بالمعجزات فدأبه رفض الأحاديث والآيات الواردة فيها بالتشكيك في ثبوت الأحاديث مهما كثرت روايتها والعبث في معنى الآيات ، لا لكون الأحاديث غير ثابتة في الحقيقة من طريق نقد الحديث المعروفة عند علمائه أو لكون الآيات غير ظاهرة الدلالة ، بل لمقيدة راسخة في قلب الرافض تدفعه إلى إنكار المعجزات وسائر المقدمات أينما ورد ذكرها .

وقد أسلفنا في أوائل هذا الباب (الثالث) الكلام عن أصل هذا المرض الذي يجعل التشكيك في صحة الأحاديث والعبث في تأويل الآيات سهلا على المنكرين . وعقل الشيخ شلتوت الذي لا يقبل معجزة الرفع والنزول ليعسى يقبل أن المحدثين كذبوا في سبعمين حديثا رويها في نزوله كما أخطأ المتكلمون في قبول تلك الأحاديث سفدا لعدده

[١] وكنت قد سمعت عند ما فاضت هيئة كبار العلماء فيما بينهم للبت في أمر الطالين المذكورين أن في الهيئة من يشذ ويتردد في الإفتاء بكفر النكر لكون نبينا صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء ، طعنا منه في حجية الحديث الوارد فيه والإجماع المتخذ عليه ، وفي دلالة قوله تعالى « ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين » عليه القطعية . وقد رددت على هذا العضو الشاذ شذوذه في مقدمة الكتاب (ص ٤٥٦ - ٤٦٢ جزء أول) والآن أقول إن كان الشيخ شلتوت لم يتأخر التحاقه بهيئة كبار العلماء عن زمان درس مسألة الطالين فهو أول من يخطئ بالبال أن يكون ذلك الشاذ .

من أشرط الساعة ، وكما أن المفسرين أخطأوا في فهم معنى الآيتين الدالتين على الرفع والآيتين الدالتين على النزول ، وإنما أصاب الشيخ شلتوت في مقابل الخطئين وصدق في مقابل الكاذبين .

وكفنا كتبنا في صدر هذا الباب شيئاً كثيراً يتعلق بهذه المسألة وأرجأنا النظر في آيات الرفع والنزول إلى محل مناسب فنقول :

ولعدم كون الشيخ في مذهب اليهود والنصارى بشأن سيدنا المسيح بل في مذهب الماديين ، لم يمتز على عقيدة المسلمين المأخوذة من قوله تعالى « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم » وإنما اعترض على عقيدتهم المستندة إلى قوله تعالى « بل رفعه الله إليه » وكان هذا الشيخ أنكر من قبل وجود الشيطان كشخص حي من شأنه أن يفعل الأفعال المذكورة له في القرآن ويتصف بأوصاف متناسبة مع تلك الأفعال ، وكان المانع عنده عن وجود الشيطان هو عين المانع عن رفع عيسى عليه السلام ونزوله أعنى العلم بالحديث المادى الذى لا يقبل إلا ما يمكن إثباته بالتجارب الحسية . وهذا المانع عن وقوع معجزات الأنبياء الكونية ووجود الشيطان عند المؤمنين بالعلم المادى أكثر من إيمانهم بكتاب الله وسنة رسوله ، يمنعهم أيضا عن القول بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم مستقبدين بها المبقرية . فلا يكون كتابه كتاب الله الذى لا يُجتأ على مسه بكل تأويل ولا أحاديثه أحاديث رسول الله الذى لا يُجتأ على تكذيبها بكل سهولة . فلو لم يكن لإنكار رفع عيسى ونزوله أسباب خفية عند الشيخ المنكر ، ونظر إلى آيتي الرفع وأحاديث النزول نظر المحايد غير المرتبط بتلك الأسباب الخفية لذهب به نظره إلى التسليم بعقيدة المسلمين في رفع المسيح عليه السلام ونزوله في آخر الزمان ، ولا رأى مانعا عنهما في آيات التوفى التى تمسك بها بدلا من الآيات والأحاديث القائمة على الرفع ثم النزول . فكما أن قوله تعالى « بل رفعه الله إليه » وقوله « ورافعك إلى » ظاهران في الرفع الخاص الذى يمتاز به عليه السلام ، لا رفع الروح العام لجميع الأنبياء والسعداء كما

ادعاه الشيخ ، فتعقيب قوله تعالى « وما قتلوه وما صلبوه » بقوله « بل رفعه الله إليه » قطعى فى الرفع الذى نقول به ، لا الرفع الذى يقول به ، إذ لا معنى يليق بالنظم المعجز فى القول بأنهم ما قتلوه بل رفع الله روحه إليه كإفسر به الشيخ ، لعدم معقولية التقابل على هذا التفسير بين القتل النفى والرفع المثبت ، بناء على أن رفع الروح يمشى مع القتل والصلب كما يمشى مع عدم القتل والصلب ، فلا يكون ما بعد « بل » ضدًا لما قبله على خلاف ما صرح به النحاة من أن بل بعد النفى أو النهى يجعل ما بعده ضدًا لما قبله . وليس للشيخ المنكر لرفعه حيا مجال للجواب عن هذا الاعتراض .

أما آيات التوفى التى تمسك بها الشيخ فليس فيها تأييد لمذهبه يعادل فى القوة أو يدانى ما فى تكميل نفي القتل والصلب بإثبات الرفع من تأييد مذهبنا ، لأن المعنى الأصلى للتوفى المفهوم منه مبادرة ليس هو الإمانة كما يظن الشيخ ، بل معناه أخذ الشيء وقبضه تماما ^(١) فهو أى التوفى والاستيفاء فى اللغة على معنى واحد ، قال فى مختار الصحاح : « واستوفى حقه وتوفاه بمعنى » وإنما الإمانة التى هى أخذ الروح نوع من أنواع التوفى الذى يعمها وغيرها ، لكونه بمعنى الأخذ التام المطلق . وهذا منشأ غلط الشيخ شلتوت أو مغالطته فى تفسير آيات القرآن التى يلزم أن يفهم منها رفع عيسى عليه السلام حيا ، لأنه ظن أن القرآن معترف بموته فى الآيات الدالة على توفيه ، كما ظن أن التوفى معناه الإمانة نظراً إلى أن الناس لا يستعملون التوفى إلا فى هذا المعنى ، وغفولاً عن معناه الأصلى العام . فكأنه قال ، بناء على ظنه هذا : لا محل لرفعه حيا بعد إمامته . لكنه لو راجع كتب اللغة لراى أن الإمانة تكون معنى للتوفى فى الدرجة الثانية حتى ذكر الزحشرى هذا المعنى له فى « أساس البلاغة » بعد قوله « ومن المجاز »

[١] كما ان معنى التوفية جعل الغير آخذاً للشيء تماماً ، قال تعالى : « حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه » وقال « إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب » .

والمعنى الأصلي المتقدم إلى أذهان المارفين باللغة العربية للتوفى هو كما قلنا أخذ الشيء تمامًا ، ولا اختصاص له بأخذ الروح .

واقصد فسر القرآن نفسه معنى التوفى الذى يعم الإمامة وغيرها فقال : « الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت فى منامها » فهذه الآية تشتمل على نوعين من أنواع توفى الأنفس الذى هو الأخذ الواقى ، نوع فى حالة الموت ونوع فى حالة النوم ، فلو كان التوفى ينحصر فى الإمامة كان المعنى فى الآية : الله يميت الأنفس حين موتها ويميت التى لم تمت فى منامها . والأول تحصيل للحاصل والثانى خلاف الواقع ، ولزم الأول أيضا أن تكون حالة الموت حالة إمامة الروح لا فصلها عن البدن . ومن هذا يفهم أيضا معنى التوفى فى قوله تعالى « وهو الذى يتوفىكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار » ومعنى قوله تعالى على هذا التحقيق : « يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا » إني آخذك من هذا العالم الأرضى ورافعك إلى . وفى قوله « ومطهرك من الذين كفروا » بمد قوله « متوفيك » دلالة زائدة على عدم كون معنى توفيه إمامته ، لأن تطهيره من الذين كفروا بإمامة عيسى وإبقاء الكافرين لا يكون تطهيرًا يشرقه كما كان فى تطهيره منهم برفعه إليه حيا . فإذن كل من قوله تعالى متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا بيان لحالة واحدة يفسر بعضها بعضها من غير تقدم أو تأخر زمانى بين هذه الأخبار الثلاثة « لأن » ومن المعلوم عدم دلالة الواو العاطفة على الترتيب . فلو كان المراد من قوله تعالى « متوفيك » مميتك ومن قوله « رافعك » رافع روحك كما ادعى الشيخ شلتوت كان القول الثانى مستغنى عنه ، لأن رفع روح عيسى عليه السلام بمد موته إلى ربه وهو نبي جليل من أنبياء الله ، معلوم لاحاجة إلى ذكره . بل لو حملنا القول الأول أعنى « متوفيك » على معنى مميتك كان هو أيضا مستغنى عنه إذ معلوم أن كل نفس ذائقة الموت ، وكل نفس فاته يميتها ومن من الناس أو الأنبياء قال الله له إني مميتك؟ فهل لا يفكر فيه الشيخ الذى يفهم من قوله تعالى إني متوفيك ،

أنه مميتة ؟ إلا أن يكون المعنى إن الله مميتة لأعدائه فالمراد نفي كونهم يقتلونه . وفيه أن كون الله مميتة لا ينافي أن يقتلوه لأن الله هو مميت كل من جاء أجله حتى المقتولين ، ولذا حمل كثير من المفسرين قوله « متوفيك » على معنى أن الله مستوفى أجله عليه السلام ومؤخره إلى أجله المسمى فلا يظفر أعداؤه بقتله .

وعندى في هذا التفسير أيضا أنه يرجع إلى حمل التوفى على معنى الاستيفاء كما حملنا نحن لا على معنى الامانة ، اسكن التوفى والاستيفاء معناه استكمال أخذ الشيء لا استكمال إعطائه فليس الله تعالى مستوفى أجل عيسى عليه السلام بل المستوفى هو عيسى نفسه والله الموفى أى معطيه تمام أجله . فقد التبس التوفى على أصحاب هذا التفسير - والمجب أن فيهم الزمخشري - بالتوفية التى تتمدى إلى مفعولين وهو خطأ لغوى ظاهر . وفيه أيضا تقدير مضاف بين المتوفى وضمير الخطاب حيث قال الله إني متوفيك أى مستوفيك لاستوفى أجلك ، فزيادة الأجل تكون زيادة على النص ، كما أن زيادة الروح فى آتى رفع عيسى عليه السلام نفسه زيادة على النص من جانب الشيخ شلتوت لإرهاق قول الله على خلاف ظاهر المعنى المنصوص . وهذه الزيادة إن كانت خلاف الظاهر بين الراجع وضمير الخطاب فى قوله « ورافك » بأن يكون المعنى ورافع روحك ، ففى فى قوله « بل رفعه الله إليه » أشد من خلاف الظاهر ، أى غير جائزة أصلا لكونها مفسدة لما يقتضيه « بل » من كون ما بعده وهو « رفعه الله إليه » ضد ما قبله وهو قوله « ماقتلوه » ، بناء على أن رفع الروح يلتم كما قلنا من قبل مع حالة القتل أيضا الذى اعتنى بنفيه ، فضلا عن أن هذا الرفع أى رفع الروح ليس بأمر يستحق الذكر فى شأنه عليه السلام . بل إن قوله « متوفيك » أيضا مما لا وجه لذكره إذا كان المعنى مميتك ، ففى أى زمان تقع هذه الإمامة ؟ فإن وقعت حالا أى فى زمان مكر أعدائه به المذكور قبيل هذه الآية ، كان هذا الكلام المتوقع منه طمأنته عليه السلام على حياته ، أجنيا عن الصدد بل مباين له ، لأن فيه اعترافا ضمنيا لتنفيذ مكرهم بأن يكونوا قائلين

والله قابض روحه ، فهل فضيلة الشيخ شلتوت يشكر أنهم ما قتلوه كما يشكر أن الله رفعه إلى السماء حيا ؟. وإن وقعت إمانته في المستقبل البعيد فليس في الآية تصريح به مع أن مقام الطمأنة يقتضى هذا التصريح ، كما أنه يقتضى كون الرفع رفعه حيا ، فحيث لا تصريح بكون إمانته في المستقبل البعيد فقله « إني متوفيك » على معنى إني عميتك أجنبى عن المقام ، حتى إن توجيه العالم الكبير حمدى الصغير صاحب التفسير الكبير الجديد التركي ، بكون ذكر إمانته ردا على عقيدة النصارى في نأليه المسيح ، لا يجرى في دفع هذا الاعتراض لكون ذلك الرد أيضا أجنبيا عن المقام الذى هو مقام الطمأنة والذى يتنافيه كل ما يتنافى . فالواجب الذى لم يحس بوجوده أحد ممن تكلم قبلى واطلمت عليه في تفسير قوله تعالى « إني متوفيك » ، إحساسى به ، حمل « متوفيك » على معنى آخذك تماما السالم عن جميع الاعتراضات والتكلفات .

وقس عليه التوفى في آية المائدة وهى قوله تعالى : « وإذا قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأبى إلهم من دون الله قال سبحانك ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب ما قلت لهم إلا ما أمرتنى به أن اعبدوا الله ربى وربكم وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم » ومعنى قوله « فلما توفيتنى » فلما أخذتنى من بينهم وجعلت صلتى بهم وبعمالهم الأرضى منتهية . فالمراد توفيه أى أخذه بالرفع بالإمانة ، وقد علمت أن التوفى فى اللغة وفى عرف القرآن لا يختص بالأخذ من النوع الثانى ، أى أخذ الروح .

هذا تفصيل ما ورد فى القرآن متعلقا برفع عيسى عليه السلام . وفيه فضلا عن الآيات المذكورة آيتان يفهم منهما نزوله فى آخر الزمان ، فيكون فيهما أيضا دليلان على رفع سابق ، كما كانت فى أخاديب النزول أدلة . وليس الأمر كما توهم الشيخ من أن حادثه الرفع لم يتم عليها دليل فى القرآن ولا محل لنزوله بعد سقوط رفعه .. ليس الأمر

كما توم ، بل كل من آتى الرفع ، وقد سبق ذكرهما ، وآتى النزول وهما قوله تعالى في سورة النساء « وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته » وقوله في سورة الزخرف « وإنه لعلم للساعة » يعضد بعضهما بعضا . ولا يستطيع الشيخ المفكر لنزوله عليه السلام في آخر الزمان أن يجد تأويلا لآتى النزول المذكورتين ، من دون أن يذهب إلى تكلفات بعيدة ، كالأستطيع أن يجد جوابا لما ذكرنا في آتى الرفع من القرائن التى لا تتمشى مع مذهبه الذى هو رفع روحه فقط .

فظهر مما سبق جميعا أن رفع عيسى عليه السلام بالمعنى الذى يعتقدونه المسلمون مذكور في القرآن خمس مرات : صراحة في آتى الرفع واقتضاء في آتى النزول وتلميحا في آية تطهيره من الذين كفروا .

ولك أن تضم إليها قوله تعالى عنه عليه السلام : « ومن المقربين » ففيه إشارة إلى رفعه إلى محل الملائكة المقربين بل في قوله أيضا « وجبها في الدنيا والآخرة » ، لأن الوجيه بمعنى ذى الجاه ، ولا أدل على كونه ذا جاه في الدنيا من رفعه إلى السماء ، وقوله عن أعدائه « ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين » فيبلغ أدلة القرآن على رفعه ثمانية .

ومن العجائب أن فضيلة الشيخ شلتوت عا كس الواقع مرة أخرى لمحاول أن يستخرج من آية المكر دليلا ضد الرفع ، منكرا لأن يكون في رفعه إلى السماء حيا مكر من الله بأعدائه الماكرين ! وعنده أن مكر الله بهم المتقلب على مكروها بنبهه حاصل في إمانته ورفع روحه إليه لا في رفعه حيا ، فكان الله نفذ ما أراد أعداؤه أن يفعلوه به فقتله قبل أن يقتلوه أو نفذ قتلهم بإمانته ! فكان الله إذن مساعدهم لا ماكرا بهم !

وانظر بعد هذا التوجيه بالنسبة إلى مكروهم في رفع نبيه إليه حيا وجمل مسلماتهم لقتله في خياب بن هيا . . هذا ، مع أن تمام مكر الله بهم مذكور في قوله « ولكن شبه لهم » بعد قوله « وما قتلوه وما صلبوه » الذى تفاضى عنه الشيخ بالمرّة . وقول

القرآن عن سيدنا المسيح «وما قتلوه وما صلبوه» «بل رفعه الله إليه» لو لم يفهم منه رفع المسيح حيا وإيمانهم برفع روحه، كما زعمه الشيخ وأصر على زعمه، فاذن يمكن أن يقول قائل إن القرآن لا ينفي قتل المسيح وصلبه في صورة قاطمة لأن ، رفع روحه إلى الله لا ينافي كونه مقتولا ومصلوبا بأيدي أعدائه ، وإنما يكون هذا القول بأنهم ماقتلوه وما صلبوه من قبيل الهزل . كما لو قتل أحد إنسانا ثم قال في المحكمة لم أقتله ولم أقبض روحه وإنما الله قبض روحه ! فلو أن الشيخ صاحب هذا التأويل الذي يأمر به هواء الإنكار معجزة الرفع لم ينب عنه أن القرآن كلام الله، إصانه عن أن لا يكون لنفيه القتل والصلب عن المسيح إلا قيمة هزلية !! .

أما الكلام على المانع الحقيقي عند كتاب العصر الحديث وأتباعهم من علماء الأزهر ، عن الاعتراف بمعجزات الأنبياء عليهم السلام الكونية وغيرها مما يخالف سنة الكون كرفع عيسى ونزوله ووجود الشيطان ، فيضطروهم بسبب هذه المخالفة إلى تكذيب الأحاديث الواردة بشأنه وتأويل الآيات، مهما كانوا ظالمين لأئمة الحديث في التكذيب ومبتدئين عن منطوق الآيات في التأويل ، بل ظالمين أحيانا في تأويل الآيات أيضا كقول الشيخ شلتوت في مسألة وجود الشيطان إن القرآن جارى فيه عقيدة العرب الجاهليين وقول الأستاذ فريد وجدي بك في آيات المعجزات والبحث بمدلولاتها أنها آيات متشابهة غير مفهومة المعاني ... أما الكلام على هذا المانع فقد وفيت حقه في أوائل هذا الباب ، كما لم آل فيما سبقه من الكتاب جهدا لحل شبهة العصريين من الكتاب والعلماء الذين لا يؤمنون بالغيب .

نعود إلى ما كنا فيه قبل الانتقال إلى مناقشة الشيخ شلتوت في دعواه الشاذة عن رفع عيسى عليه السلام .. فكنا قلنا إن التكرين لمعجزات الأنبياء الكونية

يشكرونها بسبب مخالفتها لسنن السكون والمحدث المبنى عليها ، كما قلنا ذلك أيضا في نهاية المناقشة مع الشيخ .

وهناك مانع آخر عندهم خاص بوجود معجزة كونية لتبيننا صلى الله عليه وسلم أخذوه أيضا من المستشرقين من غير فهم مراميهم في البحث عن موانع المعجزات السكونية لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وهو أن القرآن نفسه حكى أن محمدا كان لا يلي طلبات قومه في إظهار المعجزات ، كما ورد في الآيات التي ذكرها مؤلف كتاب « حياة محمد » مستشهدا به على ما استشهد عليه المستشرقون من أن حياة محمد خلت عن المعجزات الكونية ، وعطما عليها كل ثقة بكل ما ورد في كتب الحديث والسيرة من معجزاته . والفرق بين موقف المستشرقين وبين مؤلف الكتاب أعنى الدكتور هيكل باشا الذي تعلم طريق هذا التحطيم منهم ، أنه يتمزى بادخار كل الاهتمام وكل الثقة للقرآن ، في حين أنهم لا يأتمنونه أيضا للأسباب التي ذكروها في الأحاديث وسلم بها الدكتور ، من عدم التعويل على صحة رواياتها وأمانة رواةها المولدين بالأغراض الدينية والسياسية ولا على تمحيص الجامعين للصحيح وتمحيص هذا التمحيص من علماء الدين الذين جاءوا بعدهم . وفرق آخر بينه وبينهم أنهم يعلمون جيدا أن التشكيك في أمانة المنايع الإسلامية عن آخرها بالنسبة إلى الأحاديث يستلزم التشكيك في تلك المنايع بالنسبة إلى القرآن أيضا ، وهذا الاستلزام يغيب عن دقة نظر الدكتور المؤلف ، فهو يسمى عبثا لترغيب المشككين الغربيين والذين وقعوا تحت تأثير دعايتهم من الغربيين والشرقيين ومنهم الدكتور نفسه ، في القرآن ، مفرقا بينه وبين غيره من المعجزات ومادحا له بأنه معجزة عقلية . وليس له أن يتمزى بأن القرآن جُمع قبل طرء الفساد على الروايات ، لأن نبأ هذا الجمع أيضا يصل إلينا من طريق رواة الحديث والسيرة المطعون في أماناتهم .

ثم إن المشككين الغربيين الذين يستخدمون عقولهم المشحودة للعمل ضد الإسلام بمهارة لا توجد في مقلديهم ، ما اجتزأوا بضمضة مكان الحديث أولا والقرآن ثانيا ،

متوسلين إليها بضعضة أصول الرواية ، وتعليقها بعدم ابتنائها على طريقة النقد العلمى
والتحقيق العلمى الذى جرى عليها الدكتور فى تأليف كتابه، وخيل إلى الأذهان أنه
أول كتاب فى الإسلام يتضمن بياناً عن حياة سيدنا محمد مبنيًا على الطريقة العلمية ...
ما اجتزأوا بذلك ، بل جملوا الكتاب والسنة يهدم بعضهم بعضاً : ففى دعواهم المارة
الذكر قريباً بنفى القرآن بنصوصه الواردة فى عدة سور ، أى آية أى معجزة لنبينا محمد
صلى الله عليه وسلم ويمنعُ صدق ما ذكر فى كتب الحديث والسيرة عن معجزاته ؛
فهل ينظرون أن المستشرقين أعداء محمد لا يكتبون فى تكذيب الأحاديث النبوية بتكذيب
كتبها بل جملوا القرآن أيضاً يكذبها ؛ وصاحب كتاب « حياة محمد » يقتدى بهم فى
كلتا الخطوتين ؟ غير أن الفرق بينه وبينهم أن الفرض من تكذيبهم كتب الحديث
لتكذيب معجزات نبينا ومن جملهم القرآن أيضاً يكذبها ، تكذيب كل معجزة منسوبة
إليه حتى القرآن نفسه ، لينتهوا بهذه التكذيبات المتسلسلة إلى تكذيبه فى نبوته ؛ ولا
يرضى أن يكون مؤلف كتاب « حياة محمد » رضى بهذا ، إلا أنه ماذا يكون موقف
محمد صلى الله عليه وسلم عنده ؟ إذا صح بالنظر إلى قول القرآن أنه كان لا يلبى الطلبات
الواقعة فى الإتيان بآية ، بل يقول دائماً : إنا عند الله وإنما أنا بشر مثلكم أو
إنا أنا نذير مبين أو ليس عندى خزائن الله أو إنا الغيب لله أو ما يماثله ، ولا يقول
جواباً لكل تلك الطلبات : آتى القرآن . وإنما قال مرة واحدة عقب طلب الآية :
« وألم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم » وهو ليس بصريح فى كون القرآن
معجزة .

لا يهتمنى القارىء ، والعياذ بالله ، بأنى أنكر كون القرآن الذى هو أعظم معجزات
نبي الإسلام وأفضل معجزات الأنبياء على الإطلاق ، معجزة . وإنما أنا أنصور وأصور
عقليات المستشرقين واستنتاجاتهم من آيات القرآن التى استشهد بها مؤلف كتاب
« حياة محمد » على نقي المعجزات الكونية لمحمد . فالآيات نفسها عند المستشرقين

أساندة المؤلف في الاستشهاد ، شواهد على نفي معجزاته مطلقا وإن لم يشعر به المؤلف ،
إذ لا ريب في أنهم لا يعترفون بكون القرآن معجزة . فالتمسك بتلك الآيات ولو في
نفي ما عدا القرآن من معجزات نبينا لا ينفى مسلم يقظ يأبى أن يخدم أغراض أعداء
الإسلام ، فضلا عن أن هذا التمسك لا يستقيم في حد ذاته . والآن نورد تلك الآيات
ثم نبين ما هو المراد منها :

ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربه إنما أنت منذر ولكل قوم هاد
« سورة الرعد » .

وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين
« سورة العنكبوت » .

وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل إن الله قادر على أن ينزل آية ولكن أكثرهم
لا يعلمون « سورة الأنعام » .

ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربه قل إن الله يضل من يشاء ويهدي
إليه من أناب « سورة الرعد » .

بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراء بل هو شاعر فليأتنا بآية كما أرسل الأولون
« الأنبياء »

الحكمة في إنزال هذه الآيات تُتصور على وجهين :

الأول ، أن كتاب الإسلام يرمي إلى تهذيب العقول وهدايتها إلى رشدها ؛ وقد كان الذين
كتبوا التوراة والإنجيل للنصارى زعموم المسيح لها يقدر على التصرف في الكائنات .

فالقرآن الذي هو كتاب دين التوحيد يمتنى بتصحيح تلك العقيدة وبكرار أمر الله لنبية
بإعلان أن كل شيء بيد الله ، ليس للنبى من الأمر شيء ، وإنما هو عبده ورسوله ، وإنما
الآيات ككل شيء عند الله لا يقدر محمد ، على الإتيان بها من تلقاء نفسه ، فيقول الله له :

« ليس لك من الأمر شيء » ويقول « قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء إن أنا إلا نذير وبشير لقوم يؤمنون » ويقول « قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إنى ملك إن أتبع إلا ما يوحى إلى » وحتى يقول « إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » .

وكان النبي صلى الله عليه وسلم من شدة حرصه على هداية الناس الذى قال الله عنه: « فاعلمك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا » ، يتمنى نزول ما يسألونه من الآيات ؛ لكن الله الذى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يشرك فى حكمه أحدا ، يقول لنبيه : « لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين » ويقول « وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تنبذنى نفقا فى الأرض أو سلما فى السماء فتأتهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين » .

فهذا الخطاب من الله لنبيه فى القرآن يعطى فكرة جديدة عن عقيدة الإسلام كيف تقدر فيها عظمة سلطان الله فوق عباده كائنين من كانوا ، كما أنه يعطى فكرة جديدة عن القرآن هل يمكن أن يكون كلام سيدنا محمد وفيه هذه الآية الأخيرة ؟ .

فهذه الآية واللاتى ذكرنا قبلها وأمثالها التى لم تذكر ، مثل « وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة » نزلت لتفهم الفرق بين الرب والربوب وتثبته فى قلوب المسلمين ، ليعلموا أنه ليس فى استطاعة محمد أن يأتى بآية ولا بأى شيء إلا بإذن من ربه ورب كل شيء . وليس هذا خاصا بمحمد صلى الله عليه وسلم بل يستوى هو وسائر رسل الله فيه ، كما قال القرآن أيضا « وما كان لرسول أن يأتى بآية إلا بإذن الله » . ولا يلزم من كون إنزال الآيات وإظهار المعجزات من اختصاص مشيئة الله عدم وجود

معجزة لنبيه محمد عليه الصلاة والسلام غير القرآن، ولا عدم نفع المعجزات الكونية في إقناع الناس بصدق الرسل لابتدائها ووقوعها في كل زمان من غير الأنبياء، كما ادعاه الشيخ رشيد رضا . فكأن هذا الشيخ المستخف بالمعجزات الكونية الناظر إليها نظره إلى أعمال السحر والشعوذة، لا يسمع لقوله تعالى : « وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك فإذا هي تلقف ما يأفكون فوق الحق وبطل ما كانوا يعملون » وقوله : « إن نشأ نزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين » .

الثاني، لاشك في أن القرآن النازل على النبي العربي الذي يمدونه مكتوبا في التوراة والإنجيل، أعظم معجزات هذا النبي بل أفضل معجزات الأنبياء على الإطلاق كما قلنا من قبل أيضا، لأن غيره من المعجزات الكونية إنما هي وسائل لتصديق النبي وعلامات صدقه في دعوى النبوة عن الله والبعث إلى الناس، والغاية التي تأتي بعدها هدايتهم إلى ما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة . فالقرآن المعجز يجد العاقل فيه الغاية والواسطة مما . فإذا كانت معجزات الأنبياء تلفت الأنظار وتستجلب القلوب إلى الكتب المنزلة عليهم وإلى قبول ما فيها من الأوامر والنواهي على أنها بلاغ من الله، فالقرآن يلفت بنفسه إلى نفسه وإلى قبول ما فيه حقا وصدقا بل إلى قبول ما في الكتب المنزلة قبله أيضا . ولذا قال تعالى : « وقالوا لولا أنزل عليه آية من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين . أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم » وقال « وقالوا لولا يأتينا بآية من ربه أولم تأتهم بيعة ما في الصحف الأولى » يعني أولم يأتيهم القرآن الذي هو بيعة وشاهد صدق لنفسه ولغيره من الكتب المنزلة الأولى حيث نزل بالحق مصدقا لما بين يديه من التوراة والإنجيل وغيرهما . ويحتمل أن يكون المراد من بيعة ما في الصحف الأولى ما في الكتب المنزلة قبل القرآن من التبشير بمجيء محمد صلى الله عليه وسلم .

وليس في توبيخ مقررحي الآيات بأن يقال : أولم يكفهم القرآن آية أو ، أولم يأتيهم

القرآن ، ما يستلزم عدم وجود معجزة لنبينا غير القرآن ؛ كما أن إجابتهم بأن الله قادر على أن ينزل آية أو أنه يفضل من يشاء ويهدي إليهم أناب أو إنما الآيات عند الله أو إنما أنت منذر ، لا تستلزم عدم وجود معجزة له مطلقاً ^(١) وحسبك أنها لم تمنع وجود معجزة القرآن ، بل الواو في «أولم يكفهم ..» أو «أولم تأتهم ..» تدل على أن له معجزة غير القرآن ، والمعنى : ألم يكفهم الآيات ، ولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ، ألم تأتهم آية ولم تأتهم بيعة ما في الصحف الأولى .

الثالث ، أن مقترحي الآيات أى المعجزات على الأنبياء يكونون في الأكثر من المعاندین المتمردین عليهم ، لا يريدون إلا نفيهم ، فإذا جاءتهم لا يقتنعون بها ويطلبون غيرها ، فאלله تعالى لا يستجيب لمقترحاتهم ولا ينزل آية يستميلهم بها إلى الإيمان بنبيه ، ولو شاركهم النبي في استنزالها ، لأن الله يعلم أنهم لا يؤمنون كما قال « وما تنفى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون » فيمسك آياته عنهم ويصونها عن أن تتخذ هزواً أو تذهب أدراج الرياح . وقد يكونون ممن حقت عليهم الضلالة « لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الأليم » فيقول الله فيهم لنبيه : « أفأنت تنقذ من في النار » ويقول « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون ولو أننا أنزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله واسكن أكثرهم يجهلون » .

وقد يكون مرمهم في طلب المعجزات اختياريًا لقدرة من يدعى الذوة على إيصالهم

[١] كما أن جواب القرآن لما قال القائلون لرسلم من الأمم الماضية : « إن آثم إلا بشر مثنا تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين » قائلا : « قالت لهم رسلم إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده وما كان لنا أن تأتيكم سلطان إلا بإذن الله » لم يستلزم عدم وجود معجزات الأولئك الرسل .

إلى حظوظ الدنيا الفانية وشبهواتها، لا هدايتهم إلى مناهج السعادة الأبدية ومدارج الإنسانية الحقيقية ؛ وقد يكون مع ذلك استخفافهم بشأن النبي صلى الله عليه وسلم واستعظام شأنهم أنفسهم كما قال الله تعالى : « وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيرا أو يلقى إليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها » - الفرقان - وقال : « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيرا أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا أو تأتي بالله والملائكة قبيلا أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء وإن نؤمن لرقيق حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا » - الإسراء - وقال : « سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها وإن يروا سبيل الرشدا لا يتخذوه سبيلا وإن يروا سبيل النجى لا يتخذوه سبيلا ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين » - الأعراف - فالدكتور هيكل باشا أورد من هذه الآيات آيات الأنعام والإسراء مستدلا بهما على أن القرآن ينفي كل معجزة لنبينا صلى الله عليه وسلم إلا نفسه أى القرآن ؛ وليس فيهما دلالة على مدعاه ، فكآيات الإسراء نحكى أنهم طلبوا آيات معينة غريبة ، فى بعضها غلو وشطط كقولهم « أو تأتي بالله والملائكة قبيلا » أى كفيلا ، ويفهم من أكثرها أنهم طلاب الدنيا لاطلاب الحق فمبيت عليهم مطالبهم ولم يستجب لهم ، مع التنبيه على أن محمدا ليس بآله وإنما هو بشر رسول يعمل تحت إرادة الله ؛ وليس فى كل هذا دلالة على أن محمدا لم يأت بأى آية ولا يأتى وإن أذن الله بها . ومدلول آيات الأنعام أنهم أقسموا بالله لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها وقد علم الله أنهم إن يؤمنوا إذا جاءتهم ، حتى أنهم لو أرادوا أن يؤمنوا لصرف الله قلوبهم وأبصارهم عن الإيمان ، فلا يوفقون له ولا يؤمنون إن لم يشأ الله ، ولو جاءهم كل موجبات الإيمان وحضتهم عليه . فاللهوم من هذه الآيات بكل وضوح أن الذين يحكى فيها إقسامهم بالله على أنهم إن جاءتهم آية

ليؤمنن بها ، ممن حقت عليهم الضلالة فلذلك لا يأذن الله أن تأنيهم آية ، وهذا موضوع يختلف كل الاختلاف عما ادعاه الدكتور المؤلف في هذه الآيات من أنها تدل على أن محمداً ما جاءته آية معجزة غير القرآن ، وإن مقترحها عليه لم يُستجب لهم مطلقاً ، سواء كانوا ممن لا يؤمنون ولو جاءهم مأسأوه من الآيات ، أو ممن يؤمن منهم الإيمان . فلا دلالة في هذه الآيات على ما ادعاه من أن سيدنا محمداً ما جاءته أى آية غير القرآن ، بل نقول إن فيها ما يدل على مجيء آية إليهم أول مرة فلم يؤمنوا بها ، ثم اقترحوا مرة أخرى فرد عليهم وشدد في الرد وهو قوله تعالى « كما لم يؤمنوا به أول مرة » وفي آية الأعراف تأييد واضح لما قلنا حيث يقول « سأسرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها » . وفي النهاية يقول : « ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين » .

الرابع ، أن السنة الإلهية إنزال العذاب على قوم أرسل إليهم رسول فمصوه وأذوه أو سخروا منه ومن آيات نبوته ، وأصروا واستكبروا استكباراً . وكتاب الله ينص على هذه السنة الإلهية في قوله « حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فنجى من نشاء ولا يرد بأسنا عن القوم المجرمين » وقوله « فهل ينظرون إلا مثل أيام الذين خلوا من قبلهم قل فانتظروا إني معكم من المنتظرين » وقد ذكرنا فيما سبق أن المراد من سنة الله التي قال الله عنها في كتابه : لن تجد لها تبديلاً ولن تجد لها تحويلاً والتي حملها المخطئون على سنن الكون الطبيعية وبنوا عليها إنكارهم المعجزات الكونية ، سنته في نصر أنبيائه وتدمير أعدائه ، ويكون هذا النصر وهذا التدمير آخر معجزات الأنبياء بالنسبة إلى المتمردين عليهم ، وتقدم هذه المعجزة معجزات الهداية فيهدى من يهتدى ويؤمن من يؤمن ، ويكون في الباقي من يطلب معجزة أخرى تفوق الأول ظهوراً وبهوراً ، وتكون هذه المعجزة المطلوبة هي التي تأتي بعدها معجزة العذاب ؛ ولهذا يعاقل الأنبياء عليهم السلام لاسيما الذين تغلب فيهم الرحمة ،

في الإتيان بهذه المعجزة^(١) والقرآن يشير إلى سفة نزول العذاب بعد هذه المعجزة في كثير من آياته كقوله : « وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون وآتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً » - الإسراء - وقوله « بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراء بل هو شاعر . فليأتنا بآية كما أرسل الأولون ما آمنت قبلهم من قرية أهلكناها أفهم يؤمنون » - الأنبياء - وقوله : « لو ماتنا يذا بالملائكة إن كنت من الصادقين ما نزل الملائكة إلا بالحق وما كانوا إذا منظرين » - الحجر - وقوله : « وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكاً لقضى الأمر ثم لا ينظرون » - الأنعام - وقوله : « قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين قال الله إني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين » - المائدة - وقوله : « وإذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله الله أعلم حيث يجعل رسالته سيصيب الذين أجرموا صغار عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون » - الأنعام - .

وصدر الآية يدل على أنه كانت تأنيهم آية ولكنهم كانوا يغالون في الآية التي يؤمنون بها إلى أن يقتربوا نزول الوحي عليهم ويؤثروا منصب الرسالة من الله . وطبيعى أن تقابل هذه الطلبات الطائشة منهم بالرفض والتوبيخ والإنذار وهذا كما قال بنو إسرائيل لسيدهم موسى « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » - البقرة - .

[١] وفي تفسير الفخر الرازى : قال محمد بن كعب القرظى إن المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم تخبرنا أن موسى ضرب الحجر بالعصا فافجر الماء وأن عيسى أحبنا البيت وأن صالحاً أخرج الناقة من الجبل فأثنا أنت أيضاً بآية لنصدقك فقال عليه السلام ما الذى تعجبون فقالوا أن تجعل الصفا ذهباً وحلفوا لن فعل ليتجونه أجمعون فقام عليه الصلاة والسلام يدعو ، فجاء جبريل فقال إن شئت كان ذلك ولئن كان فلم يصدقوا عنده ليعنهم الله وإن تركوا تاب على بعضهم فقال صلى الله عليه وسلم بل يتوب على بعضهم فأُنزل الله هذه الآية « أى آية الأنعام .

فآيات التي طلبوها من نبيينا صلى الله عليه وسلم ولم يستجب لهم فيها، لم يكن سبب عدم الاستجابة أن نبينا دأبه أن لا يستجيب لطلب الآيات لعدم كونه نبيًا كما زعم المستشرقون، ولا لعدم كونه لا يستجيب لطلب المعجزة الكونية كما زعم مقلدو المستشرقين منا تقليداً أعمى ، وكيف يكون السبب أحد هذين الأمرين الزعومين مع أن بعض الآيات القرآنية الحاكية لطلبات المرفوضة نفسها، يفهم منها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يأتيهم بآية ، وإنما الرفض مبني على أسباب مختلفة فصلناها قريباً ، وكان آخر ما ذكرنا أن طالبي الآيات لما لم يقتنعوا بما أتى منها وطلبوا آية أعظم وأبهر ، أُنذروا بما هو سنة الله في الأمم الماضية من إنزال العذاب بعدها إن لم يؤمنوا بها أيضاً ، ولم يشأ الله استئصال أمة بعث إليهم آخر أنبيائه بإنزال العذاب عليهم ، لاسيما وإن هذا النبي لا يفتأ يدعو لهم قائلاً : « اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون » .

وعلى قول الفاضل الهندي مِمَّ كتاب السيرة أن معجزة شق القمر كانت هي آية نبيينا الباهرة التي يأتي بعدها العذاب في سنة الله إن لم يؤمنوا بها أيضاً^(١) وهي كانت على تحقيقه آخر آيات الهداية ، ولهذا وقعت قبل الهجرة بقليل التي هي أيضاً من سنة الله لما أراد إنزال العذاب على قوم نبي ، فيأمر النبي ومن معه أن يخرجوا من بينهم ، وكان يوم بدر يوم إنزال العذاب على مشركي مكة .

فقد تبين مما سبق منا إلى هنا أن القرآن ، فضلاً عن عدم شهادته بنفي وجود معجزة غيره لنبيينا صلى الله عليه وسلم التي ادعاها منكرو معجزاته الكونية ، فيه دلالة بل دلالات على وجود معجزات له غير القرآن . وألطف نواحي المسألة دلالة بعض الآيات التي يستشهدون بها على عدم وجود معجزة له غير القرآن ، على وجودها .

(١) انظر هذا القول من ذلك الفاضل ثم انظر كيف تكون هذه المعجزة الباهرة التي يأتي بعدها العذاب عبارة عن تخيل الانشقاق من غير وقوع الشق ، ذلك الرأي الذي حكاه عن ولي الله الدهلوي والفزالي ولم يرد عليهما بل أجازاه . وقد هتلاه من قبل مع الرد عليهم .

فيظهر أن معالي مؤلف « حياة محمد » لم يتبع القرآن عند دعوى النفي وإنما اتبع المستشرقين واقتنع بما أوردوه من الشواهد . وزيادة على عدم تتبعه بنفسه لم يستعمل دقته فيما وجد حاضرا عنده من أدلتهم المأخوذة من القرآن ، فقد ساق آية الأنعام الطويلة دليلا على رفض القرآن الطلبات والاقتراحات بصدد المعجزات وهي قوله تعالى : « وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها .. » الآيات ، مع أن فيها قوله : « ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة » دليلا واضحا على أنهم أتتهم آية من قبل فلم يؤمنوا بها . لكن المؤلف لم ير هذه الجملة الناقضة لدعواه حين أورد الآية لإثبات تلك الدعوى ، فكان دليله يضره بينما هو ينفعه .

* * *

والآن نورد شواهد من القرآن نفسه تدل على وجود معجزات لنبينا صلى الله عليه وسلم غير القرآن ، وإن كان بعض تلك الشواهد مجملا لا يدل على حادثة معينة . ولسنا بصدد التفصيل لواقعات المعجزات ، فحلها كتب الحديث والسيرة وكتب دلائل النبوة^(١) وحسبنا في صددنا ما أشير إليه في الآيات الآتية :

- ١ — وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين — الأنعام —
- ٢ — وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين — يس —
- ٣ — وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر — القمر —
- ٤ — وإذا رآوا آية يستسخرون وقالوا إن هذا إلا سحر مبين — الصافات —
- ٥ — وإذا جاءتهم آية قالوا إن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله أعلم

[١] وقد أحصى الفاضل الهندي مآثر السيرة التي بدأ كتابتها المرحوم مولانا شبلى النعالي ، معجزاته صلى الله عليه وسلم الثابتة بالروايات الصحيحة في كتب الحديث والسيرة وغير الثابتة بها .

حيث يحمل رسالته - الأنعام -

٦ - زيادة الواو والدالة على آية أو آيات مقدرة يعطف عليها ما بعدها في قوله تعالى :
« وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم - المنكبت - والمعنى ألم تكفهم الآيات ولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم .

٧ - زيادة الواو في قوله تعالى : « وقالوا لولا يأتينا بآية من ربه أولم تأتهم بينة ما في الصحف الأولى » - طه - والمعنى ألم تأتهم آية ولم تأتهم بينة ما في الصحف الأولى .

٨ - ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة - الأنعام - وتعام الآية
« وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة »
والشواهد الثلاثة الأخيرة من شواهد نفاة المعجزات غير القرآن ، معكوسة عليهم

٩ - قد كان لكم آية في فتنين التفتنة فتنازل في سبيل الله وأخرى كافرة برونهم
مثلهم رأى العين - آل عمران -

١٠ - وإذا يريدكم الله يذقكم التفتيم في أعينكم قليلاً ويقللكم في أعينهم ليقضى
الله أمراً كان مفعولاً - الأنفال -

١١ - إذ يوحى ربك إلى الملائكة أنى معكم فتثبتوا الذين آمنوا سأتقى في قلوب
الذين كفروا الرعب - الأنفال -

١٢ - وإذ يمدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم وتودون أن غير ذات الشوكة
تكون لكم ويريد الله أن يحق الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين - الأنفال -

١٣ - فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى - الأنفال -

١٤ - ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة فاتقوا الله لعلكم تشكرون إذ تقول

للمؤمنين أن يكفكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين بلى أن تصبروا
وتتقوا وبأنوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين - آل
عمران -

١٥ - إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أنى ممدكم بألف من الملائكة مردفين
- الأنفال -

١٦ - ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله
ورسوله وما زادهم إلا إيماناً وتسليماً - الأحزاب -

١٧ - يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءتكم جنود فأرسلنا
عليهم ريحاً وجنوداً لم تروها - الأحزاب -

١٨ - لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم
تنف عنكم شيئاً وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم أنزل الله سكينة
على رسوله وعلى المؤمنين وأنزل جنوداً لم تروها وعذب الذين كفروا - التوبة -

١٩ - يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما فى قلوبهم قل استهزؤا إن
الله مخرج ما تحذرون - التوبة -

٢٠ - يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ هم قوم أن يسلطوا إليكم
أيديهم فكف أيديهم عنكم - المائدة - نزلت فى بنى النضير من اليهود لما ائتمروا
بالنبي صلى الله عليه وسلم حين أناهم مع بعض خواص أصحابه يستقرضهم فى دية رجلين،
وقد كانوا عاهدوا النبي على ترك القتال وعلى أن يعينوه فى الديات فقالوا اجلس حتى
نطعمك ونعطيك ماتريد، ثم تكأروا على أن يطرح أحدهم رchy من فوق الجدار الذى
جلس مستنداً إليه فنزل جبريل وأخبر بذلك .

٢١ - والذين هاجروا فى الله من بعد ما ظلموا لنبوئتهم فى الدنيا حسنة ولأجر
الآخرة أكبر - النحل - نزلت فى مهاجرى المسلمين إلى الحبشة لماخاف عليهم إخوانهم

في مكة بما كان يعمل المشركون على إخراج موافقهم بالمهجر، متوسلين إليه بالتأثير عند ملك الحبشة بإرسال الهدايا إلى موظفي قصره . فآله تعالى خيب مسعاهم وطمان المؤمنين على حالة إخوانهم المهاجرين .

٢٢ — وإن كادوا ليستفزونك من الأرض ليخرجوك منها وإذا لا يلبثون خلافك إلا قليلا سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لستتنا تحويلا — الإسماء —
نزلت في هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم منبئة بدنو هلاك الذين أخرجوه من بلده .
وكان المؤمنون وقت الهجرة وزول الآية في غاية الضعف ، فامضت سنة حتى قتل صفاديد قريش في بدر وفاز المسلمون بالنصر الموعود

٢٣ — أم يقولون نحن جميع منتصر سيهزم الجمع ويولون الدبر — القمر —
٢٤ — وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا — النور —
كان المؤمنون وقت نزول الآية في قلة وعجز لا ينامون الليالي آمنين على حياتهم من مهاجمة الأعداء المحيطة بهم . فن ذا الذي كان يطوف بياله أن تكون من المسلمين دول عظمى تعلو كلهم في وجه البسيطة كما تبشر به الآية ؟ حتى أنه كان من المستبعد أن يتغلب المسلمون على قبائل العرب المجتمعة على معاداتهم . والآية المتقدمة تنبئ بتمزق القبائل أمامهم .

٢٥ — إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد — القصص —
٢٦ — لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين — الفتح —
الآيتان تبشران بفتح مكة ، وكانت الأولى منهما نزلت أثناء الهجرة منها والثانية عند العودة من الحديبية .

٢٧ — قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد فتقاتلونهم أو يسلمون — الفتح —
إشارة إلى الحروب الواقعة في عهد الخلفاء الراشدين .

٢٨ — ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفلبون في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله بنصر من يشاء وهو العزيز الرحيم وعد الله لا يخلف الله وعده — الروم — والآيات الإحدى عشرة الأخيرة تتضمن الإخبار عن الغيب الذي هو من المعجزات الكونية، لكونه غافلا لسنة الكون .

٢٩ — وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضى ولوا إلى قومهم منذرين — الأحقاف —

٣٠ — سبحانه الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لئريه من آياتنا — الأسراء —

٣١ — اقتربت الساعة وانشق القمر وإن يروا آية يمرضوا ويقولوا سحر مستمر — القمر —

قد بينا ما في آيتي القمر من مؤيدات وقوع معجزة انشقاق القمر، بل وقوع غيرها أيضاً، وأبطلنا تأويلات النكركين المتمسكين والغافلين . والآن نقف على معجزة الإسراء وننظر في نصها وزد أوهام المتأولين . والدكتور هيكل باشا مؤلف كتاب « حياة محمد » الذي أغفل معجزة شق القمر في كتابه بالمرّة كما أغفل غيرها ، تمرّض لنبا الإسراء لآعلى أنه معجزة، بل ذهب في سبيل نفى إعجازه مذهباً أبعد من المعجزة، لأن المعجزات من الممكنات في مذهب العقل السليم وقد فصلناه في أول هذا الباب ، وما ذهب إليه هيكل باشا في تأويل معجزة الإسراء وهو وحدة الوجود محال كما علمت تحقيقه في الفصل الأول من الباب الثاني من هذا الكتاب ^(١) . ولا يدري مماليه أن وحدة

[١] وإنى جد متعجب من أن كاتباً كبيراً في طليعة الأدباء والعقلاء بمصر مثل الدكتور هيكل باشا ، يأبى عقله أن يؤمن بمعجزات أنبياء الله الكونية فينكرها ، في حين أنه يقبل خرافة وحدة الوجود المستحيلة، حتى يفسر بها معجزة الإسراء . ومعناه أنه لا يؤمن بالمعجزة حال كونها ممكنة، ويؤمن بها عند تصوّرها في صورة المحال .

الوجود فكرة لا تخص على تقدير صحتها وإمكانها بنبي دون نبي ولا بإنسان دون إنسان ولا بموجود دون موجود ولا بوقت لذلك النبي أو ذلك الإنسان أو ذلك الموجود ، دون وقت ، لأن كل الموجودات في مذهب وحدة الوجود موجود واحد وهو الله . فنضرب عن هذا التأويل الحديث لمعجزة الإسراء ، المستغنى لبطلانه عن الإبطال صفحا ، وننظر في التأويل القديم :

آية الإسراء في القرآن صريحة غير قابلة للتردد والتلكؤ في أن الله تعالى أسرى بعبد ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى . فكما لو قلت سريت من محل فلاني إلى محل فلاني لا يكون وجه للتردد والسؤال هل كان ذلك يحسمك أم بروحك وفي اليقظة أم في المنام ؟ فكذلك لا يجوز الاختلاف في معنى هذا السرى ولا في أن العبد اسم للروح أو الجسد أولهما معا ، كما وقع بين القائلين بالإسراء الجسماني والإسراء الروحاني .

نعم يخاطر بالبال كيف يمكن السرى ليلا أى في جزء من الليل من مسجد إلى مسجد بينهما مسافة شهرين ذهابا وإيابا ؟ ثم لما نُظر إلى تعبيرات القرآن ورؤى أنه لا يقول سرى محمد بل يقول إن الله أسرى به مع التسبيح لهذا الذي أسرى به وتنزيهه عن الكذب والمعجز ، زال كل شبهة وكل تردد عن أساسه . فإذاً يلزم أن يكون فعل الإسراء الذي يقول الله تعالى إنه فاعله والذي يسمي قائله لنفسه من حيث إنه فاعله ويعبر عن السرى به ، بعبد المشرّف بتمجّضه في عبوديته ، ثم يذكر الغاية لهذا الفعل بقوله : « لريه من آياتنا » - فعلا في منتهى الخطورة والأهمية ، ويلزم أن يبق مصونا عن كل تأويل ينقص من خطورته وأهميته ^(١) .

[١] حتى إن محاولة تقريب الإسراء من الأذهان وإثبات إمكانه بأمثلة من مكتشفات العلم في العصر الأخير ، كما توسل إليه أيضا مؤلف « حياة محمد » - وحكاة فضيلة الأستاذ المراغى في تعريفه بهذا الكتاب من غير تكبر بل بشىء من الإعجاب - بعد أن توسل بوسائل كثيرة أخرى في =

ففي جنب هذا التصريح المظم يذوب كل ما قيل أو يقال في تأويله . فنه ما ذكر ابن هشام في سيرته وابن جرير في تفسيره من روايتين عن معاوية وعائشة رضي الله عنهما ، وهما أن محمد بن إسحق قال حدثني يعقوب بن عتبة بن المغيرة أن معاوية كان يقول لما سئل عن المراج إنه كان رؤيا صادقة ، وأن ابن حميد قال حدثنا سلمة عن محمد يعني ابن إسحق قال حدثني بعض آل أبي بكر أن عائشة كانت تقول : « ما فقد جسد رسول الله » ، مع أن في الرواية عن معاوية انقطاعا ، لأن ناقل الخبر إلى ابن إسحق لم يسمعه عن معاوية لعدم كونهما في عصر واحد ؛ وفي الرواية عن عائشة لم يذكر اسم من روى عنها من أقاربها وإنما عبر عنه ببعض آل أبي بكر ، وفيها شيء آخر : وهو أن عائشة لم تكن في زمن الإسراء بموقف أن تقول القول المروي عنها لأن الإسراء وقع قبل الهجرة بسنة أو أكثر وتزوج النبي بها في المدينة ، وهي على المشهور في التاسعة من عمرها ، فتكون في زمن الإسراء طفلة في السابعة ، ولم يبت رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلته تحت مراقبة عائشة التي لم تكن زوجه وقتئذ ولا مراقبة غيرها من آل أبي بكر حتى يكون من حقها أو حقه أن يقول : ما فقد جسد رسول الله .

والدليل الثاني للمؤولين قوله تعالى : « وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس » فيعبر عن الإسراء بالرؤيا . والجواب ما في صحيح البخاري ومسلم من قول ابن عباس

== إنكار المعجزات الكونية ، مما ينقص من خطورة هذه الحادثة لدرجة تنزيلها من السماء إلى الأرض ، وتعتبر عندي نزعة من نزعات إنكار المعجزة ، ورد ما لا يمكن إنكاره من حادثاتها إلى أحضان العلم الطبيعي شكل من أشكال الإنكار . لأن العلم الطبيعي يبنى كل شيء إلى سبب طبيعي ، في حين أنا نعتي بالمعجزة ما يكون فوق الطبيعة سببا وعلمًا ، فلا يوجد لها سبب من الطبيعة ولا طريقة من العلم . وإنما مبناها على إرادة الله التي هي السبب الأعلى ، والتي تستند إليها الطبيعة وغيرها على السواء . فقل قاري هذا البحث أن يعتني قبل كل شيء إلى هذه الدقيقة . ولو كان للعلم سبيل إلى المعجزة التي هي من خواص النبوة لكان التقدم في العلم يصعد بالعالم إلى أن يجعله نبيا من الأنبياء ، وليس هذا مذهبنا بل مذهب الغافلين بالنبوة المكتسبة الراجع إلى نقي النبوة الحقيقية والذي سبق منا لإبطاله

رضى الله عنهما « إن هذه الرؤيا رؤيا عين أُرِيَهَا رَسُولُ اللَّهِ لما أُسْرِيَ به إلى بيت المقدس »
كقول الراعى :

فكبر للرؤيا وهش فؤاده وبشر نفسا كان قبلُ يلومها

وقول المتنبي :

مضى الليل والفضل الذي لك لا يعصى ورؤياك أحل في العيون من الغمض
فيهم أنه قد يقال للرؤية في اليقظة رؤيا إذا وقعت في الليل . فإن اعترض على
الاستشهاد بقول المتنبي والراعى في اللغة فلا كلام على الاستشهاد بقول ابن عباس .
ولى في المسألة رأى آخر وهو أن النزاع على فرض وقوعه بين الصحابة في الرؤيا
المذكورة في الآية ، يلزم أن يكون راجعا إلى ما بعد الإبراء من المسجد الحرام إلى
المسجد الأقصى المنصوص عليه في صدر السورة ، فتكون الحادثة مفترقة إلى قسمين ،
ويمكننا أن نسمى القسم الأول الإبراء كما سماه الله والقسم الثانى المعراج كما وقع في
الرواية عن معاوية . والأول ثابت بالكتاب . والثانى بالحديث المشهور . والرؤيا
المذكورة في الآية الثانية على أى معنى كانت ، راجعة إلى هذا القسم الذى وقع في ذيل
الإبراء المذكور في الآية الأولى لا إلى الإبراء نفسه . وإلا فكيف يمكن بعد أن قيل
بأجل صراحة توقظ النائم عن نومه والنافل عن غفلته : « سبحان الذى أمرى بعبده
ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله لنريه من آياتنا » أن يقال
في آية أخرى إن حديث الإبراء كان رؤيا منامية ؟!

ولا يصعب فهم ما ذهبنا إليه من تفريق المسألة إلى قسمين وجعل الرؤيا راجعة إلى
القسم الثانى ، من لفظ ابن عباس : « إن هذه رؤيا عين أُرِيَهَا رَسُولُ اللَّهِ لما أُسْرِيَ به
إلى بيت المقدس » حيث جعل الإبراء ظرفا للرؤيا ولم يجعل الرؤيا ظرفا للإبراء ،
فيكون الخلاف في الرؤيا الواقعة في الإبراء الذى لا خلاف فيه ، فابن عباس لا يرضى
أن يكون عروج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السماوات ورؤية ما رآه فيها ليلة

أمرى به إلى المسجد الأقصى - وهو الذى هبرنا عنه بالقسم الثانى من واقعات تلك الليلة - حالة منامية كما لم يكن الإسرائ إلى المسجد الأقصى الذى هو القسم الأول حالة منامية ؛ وعلى قول معاوية فى الرواية الضعيفة عنه يكون الإسرائ عيانا وما بعده رؤيا صادقة ، وإلا فليس لمعاوية ولا لأى مسلم يفهم الكلام العربى ويفقه الفرق بين أساليب الإلقاء أن يتردد فى تصديق كون الإسرائ من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى المصرح به فى أول السورة السابعة به ، واقعة عيانية . فإذن لا بد أن تكون رواية الرؤيا عن معاوية إما محمولة على ما بعد الإسرائ أو مكذوبة عليه . وهكذا نمتبر كل رواية فى تفسير الحادثة تخالف نص القرآن ، مرفوضة .

وحمل الرؤيا فى الآية الأخرى على الحالة المنامية كما ينافى الصراحة الرائمة للآية الأولى ، يتنافى أيضا مع ما ذكر فى آية الرؤيا نفسها من جمل تلك الرؤيا فتنة للناس إذ الرؤيا المنامية مهما أمنت فى الغرابة لا تكون فتنة للناس . فلو كان نبأ الإسرائ من أوله إلى آخره رؤيا فى المنام ، لم يلتئم أول الآية التى ذكر فيها الرؤيا مع آخرها ، وقد روى أن حكاية النبي صلى الله عليه وسلم ما جرى فى ليلة الإسرائ أثارته الدهشة فى سامعها من المسلمين والمشرىكين ، حتى كان بينهم من ارتد عن الإسلام استبعادا للأمر ، وذهب بعض من أخذتهم الريبة إلى أبى بكر وحدثوه حديث النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال إنكم تكذبون عليه يعنى أنه استبعد أيضا ، قالوا ها هو ذا فى المسجد يحدث الناس ، فقال بعد أن اقتنع بأنه حديثه : « لئن كان قد قاله لقد صدق ، إنه ليخبرنى أن الخبر ليأنيه من الله من السماء إلى الأرض فى ساعة من ليل أو نهار فأصدقه » والمجب أن السكاتب الكبير الهندى الذى مر ذكره غير مرة والذى ألف فى عصرنا كتابا فى السيرة قبا جدا ، إذا قسناه بكتاب معالى هيكىل باشا وجدنا مسافة الفرق بينهما أكثر من مسافة الفرق بين كتاب معاليه وبين كتاب واحد من المستشرقين فى هذا الموضوع ، وخص مجلدا كبيرا من مجلداته - وقد قسم هذا المجلد فى الترجمة

التركية إلى مجلدين - بحياة نبينا الروحانية أعنى معجزاته ؛ العجب أن هذا الكاتب^(١) مع عدم تردده في وجود معجزات له صلى الله عليه وسلم غير القرآن ، وقد أحصاها في المجلدين المذكورين من كتابه ، ومع عدم تردده في كون الإسماء واحدا من أعظم تلك المعجزات ؛ اختار مذهب الرؤيا فيه مطلقا ، أو على الأقل لم يكن واضحا في التفريق بين قسميه اللذين ذكرناهما واللذين أحدهما ثابت بالكتاب يكفر منكروه والثاني ثابت بالسنة المشهورة . ثم أجاب عن الاعتراض على هذا المذهب بعدم معقولية كون الرؤيا فتنة للناس لدرجة أن مسألة الإسماء سببت ارتداد طائفة من المسلمين الذين كانوا أسلموا قبلها .. أجاب عن هذا الاعتراض بعدم قبول رواية الارتداد مع ما فيها من امتياز أبي بكر رضى الله عنه بالمسارعة إلى تصديق النبي صلى الله عليه وسلم حتى لُقّب بالصديق .

وأنا أقول فلنسلم أن هذه الروايات مختلفة عن آخرها ، ولكن ماذا نقول في تصريح آية الرؤيا بكونها فتنة للناس ؟ ! فلا بد أن تكون هناك بالنظر إلى نص القرآن فتنة إن لم تكن للمسلمين فللمشركين ، بإثارة استبعادهم وانتهازهم فرصة امتحان الرسول بأسئلة عن القدس والمسجد الأقصى وعن الطريق بين البلدين . ولا يعقل أن تكون الرؤيا النامية داعية إلى إعظام الأمر لحد أن تجعل فتنة للناس بأى وجه كان ، فإن أجاب أخونا الفاضل المذكور باحتمال أن يكون المشركون لم يظنوها رؤيا ، فن المستبعد جدا أن يظنوا ما حدثهم رسول الله على أنه رؤيا ، عيانا وليس بمُجَدِّ لذلك أن تُعدّ هذه الاعتراضات عقلية ، فهي عقلية مبنيّة على أساس نقلى هو كون القرآن صرح بأن الله جعل الرؤيا التي رآها رسوله فتنة للناس ، فنحن لا محالة مضطرون إلى الأخذ بقول ابن عباس في الرؤيا كيلا يكون لآية الرؤيا نفسها معنى مختل غير معقول ،

[١] أو بالأصح تمّ كتابه بعد وفاته وهو الفاضل سليمان الندوى .

فيكون لفظ الرؤيا حقيقة في معنى الرؤية مطلقا ويكون قول ابن عباس أو استعمال القرآن بالذات شاهدا لنويا يجب إكمال ما في المعاجم من النقص توفيقا له ، أو يكون استعمال الرؤيا في معنى الرؤية استعمالا مجازيا خاصا بالرؤية ليلا كما ذهب إليه بعض المفسرين ، وكما وقع في شعر المتنبي والراعي المار الذكر .

ثم إن هذا المؤلف الفاضل عقد للمعجزات ٣١ فصلا و ذكر في الفصل الرابع عشر الذي خصصه مع الفصل الثالث عشر لمعجزة الإسراء ، أسرارها وأحكامها وبشائرهما ونعمها ومناداتها ، مُجيدا في الذكر ومفيدا غاية الإفادة ، فكاد يطابق سورة الإسراء التي في القرآن الكريم من أولها إلى آخرها على وافئة الإسراء وما تضمنته من الأسرار والأحكام . ونحن نذكر ما يمكن ذكره في بعض صفحات ، مما خصص له المؤلف ٢٥ صفحة . ففي سورة الإسراء .

- ١ — إعلان كونه صلى الله عليه وسلم نبي القبلتين .
- ٢ — إشارة إلى انتهاء ولاية اليهود وحراستهم القدس وتفويض ذلك إلى آل إسماعيل .
- ٣ — إشارة إلى انتهاء دور الوعظ والنصح لكفار قريش واقتراب دور المذاب منهم ، بإخراج الرسول من بينهم مهاجرا .
- ٤ — الأحكام والوصايا في المراجع .
- ٥ — الأمر بالصلاة والإشارة إلى أوقاتها الخمسة .

(١) ففي معجزة الإسراء والتنويه به في مطلع السورة المسماة باسمه ، مناداة النبي صلى الله عليه وسلم وإعلانه نبي القبلتين : فقد كان سيدنا إبراهيم أُعطى ولاية الأرض المقدسة قسمها بين ابنيه : شبه جزيرة العرب وفيها مكة ، لإسماعيل ، وسوريا وفيها القدس ، لإسحق ، فتعهد القدس بنو إسرائيل الذي هو لقب يعقوب بن إسحق ،

وفيهم أنبياء بنى إسرائيل من يوسف إلى عيسى عليهم السلام . وتعهد مكة بنو إسماعيل ، وكانت قبلة بنى إسرائيل بيت المقدس وقبلة بنى إسماعيل الكعبة ، فجمع في نبيئاميراث إبراهيم النقص بين نجليه . فلذلك صلى إلى القبلتين بعد أن فرضت الصلاة ، ولذلك أمرى به ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى صلى فيه بالأنبياء ، فأعلن كونه نبي القبلتين ، وفي هذه الليلة فرضت الصلاة ، كما أنه أشير إلى أوقاتها الخمسة في سورة الإسراء نفسها .

(٢) كانت سورة الإسراء نزات بمكة . ولما أنه ليس لرسول الله اتصال باليهود في مكة ، لم يكن القرآن يخاطبهم ، فخاطبهم أول مرة في هذه السورة إشارة إلى افتتاح دور جديد في الإسلام باقترب الهجرة إلى المدينة وتأسس المناسبة فيها بين المسلمين واليهود ، فذكر أن اليهود الذين أوتوا التوراة هدى لهم قضى إليهم أنهم ليفسدن في الأرض مرتين بغيا وعتواً ويحجزون بسوء أعمالهم . ففي المرة الأولى سُلط عليهم بختصر فدمروهم وخرب ملكهم ثم تابوا فتاب الله عليهم وأعاد إليهم دولتهم ، وفي المرة الثانية سُلط عليهم الرومانيون فقتلهم وخرّبوا ديارهم . ثم بعد مبعث محمد صلى الله عليه وسلم أعطاهم الله فرصة التوبة للمرة الأخيرة : فإن تابوا وأطاعوا الرسول فله يرجعهم ، وإن عادوا إلى الماضى عاد الله إلى العقوبة . فإن لم ينتهزوا الفرصة فسيحرمون نهائياً حراسة بيت المقدس ويجمع ميراث إسرائيل إلى ميراث إسماعيل فتتولاهما النبي صلى الله عليه وسلم مما ، وهذا نص القرآن :

« وآتينا موسى الكتاب وجملناه هدى لبنى إسرائيل ألا تتخذوا من دوني وكيلاً . ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبداً شكوراً . وقضينا إلى بنى إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علواً كبيراً . فإذا جاء وعد أولها بعثنا عليكم عباداً لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعداً مفعولاً . ثم ردنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجملناكم أكثر نفيراً . إن أحسنتم

أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا . عسى ربكم أن يرحمكم وإن عدم عدنا وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا » .

(٣) وفي هذه السورة أيضا إنذار نهائي لكفار قريش فقد كانوا يستمعون النبي صلى الله عليه وسلم بالعذاب تمرداً عليه ، فأنبئوا أن الله لا يمدب قوما حتى يبعث إليهم من يهديهم إلى صراط الله وحتى يأس الهادي من إجابتهم الدعوة . وفي هذه الحالة يرى اتفاق الترفين والمستكبرين على إسكات الحق وخنق صوته ، ويكون الذين ينحازون إليهم الواقفين بقوتهم وثروتهم ، والمنحازون إلى الهادي هم الضعفاء والفقراء ، كما وقع للنبي صلى الله عليه وسلم مع قومه . فكانت الحالة مؤذنة بقرب مجيئ الأمر للنبي ومن معه بالهجرة وإزالة العذاب على الباقين . وفي هذه السورة إشارة إلى كل هذا ، حتى أن فيها تبشير المؤمنين بفتح مكة بعد الهجرة وزوال نعمتي الإشراف عليها وحراسة الكعبة من أيدي كفار قريش وانتقالها إلى المؤمنين ، انظر إلى قوله تعالى :

« إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً . وأن الذين لا يؤمنون بالآخرة اعتدنا لهم عذاباً أليماً . ويدع الإنسان بالشر دعاءه بالخير وكان الإنسان عجولاً » وقوله « وكل إنسان ألؤمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً . اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً . من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا . وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً . وكل أهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيراً بصيراً » وقوله « وإن كادوا ليستفزونك من الأرض ليخرجوك منها وإذا لا يلبثون خلافك إلا قليلاً . سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسننتنا تحويلاً » وقوله « وقل رب أدخلني مدخل صدق وأخرجني مخرج صدق واجعل

لى من لدنك سلطانا نصيرا . وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا » .
فكأن في نبأ استفزازهم النبي صلى الله عليه وسلم ليخرجوه من أرضه وتلقيه الدعاء
الخير في مدخله ومخرجه ، إشارة واضحة إلى اقتراب هجرته من مكة ، ففي ذكر عدم
لبثهم فيها بعد خروجه منها إلا قليلا وتعليمه أن يسأل السلطان النصير له من عند الله
في مدخله ومخرجه ، ثم يقول جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا ، إشارة
إلى اقتراب موعد الهلاك من كفار قريش والنصر للمؤمنين عليهم وقتح مكة ، حتى
إن النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة فاتحا وطهر الكعبة من الأوثان قرأ هذه
الآية من سورة الإسراء الفازلة في مكة قبل الهجرة أعني : « وقل جاء الحق وزهق
الباطل إن الباطل كان زهوقا » .

(٤) إن الله تعالى دعا عبده الخاص إلى لقائه الأقدس لتولية السكينة وبيت المقدس
وأوصاه الوصايا الآتية كشرط التولية :

« لا تجعل مع الله إلها آخر فتقعد مذموما مخذولا . وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه
وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما
وقل لهما قولا كريما . واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل ربني ارحمهما كما ربياني
صغيرا . ربكم أعلم بما في نفوسكم إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفورا . وآت
ذا القربى حقهم والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا . إن المبذرين كانوا إخوان
الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا . وإما تمرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها
فقل لهم قولا ميسورا . ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد
ملوما محسورا . إن ربك يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر إنه كان بعباده خبيرا بصيرا .
ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطئا كبيرا . ولا
تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا . ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق
ومن قُتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا . ولا

تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولاً .
وأوفوا الكيل إذا كنتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلاً . ولا تنف
ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً . ولا تمس
فى الأرض مرحاً إنك لن تحرق الأرض ولن تبلغ الجبال طويلاً . كل ذلك كان سيئه
عند ربك مكروها .

ثم قال « ذلك مما أوحى إليك ربك من الحكمة » كما قال فى سورة النجم بعد
قوله : « ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى » : « فأوحى إلى عبده ما أوحى »
والوصايا المذكورة فى الآيات التى كتبناها اثنتا عشرة وصية جامعة لأسس الخير
والشر فى الدنيا . بقول المؤلف : « وهذه الأوامر الإلهية تكمل الأوامر العشرة التى
نلقاها سيدنا موسى من ربه فى الطور » ثم ذكر الأوامر العشرة هكذا :

لا إله لكم غيرى .

لا تخلفوا كاذبين .

اذكروا يوم السبت .

احترموا الوالدين .

لا تسفكوا الدماء .

لا تزنا .

لا تسرقوا .

اجتنبوا شهادة الزور ضد جيرانكم

لا تطعموا فى امرأة جاركم .

لا يضلكم مال جاركم .

وفى السورة إشارة أيضاً إلى الصلوات الخمس التى فرضت فى ليلة الإسراء وهى

قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر » أى آدمها من

وقت زوال الشمس الى اجتماع ظلمة الليل ، وليس المراد إقامتها فيما بين الوقتين بالاستمرار بل إقامة كل صلاة في وقتها الذي حُدِّد لها ببيان جبريل ، كما أن أعداد ركعات كل صلاة موكولة الى بيانه . فيدخل فيها الظاهر والمصر والغرب والمشاء . ولعل الاكتفاء ببيان المبدأ والمنتهى في أوقات الصلاة من غير فصل بينها لما أن الإنسان يكون فيما بين هذه الأوقات على اليقظة فبعضها متصل ببعض ، بخلاف أول وقت المشاء والفجر فإن الاشتغال فيما بينهما بالنوم يقطع أحدهما عن الآخر ، ولذلك فصل وقت الفجر عن سائر الأوقات . والمراد بقرآن الفجر صلاة الفجر سميت به لكونه ركنها كما تسمى الصلاة بالركوع والسجود تسمية الكل باسم الجزء ، ومن السنة إطالة القرآن في صلاة الفجر .

يقى أن نقول . من المعبج اختيار أخينا الفاضل الهندي متمم السيرة الذي كشف اللثام بمهارة عن أسرار ليلة الإسراء وأحكامها ، كون الإسراء نفسه حالة منامية ، وهو لا يفرق بين الإسراء والمراج وإنما يعتبرها واحدة مذكورة باسمين ، ليس عجيبا أن تكون تلك الأحكام الجامعة لأسس الخير والشر الآمرة ببعضها والناهية عن الآخر ، أوحيت في الرؤيا ، حتى الصلوات الخمس أيضا فرضت في المنام !! وإن كانت رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم لا تقاس برؤيا غيره ونومه بنوم غيره . فهل سورة الإسراء أيضا التي طبق الكاتب معظم آياتها على خادئة الإسراء نزات في المنام على خلاف سور القرآن الأخرى ؟! فالحق أن المراج أيضا ونعني به ما بعد الإسراء لم يكن حالة منامية وقد فسرنا به قول ابن عباس في تفسير قوله تعالى « وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس » كما لا احتمال أصلا لأن يكون الإسراء حالة منامية .

وهنا انتهينا بحمد الله من الكلام في مسألة المعجزات . وزيد الآن أن نتكلم في مسألة البعث بعد الموت ، فنقول ومن الله التوفيق والهداية إلى القول الحق :

مسألة البعث

لنفكرى البعث بعد الموت ، وربما يقال عنهم منكرو الحشر ، صورتان للإنكار وطريقتان توصلانهم إليه . فالصورة الأولى إنكار الحشر بالمرء جسمانيا وروحانيا ، وهو مذهب ملاحدة الماديين . والصورة الثانية إنكار الحشر الجسماني فقط وهو مذهب الفلاسفة الإلهيين أى المعترفين بوجود الله . وقد أنكرهما الأستاذ فريد وجدى لما أنكر البعث بعد الموت قبل تولى الوظيفة الأزهرية . وفى الأيام الأخيرة التى أخذ يعترف بالآخرة فى مجلة الأزهر اعترافا يختلصه أثناء كلماته ، من غير إلزام إلى إنكاره القديم بشئ من الندامة والرجعة ، لابد أن يكون اعترافه مصروفا إلى الحشر الروحاني ، لكون هذا الاعتراف المختلص حدث منه بعد نزوعه إلى مذهب الروحانيين من علماء الغرب القائلين بوجود الروح ، وليبقى على الأقل أدنى رابطة بين قوله الحديث وقديمه الذى لم يعترف إلى الآن بخطئه فيه ، فلا يكون الأستاذ فريد وجدى المقر كائنه غير الأستاذ المنكر تماما ومذهب الإسلام الحزم بوقوع الحشر وتحقيق عالم الآخرة عند مجئ وقته جسمانيا وروحانيا معاً ، لأن كتاب الله صريح بهذا الصدد لا يكون وراءه صراحة ، ويكون إنكار الحشر الجسماني بعد تلك الصراحة بل الصراحات إنكاراً للقرآن ، ولذا أتى علماؤنا بكفر الفلاسفة القائلين بالحشر الروحاني فقط : أما رد الأستاذ فريد وجدى جميع آيات القرآن الواردة فى البعث والحشر وما يلاقى الإنسان فى نشأته الآخرة ، الى التشابهات التى لا تفهم معانيها فليس إنكاراً للقرآن فقط ، بل إنكاراً أيضاً لما فى بدائه العقول وهو كون تلك الآيات مفهومة واضحة المعانى ^(١) .

[١] نعم نحن عارفون بكون مراد الأستاذ أن تلك الآيات متشابهة غير مفهومة المعانى ، لاستعالة وقوع تلك المعانى المفهومة المخالفة لسنن الكون وللعلم الحديث الثابت الذى سبق أن جعل له الأستاذ الدولة فى الأرض . وإذا كان ذلك مراده لا أن تلك الآيات لا يفهم منها معنى من المعانى ، كان معنى الرد إلى التشابهات تكذيب القرآن فى تلك الآيات لا سيما فى قوله تعالى مثلاً « أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض ولم يمس خلقهن بقادر على أن يحيي الموتى » وقوله « فلينظر الإنسان = (١٤ - موقف العقل - رابع)

وأما ما يرى في بعض كتب أصول الدين عند تعداد المذاهب في المآد ، من أن مذهب جمهور المتكلمين المآد الجسماني فقط ، فليس معناه حشر الأجساد خالية عن الحياة إذ لا معنى له ، وإنما سبب هذا المذهب كون أولئك المتكلمين غير قائلين بوجود الروح مجردة عن البدن ، فهي عندهم عرض قائم بالبدن فلا حاجة في مذهبهم عند البعث بعد الموت إلى إعادة الروح لتكون إعادة البدن تتضمن إعادتها . لكن المحققين من المتكلمين كالحلي والفزالي والراغب وأبي زيد الديلمي قائلون بوجود الأرواح وحدوثها مع الأبدان - وهو مذهب أرسطو وابن سينا - ثم بقائها بعد مفارقة الأبدان إلى أن تعاد لها أبدان تتلاءم مع النشأة الثانية ، وهذه الأرواح هي المرادة من الأجزاء الأصلية المحفوظة للإنسان كما في « تهافت الفلاسفة » لخواجه زاده . وبهذا تفقد مسألة المآد عن لزوم إعادة المدوم بعينه التي يدعى منكروها استحالتها بل بداهة استحالتها .

وقوله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » ليس بقطعي الدلالة على هلاك الأرواح مع كل شيء . هالك ، لاحتمال أن يكون معناه هلاك كل شيء سوى الله ، حتى في حال وجوده ، لكونه ممكناً يحتاج في وجوده إلى من يوجد وهو الله ، فلا وجود لما سوى الله لذاته ، وكفى بذلك هلاكاً . والهلاك بهذا المعنى يشمل الأرواح أيضاً الباقية بعد الموت .

وجهور المتكلمين القائلون بمواز إعادة المدوم بعينه يستدلون بهذه الآية على فناء الأرواح مع الأبدان ويعملون الحشر بالإعادة ، لا يجمع الأجزاء المتفرقة التي لا مدخل لها في تعيين هوية الإنسان ، وضمها على الأجزاء الأصلية المحفوظة . وهو أي جمع الأجزاء مذهب المحققين المتفقيين مع الفلاسفة في عدم تجويز إعادة المدوم بعينه .

ومع كون مذهبهم أسلم من النقاش ، ولا مانع عندي من اختياره ، فلي بحث في

== مم خلق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب إنه على رجه لقادر » وقوله « وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » بناء على أن قدرته تعالى لا تتعلق بالمستحيلات ، وهذه الآيات تصر على دعوى كون الله قادراً على بث الموتى التي هو مستحيل عند الأستاذ .

دعوى استحالة إعادة المدوم التي انتصبت مشكلة قديمة أمام مطلب الحشر الجسماني^(١) وليس معناها أن قدرة الله لا تسع إيجاد نشأة ثانية للإنسان في عالم ثان كما خلقهم في حياة الدنيا ، وإنما الكلام في إمكان أن يكون أشخاص الناس المُعادون في النشأة الثانية عين الأشخاص الذين عاشوا في الدنيا وعملوا أعمالا يحاسبون عليها ويجزون بها في نشأتهم الثانية إن خيراً فخير وإن شراً فشر ، وأن لا يكون المجزى غير العامل . فهل يمكن عقلياً الاحتفاظ بهذه الميضية الأولى في الخلق الثاني أو يستحيل ذلك عقلاً ؟ وإن كان لا محل للكلام بين العقلاء المترفين بوجود الله وقدرته على الممكنات ، في قدرة الله على خلق الخلائق سواء في النشأة الأولى أو في النشأة الثانية . فعلى المسلم المتعلم غير المقلد في دينه وعقيدته أن يعلم أن إلى كون ذلك ممكناً ككل ما يدخل في عقيدته من متعلقات قدرة الله المشروطة بإمكانها في حد ذاتها ، مع تثبيت معنى الإمكان في ذهنه على الوجه الصحيح العلمى ، وإنى لا أقصد بالعلم علم الملاحدة الحديث الذى يرى ما لا يدخل تحت التجربة الحسية مستحيلاً كإحياء الموتى ، لأن ذلك العلم لا يعز الحال من الممكن بمقياسه الصغير الذى هو التجربة الحسية والذى بهذا المقياس أيضاً لا يعترف بوجود الله ، وكان الأستاذ فريد وجدى حين أنكر معجزات الأنبياء والبعث بمد الموت أنكرها بناء على مقياس العلم المذكور .

فشكلة الحشر الجسماني في العلم الحديث غيرُها في العلم القديم^(٢) ، بل هي في العلم الحديث ليست بمشكلة أصلاً ، وإنما عبارة عن كون أصحاب ذلك العلم أو بالأصح بعض أصحابه الذين هم الملاحدة الضالون في حدود علومهم عن سبيل العقل ، التمس عليهم عدم وقوع الحشر والبعث بعد الموت فعلاً حتى الآن ، بمد إمكان ذلك أديا فظنوا أنهم - ولا دليل عندهم غير التجربة - بتجربتهم للماضى جربوا المستقبل أيضاً .

[١] حتى إنك ترى الصدر الشيرازى صاحب « الأسفار الأربعة » يتشدد في تنديد المتكلمين لقولهم بجواز إعادة المدوم بينه وينهى عليهم باللوائم البذيئة .

[٢] ولنا قلنا في صدر هذا البحث إن لإنكار الحشر من منكبه طريقتين توصلناهم إليه .

أما مشكلة إعادة المدوم بعينه بعد الاعتراف بوجود الله وقدرته على خلق الخلائق
للدنيا والآخرة، أى المشكلة القديمة المتولدة من دعوى عدم إمكان أن يكون المخلوق
ثانياً عين المخلوق أولاً الذى هو صاحب العمل الصالح أو العمل السيئ، فأقوى أدلة
الدعوى على عدم هذا الإمكان أن الماد لو كان عين المبتدأ لزم تقدم الشئ أعنى المبتدأ
على نفسه أعنى الماد، ذلك التقدم المحال الذى هو مرجع بطلان الدور. فإذا قيل لهم
اعتراضاً على دليلهم هذا: إن الإنسان فى العشرين من عمره مقدم على نفسه فى الأربعين،
بل إن مثل هذا التقدم يحصل له بين أمسه ويومه، أجابوا بأن هذا لا يضر لعدم تخلل
العدم بين المقدم والمؤخر كما تخلل بين المبتدأ والماد:

والحق عندى أن المانع من الإعادة إن كان لزوماً تقدم الشئ على نفسه فهو واقع
فى رجل واحد بالنسبة إلى زمانيه فى حياته الدنيا، ولا نسلم بكون تخلل العدم بين
المقدم والمؤخر وعدم تخلله فارقاً مؤثراً فى الجواز وعدم الجواز، لأنه إذا كان معنى عدد
جواز دخول العدم بين الشئ ونفسه أنه لا يجوز أن يكون الشئ موجوداً ثم معدوماً
ثم موجوداً فى أزمنة مختلفة، فما المانع من ذلك؟ وهل الله غير قادر أن يخلق مرة ثانية
أحداً من الذين خلقهم ثم أرداهم، ومن أين يجب أن يكون كل ما يخلقه فى المرة الثانية،
خلقاً آخر غير الأولين؟ ومن أين يلزم فيما خلق ثم عدّم ثم خلق ثانياً، أن يبقى فى
حال عدمه متى منه ليكون حلقة اتصال بين وجوديه وأن لا يمكن خلقه بعينه من
دون ذلك؟ حتى أنهم تصوروا إمكان إعادة المدوم فى مذهب المعتزلة فقط القائلين بأن
هويات العدومات الممكنة متميزة ثابتة فى المدوم ثبوتاً منفكاً عن الوجود الخارجى، لولا
أن ذلك المذهب باطل. ولكن لماذا يحتاج خالقه ثانياً إلى بقاء مثل هذه الوسائط؟
الثلا بخطئى عند الإعادة فيخلق خلقاً آخر على ظن أنه عين المخلوق الأول؟ فهل لا
يكفيه للثلا بخطئى فى الخلق، بقاء المخلوق الأول بعد عدمه، فى علمه؟ ومنشأ المشكلة وهم

أتمجّب غاية التمجّب من تملّقه بأذهان الناس وفيهم أعظم العقلاء مثل الشيخ الرئيس ابن سينا وكثير من محقّق المتكلمين المتأخّرين وكلّهم لا يستنكفون عن الاعتراف بوجود الله وسمة قدرته . أمّا شتم صاحب الأسفار لجمهور المتكلمين بسبب هذا الومّ الحاصل فيه وفي قادته فثبّي " لا يكفيه التمجّب .

وتوضّح الأمر أن تقدّم الثبّي " على نفسه باطل لاشكّ فيه كما في الدور الباطل ، وكذا دخول المدم بين الثبّي " ونفسه ، لكن لا ثبّي " في إعادة المدموم بعينه من التقدّم والدخول المذكورين الباطلين ، كما أنه لا تقدّم ولا تأخّر بين الإنسان ونفسه بالنسبة إلى زمانه في الدنيا ، لأنّ المين والنفس في الصورتين ليستا عينا ونفسا من كلّ وجه ، بل المقدّم غير المؤخّر فيهما فبقيد معتبر في كلّ واحد من الطرفين يجمّله غير الطرف الآخر ويجمّل تقدّم المتقدّم على المتأخّر ممكنا . فزيد الذي في عالم الآخرة الثاب في الجنة أو المذب في جهنّم وزيد الذي كان في الدنيا غيران طبعاً ، مهما كانا ذاتاً واحدة كما يقال الإيمان غيران ، فلا يكون تقدّم زيد الدنيوي على الآخروي تقدّم الثبّي " على نفسه . ولو لم يكن الزيدان المذكوران غيرين لوجد هذا في دنياه نعم الجنان أو عذاب جهنّم ووجد ذاك في الجنة أو النار حالات كونه في الدنيا ، وهذا مستحيل كاستحالة وجود رجل واحد في آن واحد في دارين مختلفتين . وكذا الإنسان في شيخوخته غيره طبعاً في شبابه ، وإلا كان شيخاً وشاباً في زمان واحد وهو محال .

فظهر من هذا أن الزمان بل المكان أيضاً داخل في مشخصات الأشخاص وأن دخوله لا يمنع الحشر الجسماني على طريقة إعادة المدموم بعينه التي في مذهب جمهور المتكلمين ، كما زعمه خصوم هذا المذهب ، لأنّ المطلوب في كون الماد عين المبتدأ ليست العينية من كلّ وجه المستحيلة والمستلزمة دخول المدم بين الثبّي " ونفسه أو تقدّم الثبّي " على نفسه بل يكفي وجود الاتحاد الذاتي بين المبتدأ والماد على وجه يصحّ بينهما الحمل بهو هو ، وإن تغايرا من حيث أن المبتدأ متقدّم الوجود على الماد ، لكن لا يمنع هذا

التقدم وهذا التناير كون التأخر عين التقدم ومتحداه من حيث الذات ، كلاً يمنع التقدم والتناير بين زيد الشاب وزيد الشيخ كونهما ذاتاً واحدة^(١) . والفرق بين كون زيد رجلاً واحداً في شبابه وشيخوخته وبين كون زيد المعاد في الآخرة متحداً الذات مع زيد السابق في الدنيا ، لدخول المدم بين زيدين في الصورة الثانية وعدم دخوله في الصورة الأولى ، ليس بفارق معتد به ، لأنه إذا أمكن دخول التقدم والتأخر بين الشيء ونفسه يمكن دخول المدم أيضاً ، والتفريق بين الدخولين في الإمكان وعدم الإمكان محكم لا يمكن إثباته من مدعيه . والسبب في إمكان دخول التقدم والتأخر بين الشيء ونفسه فيما أمكن ، أن التأخر ليس عين التقدم من كل وجه ، فهما غيران مع الاتحاد الذاتي كما أوضحنا من قبل ، وإذا كانا غيرين جاز أن يدخل بينهما المدم أيضاً كما دخل التقدم والتأخر .

ولقد أخطأ العلماء المحققون الذين لم يميزوا إعادة المدموم حاكين باستحالة تقدم المبتدأ على المعاد مع كونهما ذاتاً واحدة ، قياساً على استحالة تقدم الشيء على نفسه الذي في الدور المحال ، أخطأوا في حكمهم هذا وقياسهم ، لأن هذا التقدم الذي في الدور يتضمن التناقض بأن يكون الشيء موجوداً قبل وجوده . ولا تناقض في تقدم زيد الذي في الدنيا على نفسه في الآخرة ، وسبب الفرق بينهما أن الشيء مع نفسه في الدور نفسه من كل وجه ولا مغايرة بينهما أصلاً ، بخلاف تقدم المبتدأ على المعاد . فلا تناقض فيه ، فدار الاستحالة والإمكان على وجود التناقض وعدم وجوده ، فدخول التقدم بين الشيء ونفسه محال في الدور لاستلزامه التناقض وكذا دخول المدم محال فيه ، ويمكن دخول كل منهما في إعادة الوجود في الدنيا إلى الوجود الثاني في الآخرة بعد

[١] بل إن هذا التناير القليل بين شيئين ، لازم ونافع ليصح الحكم بينهما بهو هو ، فضلاً عن كونه مانعاً ومضراً ، بناء على أن المنطقين يشترطون صحة الحل بين موضوع القضية ومحمولها ، بأن يكونا متحدتين في الخارج ومتنايرين في الذهن ، وبعبارة أخرى متحدتين بالذات ومتنايرتين بالاعتبار . ومعنى هذا الاشتراط أن العينية من كل وجه تضر صحة الحل . ولذا احتاج قول الشاعر :
«أنا أبو النجم وشعري شعري» إلى التأويل

العدم ، إذ لا تناقض في هذا التقدم والتأخر ، كما لا تناقض في تقدم زيد الشاب على زيد الشيخ ، ولا تناقض أيضا في دخول العدم بين زيد في الدنيا وزيد في الآخرة كما كان دخوله في الدور موجبا للتناقض : فإذا قلنا إن حركة المفتاح متوقفة على حركة اليد لا يجوز أن نقول وحركة اليد متوقفة على حركة المفتاح لكونه دورا ، وذلك لأن القول الأول يتضمن تقدم حركة اليد على حركة المفتاح تقدم العلة على معلولها ، والقول الثاني يتضمن المكس أعني تقدم حركة المفتاح على حركة اليد بأن تكون حركة المفتاح علة لحركة اليد كما كانت حركة اليد علة لحركة المفتاح ، فتكون حركة اليد متقدمة على المتقدم عليها وهو حركة المفتاح ، والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على الشيء ، فيلزم تقدم الشيء على نفسه أي يلزم وجوده قبل أن يكون موجودا وهو تناقض مستلزم لوجوده وعدم وجوده مما في آن واحد ، ولا تناقض في وجود زيد في الدنيا قبل وجوده في الآخرة ولا في وجوده في الدنيا شابا قبل وجوده شيخا لعدم كون كل من الوجودين المتقدمين علة للوجودين المتأخرين ولا الوجودين المتأخرين علة للوجودين المتقدمين ، بل الله موجودهما متقدمين ومتأخرين ولأن زمان التقدم ومكانه مختلفان عن زمان التأخر ومكانه أو على الأقل زماناهما مختلفان ، ولهذا أمكن هذا التقدم والتأخر بين الوجودين ولم يضرا بمسألتنا بل نفعاهما ، حتى لو كان زيد في زمان وجوده في الدنيا ومكانه فيها موجودا أيضا في جنة الآخرة أو جحيمها كان محالا ، وسبب الاستحالة على هذا التقدير ليس التقدم والتأخر بل كون الواحد اثنين ، وكذا لو كان زيد شابا وشيخا في زمان واحد.

ولئذ كر مثلا ثانيا لتقدم الشيء على نفسه في الدور المحال ليزداد ما يقابله من التقدم الممكن وضوحا : مثلا يصح القول بأن الدجاجة تخرج من البيضة ويصح القول أيضا بأن البيضة تخرج من الدجاجة. ولكن لاحظ قول القائل مشيرا إلى بيضة معينة ودجاجة معينة : إن كلا منهما خرجت من الأخرى ، إذ لا يمكن أن تخرج الدجاجة من البيضة التي باضتها هي نفسها بعينها . فلا بد إذا كانت هذه الدجاجة خرجت من

البيضة كما خرجت البيضة من الدجاجة ، أن تكون تلك البيضة خرجت من دجاجة غير هذه الدجاجة ، وإلا لزم تقدم هذه الدجاجة على نفسها وأن تكون موجودة قبل وجودها لتخرج منها البيضة التي خرجت هي أى الدجاجة منها ، وهو تناقض محال ودور باطل .

وصفة القول في إثبات النشأة الأخرى أنها ثابتة ببلاغات صريحة محكمة من الله في الكتاب الذي أنزله على رسوله المؤيد رسالته بالمعجزات . فهذا دليل حدوث عالم الآخرة في المستقبل ووقوع ما ورد بشأنها في كتاب الله فعلا وجسمانيا . ويلزم مع هذا الدليل النقلى مهما كان دليلا قطعيا أن يثبت إمكان ذلك العالم بدليل آخر عقلى ، على معنى أن لا يوجد مانع عقلى من خلق هذا العالم بعد ثبوت وجود الله الذى تسع قدرته جميع الممكنات والذى خلق الحياة الدنيا قبل الحياة الأخرى . وقد تيسر لنا الفراغ بمحمد الله من إقامة هذا الدليل العقلى على إمكان المآد إما بالاستعانة من بقاء الروح بعد افتراقها عن البدن أو بتحقيق جواز إعادة المدوم .

ولنا أن نستدل على وجود النشأة الثانية للإنسان بدليل « كانت » على وجود الله ، كما جعلناه فيما سبق دليلا على وجود الأنبياء ترجيحاً على كونه دليلا على وجود الله ، بل الدليل المذكور يقوم على وجود النشأة الثانية قبل أن يقوم دليلا على وجود الأنبياء في رأينا ، وقبل أن يقوم دليلا على وجود الله في رأى « كانت » .

ولنا أيضا أن نقول في إثبات الحياة الثانية للإنسان في عالم آخر: إن كون الإنسان مخلوقا أو موجودا في غاية الأهمية ، لا يتناسب قطعا مع كون وجوده مقصورا على حياته الدنيا القصيرة . فالذين يمتدنون أن الإنسان فردا أو أمة ، يظهر في وجه الأرض مدة كما يظهر النبات ثم يغيب ويتلاشى أبدا ويُنسى كأنه لم يكن موجودا ولا شيئا مذكورا ، فهم قبل كل شيء يحترقون أنفسهم ويحترقون عقولهم في ضمن احتقارهم أنفسهم ويشكرون البعث بعد الموت بهذه العقول الحقيرة . أما ما قرأته قبل سنين في مقالة

نشرت في جريدة « الأهرام » لواحد من الماديين من أنهم ينتظرون من ردى العلم في المستقبل أن يكتشف دواء لكل داء ويرفع الموت فيحصل للبشر الخلود ونعيم الجنان في الدنيا ، فلا ينفع الذين ماتوا من أعظم العقلاء وأكابر المحسنين عملا الماضين والآتين قبل حلول ذلك الزمان الخيل ، ولا يكون عزاء للمتخيلين أنفسهم البعدين عن زمان الاكتشاف ، فلا يتقدم من الاحتقار ولا ينفذ غيرهم من الضياع الأبدى .

وأما استخراج خلود الروح من ثبوت وجودها بالكشفيات الجديدة ثم استخراج وجود عالم الآخرة من خلود الروح ، كما وقع للأستاذ فريد وجدى رئيس تحرير مجلة الأزهر في بعض تطوراته الجديدة ، من غير إسناد ذلك العالم إلى نصوص القرآن لكونها عنده متشابهة لا تصلح دليلا لإثبات أى مطلب - فاستخراج لا يخرج منه ما يصحح للدلالة على المطلوب ، لأن وجود الروح لا يستلزم خلودها ولا خلودها يستلزم وجود عالم الآخرة مطلقا ، فضلا عن وجوده في صورة جسمانية كما هو المعتقد في دين الإسلام ، مبني على منطوق آيات كثيرة جداً من كتاب الله محكمات .

خاتمة الأبواب الثلاثة المتقدمة

نرى من اللازم المفيد أن نسجل هنا وننحن في نختم الباب الثالث من هذا الكتاب على نتيجة مساعينا في الأبواب الثلاثة التي أثبتنا في الباب الأول منها وجود الله وفي الثالث وجود الأنبياء وفي الثاني حدوث العالم ، فلولا ما ثبت في البابين الأولين من وجود الله وحدث العالم لاسيا وجود الله لما أمكن إيضاح كيفية وجود العالم ووضع فلسفة عامة لكيانه أولا ونظامه ثانيا . وملاحظة الماديين والطبيين في عجز تام عن وضع هذه الفلسفة المادية ، على الرغم من أنهم علماء الطبيعة الذين احتكروا اسم العلم لما يملكون ، واختلافنا معهم أنهم يمتدحون بوجود هذا العالم المحسوس الذى يعبر عنه بالطبيعة ولا يمتدحون بوجود فيا ورااه . نعم ، العالم المحسوس الذى هو عالم الطبيعة

لا يقف عند حد بل يزداد يوما عن يوم بكشف جديد من علماء الطبيعة ، فيظهر غداً وجود كثير مما لم يكن لنا بالأمس علم بوجوده ، وملاحظة الماديين لا ينكرون ذلك ، لكنهم لا يمتدّون بوجود ما زاد على العالم المحسوس إلا بحد أن ثبت وجوده بالتجربة الحسية التي يقوم بها العالم الكاشف ، ولا يؤمنون بالغييب الذي تؤمن به ، ما دام غيباً خارجاً عن متناول الحس ، وإن شئت فقل : لا يؤمنون بشيء فيما وراء الطبيعة إلا بحد أن اطلع عليه علم الطبيعة بتجاربه الحسية وألحقه بالطبيعة ، فلا شيء عندهم فيما وراء الطبيعة ما بقي فيما وراءها . وهذا العالم المحسوس موجود عندهم من نفسه من غير موجد أنشأه ومالك يتصرف فيه وبمشيئه على النظام الذي سن له . وقد قلنا في مقدمة الباب الأول من هذا الكتاب إن هذه البيوت والمنازل التي يسكنها الناس في المدن والقرى من قصور الملوك إلى أكواخ الفقراء ، إذا كان لابد لسكن منها من بان ، فمن الذي بنى السماوات والأرض ومن هو مالكها المتصرف فيها والمهيمن عليها وفاعل هذه الأفعال البديمة التي يتضمنها الكون ؟

فالذين لا يؤمنون بوجود خالق الكون وواضع نظامه ، مثلهم كمثل المنكرين لوجود من بنى تلك البيوت والقصور مدّعين كونها مبنية من نفسها ، ما داموا لم يروا بانيها وهو يبنينا . ونحن المؤمنون بالغييب تحت إشراف العقل وإرشاده نعتز عند رؤية البناء ، بوجود الباني وإن لم نره . فالفرق بيننا وبينهم بسيط إلى هذا الحد ، فهل يسم الملاحظة أن يدّعوا إمكان وجود بيت أو قصر من تلك البيوت والقصور التي هي صفع البشر ، بنفسها من غير وجود بان وصانع ؟ فإن لم يسمهم ذلك فكيف يسمهم القول بوجود صرح العالم بسماواته وأرضه ، بنفسه ، من غير وجود بانيه ؟ أليس للسموات والأرض أهمية كاهمية واحد من البيوت المبنية بأيدي البشر حتى تستغنيا عما لا يستغنى عنه من الباني ، أم كان استغناؤهما عن الباني ، لسكونهما في غاية المنظمة والبداعة ؟ أما الاحتمال الأول وهو كونهما في الأهمية دون البيوت المبنية بأيدي البشر

فباطل بالبدهة ، وأما الاحتمال الثانى وهو أن يكون البناء الأعظم والأبدع مستغنياً عن البانى حين كان أقل البنيان وأحقه غير مستغن عنه ، فى غاية البعد من العقل .
لألا ، إن القائلين باستغناء العالم عن الصانع لم يقولوا به لتفاهته ولا لكونه فى غاية المظمة بل لأنهم وجدوا صرح العالم حاضراً أمام أعينهم مصنوعاً ، من غير حاجة إلى نشدان صانع له.. ولولم يجدوه حاضراً لما وسمهم القول بوجود أصغر جزء منه من غير صانع . فسبب استغناء العالم عندهم عن الموجد هو وجوده من غير حاجة إليه فى نظرم ، وهم ليسوا بأذكياء لحد أن يتنبهوا لما فى هذا التعليل من المصادرة على المطلوب .
ومن السهل على القارىء أن يفهم مبلغ ذكائهم من عدم إبهامهم بالعقل كما يابهون بالحس ، ذلك الذى أحوجنا على طول الكتاب إلى الدفاع عن كرامة العقل حيال الحس .

فإن قيل : ملاحظة المادية والطبيعية قائلون بأن العالم لا أول لوجوده فهو موجود من الأزل ولهذا استغنى عن الموجد لأن إيجاد الموجود تحصيل للحاصل ، وليس للمؤمنين بالله أن يشكروا وجود مالا أول لوجوده واستغنى عن الموجد لأن الله تعالى عندهم لا أول لوجوده وهو مستغن عن الموجد لهذا السبب ، فكما أن الله تعالى لا أول لوجوده ولم يسبقه العدم فاستغنى عن الموجد ، فليكن العالم كذلك عند الملاحظة .

قلت عقلاء البشر مضطرون - لقطع التسلسل فى تعليل وجود الموجودات المحتاجة إلى علة موجدة - إلى الاعتراف بوجود موجود بنفسه لا أول له ولا موجد يوجد ، ليكون علة أولى لسائر الموجودات وينتهى فيه تسلسل الملل . ومعنى هذا أن وجود الله بنفسه من غير موجد يوجد نعترف به اضطراراً وعلى خلاف القياس . وإلا فمقل البشر لا يدرك موجوداً لا أول له ولا موجد^(١) وإن كان يدرك ضرورة وجود هذا الموجود بعد النظر فى وجود العالم ، ولولا الضرورة القاضية لما اعترفنا به . وبمد الاعتراف بموجود واحد لا أول لوجوده لا نحتاج إلى وجود موجودات كذلك ، بل لا نجزر

[١] ولنا قال اسپنسر بلسان طفله الساذج : من أوجد الله ؟ (ص ١١٤ - جزء ثان) .

وجود موجود آخر من هذا القبيل لأن الضرورات تقدر بقدرها . فالفرق إذن بيننا نحن القائلين بوجود إله واحد خالق للكائنات وبين منكري الإله الخالق القائلين بوجود الكائنات بأنفسها وطوائعها من غير موجد ، أننا نعتقد موجودا واحدا يجب وجوده لإسناد وجود سائر الموجودات إليه ، وهم يعتقدون وجود موجود واجب الوجود بعدد الموجودات في العالم ، لأن الموجود بنفسه من غير موجد يكون واجب الوجود ، مع أن القول منا بوجود موجود واحد واجب الوجود لم يحصل إلا اضطرابا ، فلا يجوز أن يُتعدى في القول به حد الاضطراب ، ومع أن موجودات العالم غير حدية بأن تكون واجبات الوجود .

ولا يقال: إن ملاحظة المادية والطبيعية لا يدعون كون العالم موجودا بنفسه من غير موجد كالبناء من غير بان ، بل يقولون إنه فعل الطبيعة وأثرها ، لآنا نقول : إن كان ما عبروا عنه بالطبيعة موجودا ذا علم وقدره وإرادة تكفى لإيجاد العالم وتمشيته بعد إيجاده على وجه النظام المشهود ، وكان هذا الموجود لا يحتاج في وجوده إلى أى شئ ، حين كان وجود كل شئ محتاجا إليه ، فهذا هو الله الذى نقول به نحن المؤمنون بالغيب ولا يبقى خلاف بيننا وبينهم إلا في التسمية والتعير . لسكنا نعلم أن الطبيعة التى يقولون بها بدلا من الله لا يريدون به موجودا مستقلا عن العالم ، وإنما هى عندهم كناية عن عدم وجود موجد للعالم ، لكونه موجودا بنفسه وطبيعته . وهذا عندنا هو القول بالحال لأن الموجود بنفسه لا يكون إلا واجب الوجود كما قلنا ويكون مستحيلا تغيره من حال إلى حال ووجوده أو وجود شئ منه بعد عدمه ، وعدمه أو عدم شئ منه بعد الوجود ، بل يستحيل تجزؤه وتركبه المستلزم لاحتياجه إلى أجزائه . والعالم المتغير المتجزئ المحتاج على الأقل إلى أجزائه لا يكون واجب الوجود ، بل يمكننا يقبل الوجود والعدم متساويين بالنسبة إلى ذاته ، فيحتاج في وجوده ، إلى مرجح يرجح له جانب الوجود ويوجد به بعد أن كان معدوما ، وفى عدمه إلى مرجح يرجح له جانب عدمه فيعدمه بعد أن كان موجودا ، وفى وجوده يحتاج أيضا إلى مرجح يرجح له أن

يكون على نوع معين من أنواع الوجود وعلى شكل معين من أشكاله فلو أنكرنا له هذه الحاجات كان قولنا برجحان أحد المتساويين بنفسه على الآخر من غير مرجح، وهو محال متضمن للتناقض . وهذا المرجح عندنا في وجوده أو عدمه وفي كونه على نوع معين من أنواع الوجود وعلى شكل معين من أشكاله هو إرادة الله كما قال الله تعالى في كتابه الكريم : « وفي الأرض قطع متجاورات وجفات من أعقاب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون » فلو كان العالم أو أى جزء من أجزائه موجوداً بنفسه من غير موجد وموجوداً على نوع معين وشكل معين من غير معين ، لزم الرجحان من غير مرجح أى لزم كون ما فرض وجوده وعدمه ثم وجوده على نوع دون نوع وشكل دون شكل متساويين بالنسبة إلى ذاته ، خلاف ذلك أى غير متساويين . وخلاف المفروض محال متضمن للتناقض .

فالملاحدة الزاعمون أن مذهبهم في عدم الاعتراف بوجود الله مذهب العلم غير المعترف بما لم يثبت وجوده بالتجربة الحسية ، غافلون وجاهلون لحد أن يزعموا التناقض المحال علماً . فإذا كان العلم الطبيعي يبحث عن الأثر ويُغفل المؤثر أو يبحث عن المؤثر القريب وينفل العلة الأولى، فالعقل الذى يميز المحال من الممكن والذى هو أبعد نظراً من العلم الطبيعي وأوسع ، يقضى بأن الكون أثر لإرادة عليّة عليمة مسيطرة على ما يدعونه الطبيعة . ولعل سبب عدولهم في إدارة الكون من هذه الإرادة العليمة الحكيمة إلى طبيعة لا علم لها ولا إرادة ، بل لا وجود لها أيضاً كما حققنا في محله من هذا الكتاب من أنها كناية عن عدم وجود فاعل لهذا الكون ونظامه ، سبب عدولهم إليها على الرغم من استحالة صدور مثل هذا الأثر العظيم عما لا علم له ولا قدرة ولا إرادة بل لا وجود ، أنه إذا لم يكن لهذا الكون مالك سوى تلك الطبيعة المدممة التى ليس من شأنها أن تحاسب أحداً على ما فعله في السر والعلن ، فلانوجد فوق الإنسان قوة يُخشى

بأسمها ولا يؤمن مكرها فتحصل له الحرية التامة كما يعبرون ويمتزون به. ومن هذا بنى الفيلسوف « كانت » مسألة وجود الله على دليل الأخلاق فقال لولا الله لانهارت دعائم الأخلاق . ونحن مع استجسان دليله هذا مصرون على القول بأننا لانجده في القوة والأهمية بحيث تبنى عليه مسألة وجود الله التي هي أعظم المطالب الفلسفية وأهم من كل شيء . ومن مسألة الأخلاق أيضا . وقد سبق الكلام عليه في آخر الباب الأول (ص ٧٨ - ٧٩ الجزء الثالث) .

على أن العلم الحديث الثبت الذي يعزى إليه عدم الاعتراف بوجود الله ، آخر مذهب هذا العلم أن كل شيء في الكون راجع إلى الحركة ولا موجود غيرها، حتى إن المادة التي كانت لها الأزلية والأبدية عند الماديين البوخرين ، لا وجود لها، وإنما البقية من تلك المادية القديمة هي القوة هي الحركة . ولا نناقشهم هنا كيف تكون حركة من غير أن يكون هناك شيء متحرك هو المادة أو ما يقوم مقامها بمد زوال دولتها الأزلية والأبدية ، وإنما نسألهم عن سبب هذه الحركة أعني المحرك ، ولا ترتاب في أنهم يقولون في الجواب إن سببها الحركة التي اتصلت بها من جانب الماضي طبق ما ذهب إليه « ديمقراط » الحكيم اليوناني القديم، كما أن سبب تلك الحركة التقدم بدرجة واحدة هو الحركة التقدم بدرجتين . وهكذا الحال في كل سلسلة الحركات الميكانيكية بأن يكون ما تقدم منها سببا لما تأخر وما تقدم المتقدم سببا للمتقدم ، وهكذا دواليك من غير أن تكون لسلسلة الحركات الممتدة إلى جانب الماضي نهاية تبدأ منها السلسلة ولا تكون قبلها حركة . وبفضل هذه اللانهائية نجد كل حركة سببها فيما قبلها ولا تحتاج الحركات التسلسلة إلى محرك خارج عن أجزاء السلسلة المحرك بعضها بعضا .

هكذا يقولون اليوم ، وبهذا يتضح أن المرجع الحقيقي لاستناد الملاحدة في قولهم باستثناء العالم الذي هو اسم لمجموعة الكائنات ، عن وجود الله ، ليس عقيدة عدم

احتياج أى موجود في وجوده وأى حادثة في حدوثها إلى السبب، وإن كان ظاهر قولهم بأن كل ما كان وما يكون في العالم ناشئ من طبيعة التكاثر، يقتضى نفى السبب، لكن الحقيقة أنهم لا ينكرون مبدأ العملية ولا يقولون بتكوّن كل كائن بنفسه من غير تأثير فيه من الخارج، وهو الذى يعبر عنه علماء الكلام بالرجحان من غير مرجح ويبطلونه . فالملاحظة أيضا لا يقولون بهذا الذى يقتضى مع مبدأ العملية، وإنما يقولون بنفى السببية والعملية من خارج العالم، فلكل كائن سبب يوجب كونه والسبب كائن آخر له سبب أيضا ولسبب السبب أيضا سبب، وهلم جرا إلى ما لا نهاية له من الأسباب المتقدمة المهيئة لمسبباتها التى كل منها أيضا سبب لما بعده . ولمدم انتهاء الأسباب المتقدمة إلى سبب أول لا سبب قبله، ولكون العالم قديما عندهم لا بداية له، على خلاف ما قلنا نحن في الباب الثانى من أن العالم حادث له بداية، فلا حاجة عندهم لوجود العالم إلى وجود الله، لأن وجود العالم عبارة عن وجود سلاسل أسباب غير متناهية لمسببات مثلها غير متناهية، ولكون الأسباب غير متناهية في جانب الماضى وكون جميعها داخلة في أجزاء العالم، فلا يبقى في الجانب المتقدم دور الحاجة إلى وجود الله في خارج العالم ليكون سببا أول لتلك الأسباب وعلّة أولى لتلك الملل، إذ لو جاء دورها لجاء بعد انتهاء الأسباب المتقدمة الداخلة في العالم، إلى سبب لا يتقدمه سبب من جنسه داخل في العالم، لكنهم يقولون إن الأسباب المالمية المتقدم بعضها على بعض غير متناهية .

فالأساس الأخير لمذهب الإلحاد وسنّده الذى يستند إليه نهائيا، قسم العالم وتسلسل الملل، وما يتوقف عليه هدم هذا المذهب إثبات حدوث العالم وإبطال تسلسل الملل والأسباب إلى غير نهاية . وقد كان أعظم غلطة وقع فيها الشيخ محمد عبده ولن يقع في مثلها رجل من رجال العلم والدين، إنكاره لبطلان التسلسل الذي يدور عليه إثبات وجود الله تعالى ^(١) ونحن بتوفيق الله عز وجل نقابو واجب هذا الإبطال في أمكنة عدة

[١] سبق منا في الباب الأول والباب الثانى من الكتاب أن قلنا نرى قول الشيخ بإنكار بطلان التسلسل ورددناه عليه .

من هذا الكتاب أوضح قيام يتمكن من إدراكه الخاص والعام ، ولا نضن هنا أيضا بصورة مختصرة من إبطال ذلك الباطل ، تطبيقا له على آخر نظرية علمية في الكائنات أعني كونها عبارة عن سلاسل الحركات ، فنقول :

تسلسل الحركات إلى غير نهاية في جانب الماضي على أن لا يكون لأي حركة منها سبب محرك غير الحركة التي قبلها ، فتكون كل حركة ، تقدمتها حركة أخرى تُسميها ، فلا نهاية للحركات الماضية ولا نهاية لأسبابها التي هي عبارة عن الحركات أيضا .. تسلسل الحركات هكذا باطل ، ولا نبني دعوى بطلانه على برهان التطبيق أو غيره من البراهين المبطللة للتسلسل المعروفة عند علمائنا المتكلمين بل عند الفلاسفة القدماء أيضا والتي اعترض عليها بعض العلماء قديما أو حديثا بحق أو بغير حق ^(١) وإنما نبني دعوانا على إبطاله فملى يقتنع به القارئ معنا فنقول : إن دوام الحركات في جانب الماضي التي لا محرك لها رأسا غير تحريك بعضها بعضا ، ضرب من الوهم والخيال .. فالأوهام الكاذبة التي رى بها الشيخ محمد عبده البراهين المنصوبة لإبطال التسلسل ، موجودة في التسلسل نفسه لاسيما تسلسل الملل ، لكن الشيخ التبس عليه محل الوهم الكاذب فظان المبطل باطلا والباطل حقا .. تتضح هذه الحقيقة عند تصور المسألة في عدد متناه من الحركات : فلو فرضنا انتهاء سلسلة الحركات الممتدة من الحال إلى الماضي بعد خمسين حركة متراجعة ، وفرضنا أن سبب الحركة الأخيرة المتصلة بزمان الحال هو الحركة التاسعة والأربعون وسبب الحركة التاسعة والأربعين هو الحركة الثامنة والأربعون وسببها السابعة والأربعون ، وهكذا الحال إلى أن تأتي الحركة الأولى فرائيناها لانستند إلى محرك من خارج السلسلة أى لاسبب للحركة الأولى ، وليست حركتها قوائية « ديناميك » تندفع بنفسها ، بل حركة ميكانيكية منتظمة ، وكذا الحركات التي بعدها .

[١] تقدم الكلام على هذه النقاط في البابين الأولين من الكتاب لاسيما في فصل حدوث العالم من الباب الثاني ..

فإذا انتفى سبب الحركة الأولى انتفت الحركة الأولى نفسها، وإذا انتفت الحركة الأولى التي كانت سبب الحركة الثانية انتفت الحركة الثانية أيضا، وبانتفاء الثانية انتفت الثالثة وبانتفائها انتفت الرابعة، وهكذا يقال في كل حركة بعد حركة منفية إلى أن نبليخ الخمسين رأيناها لا سبب لها ولا حركة. فسلسلة الحركات المؤلفة من خمسين حركة تصير ضربا من الخيال الكاذب إذا لم يكن هناك محرك أصلي سوى تحريك الحركات بعضها بعضا بأن يحرك المتقدم منها المتأخر الذي يليه، لأننا رأينا عيانا أن لا حركة متقدمة ولا تحريكها للمتأخر. نعم رأينا انعدام الحركات لانعدام أسبابها، في سلسلة فرضناها مؤلفة من خمسين حركة وهي متناهية، فهل يكون الحال غير ما رأينا من الخيال لو فرضنا سلسلة الحركات لا تنتهي في جانب الماضي إلى حركة لا تتقدمها حركة، أى لو فرضناها غير متناهية؟ وماذا ينفع سلسلة الحركات التي رأيناها لا وجود لها إلا في الوهم والخيال عند فرضها مؤلفة من خمسين حركة، ماذا ينفعها أن نضم إليها من أمثالها عددا لا نهاية له من جانب الماضي، فهل تنقلب الحركات الموهومة المتناهية بانضمام الحركات الموهومة غير المتناهية إليها حركات واقعية؟ والواقع أن الزيادة في الموهوم الكاذب لا تكون إلا لزيادة في الكذب والوهم، وإن كان في الزيادة اللامتناهية التي لا يمكننا معاينة جميع أجزائها كماينة كل جزء من أجزاء السلسلة المؤلفة من خمسين حركة، بعض تقطيع وإخفاء لما تضمنته من كاذب الخيال. فإذا لم يكن لتلك الحركات المفروضة محرك غير أن يكون المتقدم منها سببا للمتأخر لزم أن يكون كل ما فرض وجوده من تلك الحركات غير موجودة، وهو تناقض محال سواء كان عدد الحركات متناهيا أو غير متناه.

فهما اعترض المعترضون على بطلان التسلسل وانتقدوا البراهين القائمة لإبطاله، فهذا النوع من التسلسل وهو تسلسل الملل والأسباب الذي تأخذ كل علة فيه وجودها وعليتها من علة أخرى قبلها من غير أن تكون هناك علة أصلية تنتهي فيها سلسلة الملل ولا يكون وجودها وعليتها مأخوذة من غيرها، والذي يبنى إثبات وجود الله على (١٥ - موقف العقل - رابع)

لإبطاله، ليس في بطلانه أدنى ريبة لعدم وجود سلسلة كهذه إلا في الوهم والخيال. والذين يعتبرون الكون مجموعة مؤلفة من سلاسل حركات لا بداية لها وكل حركة في كل سلسلة متولدة من حركة مثلها متقدمة عليها، يخيل إليهم وجود حركات لانهاية لها في جانب الماضي كل حركة سبب لما بعدها مسببة عما قبلها، ولا سبب لهذه الحركات من خارج السلسلة غير تولد بعضها من بعض. لكن هذه السلسلة المتوقف وجود كل جزء منها على وجود جزء قبله، لم تكن عبارة عن سلسلة موجودات مسببات عن أسباب موجودة، بل سلسلة وقوفات في وجودها على وقوفات ومحتاجات إلى محتاجات، فإن كان أول جزء من هذه السلسلة موجودا فكل ما عداه المبني وجوده على وجوده موجود أيضا، لكن لا أول لهذه السلسلة حتى يقال إن كان موجودا فكل ما عداه موجود، بل يقر هذا الأول كلما أردت النظر في حاله لتعلم أنه موجود أو غير موجود، إلى أول منه فتجده موقوفا وجوده على وجود ما قبله وتجد ما تريد أن تعتبره أول ليكون منبع فيضان الوجود منه إلى ما بعده من أجزاء السلسلة، ليس بأول، ومهما أمنت في الطلب فإن تصل بذهنك إلى أول جزء لهذه السلسلة يكون موجودا بالإسالة وما بعده موجودا بالتبعية له، ولو وصلت إليه انقطع التسلسل ونجحت دعواتنا وهي وجود الواجب لادعوى المتعسكين بالتسلسل طلبا للاستغناء به عن الواجب، فإذن لا وجود لسلسلة الأسباب التي يتمسك بها مجانين التسلسل لأن وجودها يتوقف على وجود أولها الذي يكون مبدأ وجود الآخرين، في حين أن وجود أول لسلسلة التسلسل انقطاع التسلسل وانهدامه.

فالتسلسل الذي هو أعظم لعبة للشيطان بأذهان المفكرين لوجود الله بل وأذهان بعض الغافلين من المؤمنين، ينقض نفسه بنفسه في نظر الماقل اليقظان، لأنه إذا لم يكن للسلسلة التي يتخيلها المتخيلون في التسلسل وجود فلا وجود لما بعد أولها المبني وجوده على وجوده. وإذن لا وجود لسلسلة حركات غير متناهية يظنونها موجودة، على الرغم من ظهور عدم وجودها عند درسيها متناهية، فما هي إلا سلسلة حركات معلقة الوجود على أسباب غير موجودة على ظن أنها موجودة. ومنشأ الغلط في الظن إقامة

عدم تنأهى الأسباب التى لا وجود لها مقام وجود الأسباب ، وقد أوردت فى الفصل الأول من الباب الأول من هذا الكتاب أمثلة تزيد فى إيضاح ما فى هذا التسلسل من البطالان والنتيجة أن العالم إن كان عبارة عن مجموعة مؤلفة من سلاسل حركات، فلا بد أن يكون لها محرك من خارج السلسلة تنتهى هى فيه ، وإلا فلا يمكن وجود حركة واحدة فضلا عن وجود سلاسل حركات، وهذا المحرك هو الله . ثم إنه لو أمكن استغناء عالم الحركات الذى هو عالمنا على آخر رأى العلم ، عن محرك مستقل غير تحريك الحركات بعضها بعضا ولم يترتب عليه ما يبناه من التناقض ، لاحتاج ذلك العالم إلى وجود الله فى نظام الحركات وفى تعيين ما يترتب على الحركات من الغايات ، إن لم يحتج إليه فى نفس الحركات من طريق فرض الحال .

هذا تلخيص إثبات وجود الله وفى ضمنه إثبات حدوث العالم بإثبات البداية له عند إبطال التسلسل اللازم لإثبات وجود الله . أما إثبات وجود الأنبياء فقد أقمنا عليه فيما سبق غير بعيد^(١) دليلا أقامه الفيلسوف « كانت » لإثبات وجود الله الذى هو أعلى مطلب فلسفى ، فى حين إننا لم نره متناسبا مع جلالة ذلك المطلب ، لعدم إفادته اليقين الضرورى الذى هو وجوب الوجود كما أفادته الأدلة التى ذكرنا صورة مختصرة منها آنفا . وحسبنا فى القيام بواجبنا إزاء مطلب إثبات النبوة أن بنيناه على دليل يعدل فى الأهمية دليل « كانت » لإثبات وجود الله . وسنقيم دليلا آخر خاصا بنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم فى الباب الرابع من الكتاب عند الكلام على مسألة فصل الدين عن السياسة . وأما مسألة معجزات الأنبياء فنحنالنا فى غنى عن التنبيه إلى مبلغ عنايتنا بها ، وقد استغرقت مكافأة منكبرى المعجزات طول الباب الثالث من الكتاب ، وذلك الباب الثالث قد قرأه القارىء إلى هنا فى شكل كتاب صغير مستقل . والآن ننتهى مما أردنا أن نكتبه نتيجة للأبواب الثلاثة المقدمة، وعند ذلك ننتهى أيضا من الكتاب الصغير سائلين الله تعالى الهداية والمغفرة لنا وللقارئين .

بعد « القول الفصل »

عسى قراء فصل القول منى - وهذا الفصل بعد الفصل باد -
يكون جواب من لا قيت منهم مبينا عنهما في كل ناد :
لئن سمعت عيسى في علاه فليست بمسمع أذن العناد
وعيسى لا يزال هناك حيا ولكن لاهياة لمن تنادى

نشرت « الرسالة » مقالات فضيلة الشيخ شلتوت التي كتبها ردا على كتابي « القول الفصل » والتي أشادت بها « الرسالة » معلنة عنها قبل نشرها . أما أنا فاكنت كتبت الجواب على هذا الرد ، استغناء بما يتضمنه الكتاب نفسه عن الجواب على ردود مثلها تقع على خارج الصدود طائشة عن ساحته المحصنة بالحجج ، واكتفاء بما كتبه العلماء الأعلام في نقض تلك المقالات . ولكني رأيت في رد الشيخ الوجه جُلُّهُ إلى تعلية صغيرة كنت أوردتها في الكتاب عرضا ، ما يوم أني افترت عليه أو على عضو مجهول من جماعة كبار العلماء ، شكاف في كون نبينا محمد صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء أو شكاف في كفر الشاك ، وقد اختلفت هذا العضو في خيالي . فهذا الإيهام يسكت كتابي وكتب العلماء الأعلام عن الجواب عليه ويوجب على نفسي القيام به مستقلا .

وبعد أن التزمت الجواب على مقالات الشيخ لهذا السبب الخاص بنقطة معينة منها تتعلق بذمتي وأمانتي في البحث ، لم أكف عن التكلم عليها في صورة عامة ، سواء كان مالمع منها في داخل الصدود أو خارجه . وأنا أقدم الكلام في الصدود وأرجى غيره وإن كان فيه الأمر الذي اعتبرته الدافع الأول إلى نشر هذا الجواب ، فأقول :

بجانبنا نحن القائلين برفع عيسى عليه السلام إلى السماء ونزوله منها عند اقتراب الساعة - وممنا علماء الإسلام أجمعون غير شذاذ آخر الزمان - ستون حديثا برواية واحد وثلاثين صحابيا مذكورين بأسمائهم في « إقامة البرهان على نزول عيسى في آخر

الزمان » مؤلفها الفاضل جزاء الله خيرا ، وليس بجانب الخصم حديث واحد يؤيد شذوذه ، غير عدم المبالاة بجيش الأحاديث المؤيدة لجانبنا .

أما الآيات فلنا منها آيتان ناطقتان بالرفع إحداهما قطعية الدلالة لا تحتمل التأويل وهي آية النساء والأخرى ظاهرة الدلالة وهي آية آل عمران ، وآيتان ظاهرتان في النزول . وليس للخصم من الآيات إلا ما توهمه من المناقاة بين الرفع والتوفي في آية آل عمران أعني قوله تعالى « يا عيسى إني متوفيك ورافئك إلى » فنحن لا نحتاج إلى تأويل أى آية واردة في هذه المسألة ، بل نحمل الكل على ظاهره حتى آية التوفي التي هي مستند الخصم الوحيد ، نتركها على ظاهرها من غير تأويل كما يتبين مما يأتي . والخصم المنكر لرفع عيسى ونزوله يتمسك بقوله تعالى « إني متوفيك » ظانما أنه أن التوفي ظاهر في معنى الإمامة ، ثم يرهق آيتي الرفع على تأويلهما بما ينطبق على هذا التوفي ، فيؤول القطعي لتطبيقه على الظاهر وهو ليس بظاهر ، وتأويله ليس تأويلا بمعقول من المعنى وإنما هو إفساد وإناء للنص . فافعله الشيخ كاتب المقالات في آيات كتاب الله ليس إلا تكلفات لا داعي لها غير تبرير شذوذه . وفضلا عن هذا فهي تتضمن أخطاء ومفاسد كثيرة نعرضها على أنظار أهل الدقة الراغبين في تحقيق الحقائق :

الأول ، ظنه أن التوفي نص أو ظاهر في معنى الإمامة .

الثاني ، عدم استماعه لما كتبت في « القول الفصل » أن التوفي بمعنى أخذ الشيء بتمامه يساوى التوفي بمعنى الإمامة من حيث الاستناد إلى اللغة بل يفوقه ، حتى إن الزحشرى ذكر معنى الإمامة في « أساس البلاغة » بمد قوله « ومن المجاز » . فإذا كان معنى الأخذ التام مساويا لمعنى الإمامة أو أظهر منها في أن يكون هو المراد في قوله تعالى : « إني متوفيك » أى إني آخذك من العالم الأرضي الذي أنت فيه ، فلا ضرورة في تأويل قوله بعده « ورافئك إلى » برفع روحه ^(١) .

[١] أما قوله تعالى في سورة المائدة حكاية عن عيسى عليه السلام . « فلما توفيتني كنت أنت =

الثالث، لاضرورة تدعو إلى هذا التأويل حتى ولو كان التوفى بمعنى الإمامة كما زعمه الخصم، والذين حملوا « متوفيك » من المفسرين على معنى مميتك لم يفكروا رفع عيسى إلى السماء بل قالوا «أمانته ثم أحياء ورفعته أو أمانته حين رفعه» كما يظهر من مراجعة تفسير الفخر الرازى . أما رفع روحه فقط فلم يقل به أحد سوى الشيخ محمد عبده - فيما نقله عنه كاتب مقالات الرد - ظنا منه أى من الشيخ أنه مقتضى حمل التوفى على معنى الإمامة، وتبعه كاتب المقالة، وهو متبوعه أيضا فى ظن أن التوفى ظاهر فى معنى الإمامة. لكن التابع أشد استحقاقا للوم من المتبوع، لأنه تجلّد فى البقاء على ظن شيخه ولم يصدده « القول الفصل » عن تبعية الخطئ . وإذا كان المرء قد خذلته هداية الله للحق فلا يزال يفضل متابعة الخطئ على متابعة المصيب ويتجلّد للحق والإنصاف زاعما أنه يتجلّد لخصمه . ونحن نستمر فى ضربه بأخطائه التى كلناه عنها فأصممناه وبما أضاف إليها فى مقالاته من الأخطاء الجديدة حتى ترجمه إلى الحق أو نقضى عليه على باطله عند قتل المسألة بمثلها.

الرابع، من عجائب ولوع الشيخ كاتب المقالات بمتابعة الخطئ ولو كان على غير مذهبه ولو كانت المتابعة بعد التنبيه على خطأ المتبوع، أنى كنت فى « القول الفصل » نهيت على خطأ لقوى وقع فيه المفسرون لقوله تعالى « إني متوفيك » بقولهم «مستوفى أجلك ومؤخرك إلى أجلك المسمى عاصما لك من قتلهم، من توفيت مالى» فقلت إن

الريب عليهم » بعد قوله « وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم » فجعل التوفى فيه على معنى الأخذ بالإمامة، سبب آخر غير أسائله وتقدمه على معنى الإمامة فأنى ذكره فى « القول الفصل » فأذكره هنا وهو الإشارة التى يستفيد بها صاحب النظر الدقيق من قوله قبل، « ما دمت فيهم » ولا يكشف مثلها لئى الخصم، حيث يقول عليه السلام « ما دمت فيهم » أى ما دمت مقيما فيما بينهم غير منتقل من أرضهم إلى عالم آخر، ولا يقول ما عشت أو ما دمت حيا كما قاله لكلام فى المهد صيدا، حتى يكون فراقه إياهم بالموت . فيسقط بهذا التحرير قول الخصم فى مقالة الفتوى التى انتقدتها فى « القول الفصل » : « ولا سبيل إلى القول بأن الوفاة هنا مراد بها وفاة عيسى بعد نزوله من السماء بناء على زعم من يرى أنه حى فى السماء وأنه سينزل منها آخر الزمان، لأن الآية ظاهرة فى تحديد علاقته بقومه هو لا بالقوم الذين يكونون آخر الزمان وهم قوم محمد بانفاق لا قوم عيسى » .

التوفى بمعنى المستوفى أى الآخذ حقه من تمام أجله هو عيسى والله هو الموفى أى معطى ذلك التمام، لكن هؤلاء المفسرين التبس عليهم التوفى بمعنى الآخذ المتمدى إلى مفعول واحد بالتوفية المتمدية إلى مفعولين كما فى قوله تعالى « فوفاه حسابه » ومرامهم فى هذا التفسير دفع المناقاة التى ربما يتوهمها متوهم كالشيخ كاتب المقالات، بين قوله « متوفيك » وبين قوله « ورافك إلى » فهم لا يشتركون مع الشيخ الكاتب فى حمل التوفى على معنى الإمامة ولا سيما فى إنكار رفع عيسى حيا، وهو لا يتابعهم فى مذهبهم الحق وإنما يتابعهم فى خطئهم اللغوى، لا لكون هذا الخطأ ينفعه فى مذهبه الشاذ بل يضره، وإنما لكونه خطأ يتفق مع عادته فى الركون إلى الأخطاء والأعلاط . انظر قوله فى مقالة الرد الأولى « الرسالة » عدد ٥١٤ ص ٣٦٣ « إن كل ما تفيد الآيات الواردة فى هذا الشأن هو وعد الله عيسى بأنه متوفيه أجله ورافعه إليه » فقوله « وعد الله عيسى بأنه متوفيه أجله » عين قول المفسرين « مستوفى أجلك ومؤخرى إلى أجلك المسمى » بكل ما فيه من خطأ فى اللفظ وإصابة فى المعنى والمرئى، وهو كون الله لم يرد بقوله لعيسى « إني متوفيك » أنه مميتة . فأخذ كاتب المقالة من قولهم ما أخطأوا وترك منه ما أصابوا أى أخذ اللفظ وترك المعنى، وهو خطأ آخر من الشيخ الكاتب حيث لا يمكن متابعة أحد فى لفظه دون معناه، ولو تبعهم فى المعنى أيضا لكان على مذهبهم فى رفع عيسى دون إمامته، لكن الشيخ صرح فى مقالته السابقة « للقول الفصل » المنتقاة فيه « الرسالة » ٤٦٢ ص ٥١٥ « بأن التوفى بمعنى الإمامة وبني مذهبه فى إنكار رفع عيسى على هذا المعنى . فهل هو، حين قال فى خلاصة البحث من تلك المقالة وعند ما كرر تلك الخلاصة فى مقالة الرد على « القول الفصل » : « إن كل ما تفيد الآيات الواردة فى هذا الشأن هو وعد الله عيسى بأنه متوفيه أجله »، يرجع عن مذهبه إلى مذهب المفسرين فيحمل التوفى فى « متوفيك » على غير معنى الإمامة ؟ إذ لا معنى لوعد الله عيسى بإمامة أجله . فالحق ان الشيخ لم يكن واعيا لما قاله فيما نقلناه عنه آنفا وهو نقله عن مقالته المشورة

في السنة الماضية قبل نشر « القول الفصل » ولم نكن نحن يومئذ واقفين عليه وقفة الناقد ، فلما كرره بعد سنة في مقالة الرد علينا ولم يوقظه تنبيه « القول الفصل » على ما في تفسير المفسرين لقوله تعالى « متوفيك » بمستوفي أجلك من الخطأ في المنفوط مع الإصابة في المقصود المخالف لمذهب الشيخ كاتب المقالة ، بل للمراياها كأن هذا التنبيه منا على خطأ المفسرين حثه على تقليد ذلك التفسير ممن لا يتفقون معه في المذهب ، ازددنا نقطة على غفلة الرجل وإعجابه بأخطاء المخطئين ولو كانوا من خصوم مذهبه .

الخامس ، أن الشيخ كاتب مقالات الرد على « القول الفصل » لا يزال يردد دعواه في عدم وجود مستند في الكتاب والسنة لتكون عقيدة يطمئن إليها القلب بأن عيسى رُفِعَ بجسمه إلى السماء وأنه سيمزل منها في آخر الزمان ، لأنه لا يابه للسنة مبدئيا مهما كثرت نصوصها وتعارضت أسانيدُها ، فليس عنده حديث يفيد اليقين غير حديث « من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار » والكذب على النبي عليه السلام ينحصر عنده في إسناد ما لم يقله إليه ولا يعم نقي ما قاله أو فعله ، عنه ، فلا خوف على نفاه الحديث ، والخوف كل الخوف على المثبتين ، وكل من روى عن النبي حديثا من الصحابة والتابعين ومن بعدهم غير حديث « من كذب على . . الخ » يمكن دخوله تحت إنذار هذا الحديث مهما صح سند ذلك ، ما لم يفد اليقين مثله ، فكأنه صلى الله عليه وسلم كم أفواه أمته بهذا الحديث من غير كم فيه نفسه أو مع كمه أيضا ، فالويل لرواة الحديث وجامعيه مثل البخاري ومسلم وأبي داود وغيرهم من حفاظ السنة الملقين أنفسهم في خطر الكذب على النبي والتبوء بمقاعد من النار ، في مقابل توهم الخدمة للإسلام بضبط آلاف مؤلفة من الأحاديث لا يطمئن إليها القلب ولا تكفي لتكون عقيدة . ولا بد لمن يقر في تقدير السنة قدرها إلى هذا الحد ويكون تكذيب الأحاديث أسهل عليه من تصديقها ، غير مهال باحتمال الصدق القائم الغالب لاسيما فيما استصححه علماء الحديث - وهو كثير في أحاديث النزول - لا بد لهذا المقرر ، لا أن لا يخاف تكذيب الصادقين من الرواة

والجامعين فقط ، بل أن لا يخاف تكذيب النبي عليه الصلاة والسلام أيضا .
أما الآيات فطريق رفضها لمكذبي الأحاديث إرهاب ممانيتها باسم التأويل ، إلى أن
تنطبق على أهوائهم وإن كان فيه تحريف الكلم عن مواضعه .. فهذا قوله تعالى في سورة
النساء « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه
ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه » وهو قطعي الدلالة
في رفع المسيح لا يحتمل التأويل برفع روحه كما زعمه الخصم تقليدا لشيخه محمد
عبده ، لأن كلمة « بل » بعد النفي أو المنع يجب أن يكون ما بعدها إثباتا لصد النفي
المتقدم أو أمرا بضد المنع عنه كما هو مصرح به في كتب النحو ، مع أن رفع الروح
لا يضاد القتل والصلب المنفيين قبل « بل » لإمكان اجتماعهما معهما ، فحمل الرفع في « بل
رفع الله إليه الوارد لتأكيد نفي القتل والصلب بإثبات ما يضادها ، على معنى رفع روحه ،
يلنى النفي السابق وينزله منزلة المزل .

وقد لفتُ الخصم في « القول الفصل » إلى هذا المانع القطعي عن تأويله الرفع برفع
الروح ، فإذا به يكتب مقالة الرد محافظا على تأويله وساكنا عن المانع الذي ضربته به
ضربة الأحمـ حيث لا يسمع الأئين فيما بلغ في الضرب ليسمعهـ وإذا بالضروب في مسائلنا
كان هو الأحم معنويا لا يدخل في أذنه البرهان ، فيشتغل في مقالات الرد تارة بتجنيّات
على « بعيدة عن الصدد وتارة بنقل أقوال وآراء مختلفة في قيمة الأدلة من الكتاب
والسنة والإجماع ، من غير تمييز بين حق تلك الأقوال وباطلها وقويها وضعيفها ، وإنما
لجورد التشكيك في عقيدة رفع عيسى ونزوله الموروث في الإسلام ، بالتشكيك في دلالة
الآيات والأحاديث عليها . والشيخ نعرفه أنه لا يتحرج من عدم الاعتداد بالأحاديث ،
فها نحن لننجابهه ونجدها بآية الرفع المحسكة ماذا جوابه عليها وعلى مانعها عن تأويله
منعنا لا يتخطى ولا يغالب إلا بانتصام . ومن العجب أن الشيخ كاتب مقالات الرد
لا يجيب عن دليلنا في آية النساء المتنعة بنفسها وأسلوبها المعجز عن تأويل الرفع الوارد

فيها يرفع الروح ... لا يجيب عن دليلنا هذا الناصع والذي يزداد نصوعه في الظهور بعد أن أحلنا على تأويله بجرح حاسم ... لا يجيب عن دليلنا ثم لا يمنعه التهييب أمام الكتاب والسنة من تردد القول بأنه ليس في الكتاب ولا في السنة المطهرة مستند يصلح لتكوين عقيدة يطمئن إليها القلب بأن عيسى رُفع بجسمه إلى السماء !! .

إن الكتاب والسنة إن لم يدللا على رفع عيسى بجسمه إلى السماء فهل هما يدلان على رفع روحه كما ادعاه، أو لا يدلان على أي واحد من الرافعين ؟ لكن الكتاب فضلا عن السنة - أعني أحاديث النزول الكثيرة الصريحة الدالة على رفعه بجسمه بالاقتضاء - صريح في رفع عيسى غير مقيد بالجسم ولا بالروح بحيث يكون إنكار هذه الصراحة مكابرة وكفرا ، ويبقى النزاع في تحديد المسمى بعيسى هل هو الروح أو الجسم أو الروح مع الجسم ، ولا شبهة في تعين الأخير ، إذ لا شبهة في إثبات القرآن الرفع للذي نفى عنه القتل والصلب بعينه ، وليس ذلك هو الروح المجردة . فإن كان لأي عاقل وجه معقول في أن يفهم من قولك مثلاً : « يرفعني مصعد المارة كل يوم إلى الدور الرابع منها الذي أسكنه » أن المرفوع إلى الدور المذكور والسكان فيه روحك فقط، كان لشكر رفع عيسى وجه في ادعاء أن المرفوع منه روحه لا نفسه ، وهذا في غاية الظهور إلا عند من لا يكادون يفقهون حديثاً ، مع أنا قد قضينا على ذلك الادعاء بمانع آخر استنبطناه من أسلوب النظم المعجز وذكرناه آنفاً ومن قبل في « القول الفصل » وهو كون رفع روحه لا يضاد ما قبل « بل » من قتله وصلبه . فكان الشيخ بتأويله في رفع عيسى يلني رفعه ويما كس القرآن فيما أثبت لعيسى وفيما نفى عنه ، فيقول الله « وما قتلوه وما صلبوه ... بل رفعه الله إليه » ويقول الشيخ : قتلوه والله رفع روحه إليه !!! ولا أظنني مفسحياً سراً إذا قلت عن سائق الشيخ كاتب مقالات الرد على « القول الفصل » ، إلى هذه المغامرات : إنه لا يؤمن بالقرآن إيمانه باستحالة الخوارق فيدرك القرآن دكا إذا رأى آياته تنطق بالمستحيل عنده وعند فئته .. ثم إنه لا يخاف القرآن خوفه من قراء مقالاته المؤمنين بالقرآن ، فيحاول تشسية مخالفاته لما لا يعجبه من آياته،

عن طريق التأويل لا عن طريق الإنكار ، ويمجّل القرآن كل ما لا يحتمله من سخافات هذا التأويل المترجم عن الإنكار .

السادس ، كان الخصم المنكر لرفع عيسى عليه السلام في مقالاتيه السابقة لنشر « القول الفصل » واللاحقة به الرادة عليه ، لا يزال في تمشية شذوذه متمسكا بتأويل رفعه المنصوص عليه في كتاب الله برفع روحه بعد وفاته ، غير سامع لما قلنا في إبطال هذا التأويل كأن في أذنيه وقرا ، وقد ذكرناه وقضينا منه العجب في الرقم السابق .

غير أننا سمعنا منه في مقالة الرد الثمانية « الرسالة » عدد ٥١٦ نفمة أخرى تبشر بكنز جديد من التأويل وجده ولجأ إليه بعد أن اقتنع فيما بينه وبين نفسه بإفلاس كنزه الذي ورثه من الشيخ محمد عبده ، وهذا الكنز الجديد هو : قول الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى ، مخاطبا أيضا لعيسى عليه السلام « وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة » ، قول وجده في شدة من فقر الدليل وحرقة من حمى الهزيمة فمض عليه في مقالة الرد الثمانية بالنواجذ . وهذا نص الرازي بعد قوله « المراد من هذه الفوقية الفوقية بالحجج والبرهان » : « واعلم أن هذه الآية تدل على أن رفعه في قوله « ورافك إلى » هو رفع الدرجة والمنقبة لا بالمكان والجهة كما أن الفوقية في هذه الآية ليست بالمكان بل بالدرجة » .

وقبل مناقشة قول الإمام الرازي هذا الذي هو متمسك الخصم الجديد وكنزه العتيق ، نقول : من رأى هذا النقل في مقالة الرد الثانية يظن أن الإمام الرازي منكر لرفع عيسى بحسبه إلى السماء كالشيخ كاتب المقالة ، نعم لاشك في حصول هذا الظن عند القارئ . ولأنجل ذلك أتى به صاحب مقالة الرد ، لكننا نرجوا القارئ أن لا يتمجّل حتى يقرأ قول هذا الإمام بنصه أيضا في تفسير قوله تعالى الذي قلنا عنه إنه دليل قطعي في رفع عيسى لا يحوم حوله أي تأويل « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين أوتوا الكتاب أفي شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه » : « المسألة الثانية رفع عيسى عليه السلام إلى السماء

ثابت بهذه الآية . ونظير هذه الآية قوله تعالى في آل عمران (إني متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا) .. ثم قال تعالى (وكان الله عزيزا حكيم) والمراد من العزة كمال القدرة ومن الحكمة كمال العلم ، فنبه بهذا على أن رفع عيسى من الدنيا إلى السماوات وإن كان كالتعذر على البشر لكنه لا تعذر فيه بالنسبة إلى قدرتي وإلى حكمتي . وهذا نظير قوله تعالى (سبحان الذي أسرى بعمده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى) فإن الإسراء وإن كان متعذرا بالنسبة إلى قدرة محمد إلا أنه سهل بالنسبة إلى قدرة الحق سبحانه .

فهل في شرعة الإسلام أو في شرعة الأمانة والمذلة والإخلاص في البحث أن يُكتم قول الإمام هذا المفصل المدلل المسجل في محله الخاص ، ويعلم قوله الذي لا يعادله في القوة والوضوح وهو في غير محله ؟ فكان الإمام الرازي أخفى هذا القول السخيف من الأنظار فلم يذكره في محله الذي هو تفسير آيتي الرفع أو آيتي النزول ، وفسر تلك الآيات ، لاسيما آية الرفع بالحكمة كما فسره غيره من المفسرين معتقدا بدلالاتها على الرفع والنزول المعروفين عند المسلمين ومعتقدا لها كما اعتقدوه . فليس ذلك القول هفوة منه مخالفة لأقوال جميع العلماء بل لأقواله نفسه أيضا في محال القول كما ذكرنا . لكن الخصم الشاذ المنكر لرفع عيسى ونزوله يتبع القول الشاذ طبعا ، ومن قال له إن الإمام الرازي لا يخطئ أبدا ، لاسيما في قوله المناقض لأقواله ؟ وعجيب جدا أن يكون جيش الأحاديث النبوية الواردة في نزول عيسى عليه السلام في آخر الزمان مع جيش روايتها من الصحابة ومن بعدهم وجميع العلماء المقتفين آثارهم المقيمين للسنة وزنها ، ومع آيات الرفع والنزول في القرآن وجيش مفسريها وفهم الرازي أيضا - في جانب ، وقول آخر للرازي وجده الخصم في زاوية من تفسيره الكبير ، في جانب مقابل ثم ترجيح كفة هذا القول عنده على جانب الجيش المرصم !!

فضلا عن أن قول الرازي في تفسير قوله تعالى « وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة » يكون المراد من رفع عيسى المذكور قبله في قوله « ورافعك

إلى «الرفع بالدرجة والمنقبة قياسا لهذا الرفع على فوقية متبعيه بالحجة والبرهان، يلزمه أن يكون الذين يفوقهم عيسى بالدرجة والمنقبة هم الذين يفوقهم متبعوه بالحجة والبرهان أعنى الذين كفروا، إتماما لهذا القياس؛ لكن هذه الفوقية ضئيلة جدا بالنسبة إلى مرتبة عيسى العظيمة. وهذا مع أن كون فوقية متبعيه بالحجة والبرهان لا يستلزم كون المراد من رفع عيسى المذكور قبله بالدرجة والمنقبة، ومع أن الأولى أن يحمل فوقية متبعيه أيضا على الفوقية الحسية الشبيهة بالفوقية المكانية فتكون الآية متضمنة لمعجزة الاخبار عن المستقبل الذى يستمر فيه غلبة المؤمنين بعيسى وهم المسلمون والمسيحيون، على اليهود الكافرين به إلى يوم القيامة كما أن عيسى فى السماء طول هذه المدة، وتكون فوقية عيسى على هذا التقدير هى المقيس عليها دون فوقية متبعيه، على عكس ما فى التقدير الأول الذى لا زام جديرا بالأخذ لما ذكرنا ولكون التعبير فى «وجاعل الذين انبهوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة» لا تلتئم معه حق الالتئام، بناء على أن فوقيتهم بالحجة والبرهان حاصلة مفروغ عنها غير محتاجة إلى جمل جديد مستمر.

ثم إن الرازى لو أمعن النظر فى قوله تعالى «ورافئك إلى» مقيدا بالجار والمجرور الخاص دون أن يقول «ورافئك» فقط أرجع عن قوله فى قياس رفعه على فوقية متبعيه بالحجة والبرهان، لأن متبعيه لم يُرفعوا إلى الله وإنما جعلوا فوق الذين كفروا، بل لو قام الرازى بتمشية قوله ذاك الشاذ مع الرفع المذكور فى آية النساء المحكمة أعنى قوله تعالى «وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم.. وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه» كما سعى فى تمشيته مع الرفع المذكور فى آية آل عمران أعنى قوله «ورافئك إلى» - وكان هذا من واجبه بل واجب تمشيته مع آيتى النزول وأحاديث النزول جميعا، لأن الرازى لا يمكنه إنكار آية النساء ولا إنكار ما قاله هو نفسه فى تفسيرها كما لا يمكنه إنكار أحاديث النزول - لتنبه لخطائه الفاحش، فضلا عن أن يصير على الخطأ بعد التنبيه كما فعله من تمسك بقوله، حيث يكون المعنى حينئذ وما قتلوه وما صلبوه بل رفع الله درجته ومنقبته. ولا شك فى أن تذييل نقي القتل والصلب بالجملة المصدرية بيل وقع

لتأكيد نفيهما بإثبات ما ينافيهما ، ثم لا شك في أن رفع الدرجة والمنقبة لا ينافي وقوع القتل فقد يكون أعداؤه قتلوه وصلبوه ويكون الله قد رفع درجته ومنقبته ، بل رفعُ الدرجة والمنقبة بالشهادة يألف مع القتل والصلب أكثر منه مع عدم القتل والصلب ، حتى إن النصارى بنوا العلالى والقصور على هذا القتل والصلب اللذين قالوا بوقوعهما ، فلا يكون تذييل نفيهما في القرآن بإثبات رفعه مؤديا لما سبق له على تقدير تفسيره برفع الدرجة والمنقبة ، أى لا يكون الله تسنى له في هذه الآية ما أراد تفهيمه من المعنى وحاشاه ثم حاشاه ، وقد علم القارىء مما ذكرنا في « القول الفصل » وفي هذا الذيل أن تأويل الرفع برفع الروح تكلف زائد على صراحة النص وكذا تفسيره برفع الدرجة ومثل هذه التكلفات إنما ترتكب لضرورة تدعو إليها وتنفع في إصلاح المعنى لا الحاجة في نفس التكلف يقضيها بها وهى تفسد المعنى بدلا من إصلاحه .

ونحن نرى فضيلة الشيخ الواسع بالقول الشاذ المضطرب ، يحاول عبثا في مقالة الرد الثانية إيجاد المنافاة بين قتل عيسى ورفع درجته - بعد أن تعلم منازلوم المنافاة بين طرفي « بل » الواقعة بمد الجملة المنفية - قائلا : « إن المنافاة متحققة ، لأن الغرض من الرفع رفع المسكنة والدرجة بالحيولة بينه وبين الإيقاع به كما كانوا يريدون والمعنى أن الله عصمه منهم فلم يمكنهم من قتله بل أحبط مكرهم وأنقذه وتوفاه لأجله فرفع بذلك مكانته » . فنحن نرى هذا القول الطويل في تفسير « بل رفعه الله إليه » مليئا بالزيادات على النص الذى هو الرفع إليه فقط بل بالزيادات على رفع الدرجة الذى هو نفسه أيضا زيادة على النص . والمقصود من الزيادة على الزيادة بيان وقوع الحيولة بينه وبين قتله ليتحقق به المنافاة بين ما قبل « بل » وما بعدها . ونحن نقول : من أين لصاحب الزيادة أن يفهم وقوع الحيولة بينه وبين قتله من رفع درجته ، وقد قلنا إن رفع الدرجة يلائم القتل والصلب بدلا من أن ينافيهما ، فهو يسمى من عند نفسه لأن يضمن رفع الدرجة معنى لا يفهم منه . وقد كانت الحيولة وضورة الحيولة مفهومتين من النص وهو « بل رفعه الله إليه » قبل تفسيره برفع الدرجة وقبل إضافة الجمل الطويلة إلى هذا التفسير من بطن

المفسر ، القائلة « يكون الله عصمه منهم فلم يمكنهم من قتله وانقذه من مكرم وتوفاه لأجله فرفع بذلك مكانته » .

ثم ماذا يقولون أيها القراء إن لم يف هذا التفسير وتلك الجمل الطويلة المضافة إليه من غير حق ، بحاجة « بل » فيما بعدها إلى الشيء الذي ينافي القتل والصلب ويكون أساساً لنفيهما فيما قبلها ، لعدم احتوائها رغم طولها لذلك الشيء ، فلم يتم الكلام بتلك الجمل الطويلة ولم يصح السكوت عليها ، نللوها عن ذكر كيفية عصمته من شر أعدائه وهي التي يتجلى بذكرها ما تحتاج إليه - « بل » من المناقاة بين ما قبلها وما بعدها ، مع ما في تلك الجمل من قوله « وتوفاه لأجله » الذي يرجع به المفسر الشاذ من حيث لا يشمر ، إلى مذهب المفسرين القائلين برفع عيسى حياً إلى السماء كما أوضحناه في الرقم « ٤ » . فيما له من معنى زائد لم يأت الساعى بفائدة مطلوبة بل أبعد عنها ودل على أن تفسيره الآية بما فسرنا أحق باسم التفسير . والسبب في ذلك أن ما يتطلبه « بل » فيما بعدها من الرفع الذي ينافي القتل والصلب ويحول بين المرفوع وبين الإيقاع به من أعدائه الماكرين والذي به يتأسك به ما بعد « بل » مع ما قبلها ، هو رفع مكانه من الأرض إلى السماء لارتفاع مكانته ودرجته ، كما أنه هو المفهوم من قوله تعالى « بل رفعه الله إليه » من غير حاجة إلى تفسيره برفع درجته ثم تفسير هذا التفسير بما لا ينفع في استكمال المعنى وربما يضره . فالآية بمجرد ما عن زيادات هذا المفسر المتخبط صريحة فيما سميت له من تأكيدي القتل والصلب بإثبات ما ينافيهما ومحكمة لا تقبل التأويل ولو كتب الشيخ في تأويلها ألف مقالة ووقفت « الرسالة » صفحاتها على مقالته أو وكما زاد في مقالات التأويل وقع في خطأ جديد . فقد كان في مقالة الرد الأولى مصراً على تأويل رفعه برفع روحه معترفاً بالرفع المكاني لا لعيسى بل لروحه ، وكان هذا زيادة على النص من جانب المؤول ، وفضلاً عن الزيادة مفسدة لمعنى الآية لإمكان اجتماع رفع الروح مع القتل والصلب المطلوب نفيهما وتأكيدي نفيهما بإثبات ما ينافيهما ؛ ولم يكن لينفع الشيخ تنبيهنا في « القول الفصل » على فساد هذا التأويل وإفساده لمعنى

الآية ، حتى كتب مقالة ردّه الأولى مصرّاً عليه ، ولكن لا أدري ماذا حصل له بين مقالته هذه وبين المقالة الثانية التي أتبعها ؟ أنصف في نفسه وأخذ يرى بطلان تأويله الذي تمسك به مصرّاً عليه ، أم غره قول الإمام الرازي الذي وجده ككثرة محتف في حفائر تفسيره الكبير فأضله ضلالاً جديداً . وعلى كل حال فهو مفضل في مقالته الثانية على ضلاله القديم معرضاً عن التأويل برفع الروح وملتجئاً في هذه المرة إلى التأويل برفع الدرجة والمرتبة المعنوية ، مع أنه مثل أخيه في إفساد معنى الآية - كما علمت تفصيله - وإنما بقي له تكلف التأويل في المرتين ، والتكلف في المرة الثانية أكثر ، مع ما ألزمه فيها من تغييره لدعواه الأولى في التأويل - وتغيير الدعوى بعد إخمائها عند العارفين بقرآنون المناظرة - أو على الأقل من تغيير الدليل الذي هو قريب من تغيير الدعوى في الإخم . وإني أوصي الشيخ كاتب مقالات الرد بالانتهاء عن الاستمرار في معاندة الحق ، فلن ينجيه أي تأويل أو تحريف عن غلب هذه الآية الناطقة بما تنطق به في النفي والإثبات الواقعين على جانبي « بل » فهي دليل قطعي الثبوت والدلالة على عقيدة المسلمين في رفع عيسى عليه السلام إلى السماء كما اعترف به حتى من تمسك الشيخ بقوله للمحافظة على عناده ، أعني الإمام الرازي القائل أن رفع عيسى إلى السماء ثابت بهذه الآية . ولئلا يبقى المجال للشيخ في تمسكه بالتأويل المأخوذ من قول الإمام في غير محله ، إلى أن يظفر بقول آخر من علماء التفسير يفتح له باباً لتأويل جديد ويعوقه عن الاعتراف بالحق ، فكرت في طريق الفصل بيني وبين الشيخ الذي لم يكفه « القول الفصل » حين كفى غيره وحسبني الشيخ عليه ، فرأيت أن أستفتي علماء الدين واللغة والأدب بمصر وجميع من يحتمك إليهم لقطع النزاع في تمييز الكلام البليغ من غيره ، بل وفي تمييز الكلام الدال على معنى مفهوم ومعقول من الكلام الشبيه بالغو والهذيان ، .. أستفتي جميع هؤلاء العلماء والفضلاء ، ولا أعتقد أن قول الشيخ كاتب مقالات الرد في مقالته الأخيرة « الرسالة » عدد ٥١٩ بعد أن نقل رأي فضيلة الشيخ المراغي في مسألة رفع عيسى عليه السلام « بأن قول الله سبحانه (إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافقت

إلى ومطهر كمن الذين كفروا) الظاهر منه أنه توفاه وأماته ثم رفعه ، والظاهر من الرفع بعد الوفاة أنه رفع درجات عند الله » ، « ولعلنا بمد إظهار فتوى فضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ المراغى نستريح من لفظ بمض العلماء الرسميين الذين عرف عنهم أن تمسكهم بالرأى وما يزعمون أنه دين ليس إلا بمقدار جهلهم برأى فضيلته وهو شيخ الجامع الأزهر ، فإذا ما عرفوا رأيه وهو شيخ الجامع الأزهر ^(١) خلعوا أنفسهم من رتبة رأيهم الأول وساروا إلى اعتناق رأيه بل تسابقوا في توجيهه وتأييده ... لا أعتقد أن قول الشيخ كاتب المقالات هذا أو قول فضيلة الشيخ المراغى ذلك بكم أنفواه علماء الأزهر أو برفع الأمان عن آرائهم وإنزلهم منزلة ظلال لا استقلال لوجودها ، وإنما أعتبر هذا الإقرار من الشيخ كاتب المقالات حجة قاصرة على نفسه تنزع كل قيمة عن رأيه في مسألة رفع عيسى وتجعله رأى مقلد لصاحب المقام الذى ليس هو أيضا إلا مقلدا لشيخه محمد عبده . فلا يخرج الأمر في المسألة التى يدعون أنها خلافية ، إلى ما وراء شيوخ الشذوذ بمصر المروفين الآخذين بعضهم من بعض والذين انتقدتهم أجمعين في « القول الفصل » .. وقد عرفت أن الشيخ محمد عبده الذى هو قدوتهم بنى رأيه في المسألة على ظن أن التوفى في « متوفيك » ظاهر في معنى الإمانة كما بنى فضيلة الشيخ المراغى رأيه في فتواه على ظن شيخه هذا ^(٢) وعرفت أنه لا عذر لأحد في البقاء

[١] لعل الشيخ كاتب مقالات الرد يريد تهديد العلماء الرسميين بى الأزهرين بتكرار هذا العنوان لفضيلة الشيخ المراغى .

[٢] وهنا شئ آخر في غاية الدقة والأهمية لم يفهمه الأستاذ الأكبر القائل بأن الظاهر من الرفع بعد الوفاة رفع درجات ولا الأستاذ الذى اتبعه : لأن دعوى الرفع بعد الوفاة ليست إلا قول الأستاذين نفسهما التابع بعضهما بعضا وليس لها مبرر إلا ذكر قوله تعالى : « ورافعك إلى » بدقوله « إلى متوفيك » لكن « متوفيك » ليس بمعنى « مميتك » بل « آخذك » تأييفا له مع قوله في سورة النساء « وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه » اللهم في الرفع الجسدى . فلو كان المراد من توفى المسيح المذكور في آل عمران إمانته ومن رفعه المذكور بعده رفع درجته لما كان وجه لأن

على ذلك الظن بعد انتشار « القول الفصل » كأننا من كان الظان ...
أعود إلى ما كنت أريد أن أقوله ، فاستفتى جميع علماء الدين واللغة والأدب بمصر
وأنشدتهم أن يعلموا الحق ويؤدوا الشهادة لله والعلم والأدب والذوق السليم :
هل يجوز أن يكون حاصل معنى النفي والإثبات في قوله تعالى « وما قتلوه يقيناً بل رفعه
الله إليه » ما قتلوه بل رفع الله درجته إليه؟ وما معنى هذا ؟ فهل رفعت درجته إلى معنى
الألوهية؟ وكنا نحن نفهم من رفعه إليه قبل تفسيره برفع الدرجة، رفعه إلى محل ملائكته
المقربين وهو السماء، فكأنه قيل: « بل رفعه الله إلى سمائه » بتقدير مضاف ، مع أن هذا
التقدير أيضاً لا يمشى مع تفسير الرفع برفع الدرجة، فلا يقال رفع الله درجته إلى سمائه اللهم
إلا إذا كان مخالفون لهذا التفسير رجعوا إلى مذهبنا. وفضلاً عن هذا الذي أسفر عن عدم
الثبات تفسيرهم الرفع بما في جملة الرفع من ذكر الرفع إليه، هل يمكن أن يكون في رفع
درجته ومنقبته تأكيد لعدم وقوع القتل والصلب وتوضيحه بوقوع ما لا يجتمع معهما ؟
وبعبارة أخرى : هل يمكن أن يكون الله سبحانه أفاد وقوع الحيلولة بين عيسى وبين
ما حاول أعداؤه من قتله وصلبه لو أتى في صراحة . من القول بما أتى به مخالفونا في
تفسير الآية فقال « وما قتلوه وما صلبوه بل رفع الله درجته » وهل في رفع درجته
ضمان كاف لعدم وقوع القتل والصلب ؟ فإذا لم يكن عندكم ذلك الضمان في هذا البيان

== يتأخر هذا الرفع أعني رفع الدرجة إلى ما بعد موته ولا يحصل في حين إلقائه من أيدي أعدائه الذي
تصور فيه الأستاذ التابع رفع درجته وسبق الكلام عليه . فهذه دقيقة مهمة جداً رغم كونها لم
بأذن الله بأن يتبناه الأستاذان جزاء منه على تلاعبهما بآيات كتابه . أما رفع الدرجة لأحد بعد
موته فإنما يتصور لإذامات موتا غير عادى كأن يقتله أعداء الدين فأصبح شهيداً، لكن الأستاذ التابع
اختار كون موت المسيح حتف أنه بعد إلقائه من القتل والصلب وليس في هذا الموت ما يكون
سبباً لرفع الدرجة . وقد عرفت مما ذكرنا في « القول الفصل » أن الجمل الثلاث المذكورة في
قوله تعالى « إني متوفيك ورافعك إلى مطهرك من الذين كفروا » بيان لحالة واحدة هي كيفية
إلقائه من أعدائه، بأخذه ورفعته إلى السماء وإبعاده بهذه الصورة من محيط الكفار، ومعلوم أن الراو
لا يدل على الترتيب الزمني .

كالم يكن عندي، نخذوا هذا القول من الشيخ المعاند وخذوا الشيخ بهذا القول وسجلوه عليه لئلا يتحرك !

كانت في تأويل رفع عيسى برفع روحه توجد على الأقل أو بالأصح على الأكثر ، قيمة هزلية لمعنى الآية - إن جاز أن يكون في كتاب الله هزل - لدلائلها على الاعتراف بالقتل والصلب في صورة إنكارها، وإن كان ذلك خلاف ماسيقت له الآية - وبه يحصل الهزل ، لكن التأويل الذي اختاره الشيخ كاتب مقالات الرد أخيرا ولجا إليه وهو رفعه بالدرجة واللقبة يقضى على معنى الآية بالمرّة ويجعلها من سقط الكلام الذي لا يتأسك أوله مع آخره كقولك مثلاً ما جاء في زيد في هذا اليوم بل استيقظ من نومه مبكراً . . قولوا ربكم هل يوجد فرق بين هذا الكلام وبين أن يقال ما قتلوا عيسى بل رفع الله درجته ومنقبته ؟ وهل لو قتلوه لم يرفع الله درجته أو لو قتلوه لم يرفع روحه إليه ؟ في هذه الأقوال معنى يحصل يصعد بقائله إلى مرتبة الواعين لما يقولون ، فضلا عن أن يكون القائل متكلماً بكلام بليغ متوسط المرتبة في البلاغة، فضلا عن الكلام المعجز .

فليعلم الشيخ الساعى لهدم عقيدة المسلمين في رفع عيسى وزوله اتباعا لهوى شيخيه وشذوذهما ، أن لامندوحة ولا مناص يفسح له ويسمح بالخلاص عن التسليم بأن آية النساء هذه قطعية في رفعه عليه السلام رفعا ينافي قتله ولا يجتمع معه ، وما هو برفع روحه أو رفع درجته، ليكون نظم القرآن محتفظا ببلاغته واعجازه ولا يتنزل إلى دركة القول الهذر ، كما أن أحاديث نزوله في آخر الزمان المتواترة بجملتها قطعية في النزول والرفع معا ، والآيات الأخرى بمضها ظاهرة في الرفع وبمضها ظاهرة في النزول ، وفي مجموع هذه الأدلة كفاية بالغة لتكوين عقيدة دينية يطمئن إليها القلب في رفعه إلى السماء أولا ثم نزوله لما جاء أوانه ، إلا قلب من يشك في قدرة الله على هذا الرفع والإنزال .

فإن لم يحكم بنقص في دين المنكر المستهتر استخفافا بالأحاديث المتواترة في جملتها وتلاعبا بالآية القطعية الدلالة إلى أن يحلها من معقول المعنى ، فلا بد أن يحكم بنقص في

تفكيره لا يصح معه أن يتولى منصب الإفتاء في عقائد الناس. وكيف يكون تام التفكير من لا يفتأ يدعى النافاة بين قتل عيسى وبين رفع روحه إلى الله أو رفع درجته عنده، ولا يفهم أبداً أن كلا من هذين الرفعين قابل للاجتماع مع قتله، فلأمانع إذن أن يكون القرآن على زعم هذا الشيخ في تأويل رفعه برفع الروح أو برفع الدرجة، مقرا بقتل عيسى وصلبه معوضا له عليهما برفع درجته عند الله كما ورد في آية أخرى: «ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون» هذا، وإن كنت قلت في «القول الفصل» إن الشيخ ليس على مذهب النصارى القائلين بقتل عيسى وصلبه.

السابع، إنى أسأل الذين لم يتركوا بابا من أبواب التأويل المسدودة على وجوههم إلا طرقوه لئلا يعترفوا بالحق الظاهر من آيات رفع عيسى الذي هو رفعه نفسه إلى السماء لارفع روحه فقط أو رفع درجته ومنقبته، لاسيما آية الرفع الوارد في جملة مصدرة ببل بعد نفي قتله وصلبه مؤيدة لذلك النفي .. أسألم بعد قصم ظهورهم بهذه الآية: ماذا فهموا من قوله تعالى «ومطهرك من الذين كفروا» الذي بلى قوله «إنى متوفيك ورافعك إلى» وهو آية الرفع الثانية التي لا تترأى في بادىء النظر مستقصية على التأويل بفضل قوله «متوفيك» أو بالأصح بفضل خطئهم في تفسيره، استقصاء الآية الأولى؟ أسألم وأسأل الذين احتكمت إليهم في الرقم السابق: هل يفهمون معنى مقولا من تطهير عيسى من الذين كفروا إن لم يكن رفعه بجسمه إلى السماء بل رفع روحه بمدتوفيه أو رفع درجته؟ وكان المؤولون بأحدهما - إصرارا على إنكار رفعه المنصوص عليه في الآيتين - قالوا إن الرفع المذكور في هذه الآية بمد التوفى يقتضى ذلك، وماذا يقولون إذن في تطهيره من الذين كفروا المذكور بمد الرفع المذكور بمد التوفى، هل يبقى معنى حتى معتد به لهذا التطهير إن لم يكن الرفع جسمانيا كما هو الظاهر؟ فهم، لا يهتمون من أجل الثلاث الواردة في هذه الآية أعنى «إنى متوفيك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا» إلا بالجملة الأولى فيعملونها ويهملون الثانية

والثالثة ، فكانهم يميّتونهما كما أماتوا عيسى ؛ ونحن لانهمل أيا من الجمل الثلاث ونبقى كلامها على ظاهره ، فالرفع على ظاهره والتطهير من الذين كفروا على ظاهره والتوفى أيضا على ظاهره لكن لا بمعنى الإمامة كما زعموه وحطّموا عليه جميع مآعده من النصوص ، بل بمعنى آخر ثابت فى اللغة كما ثبت معنى الإمامة أو أكثر ثبوتها منها وهو الأخذ والقبض . والقريفة على تعين هذا المعنى فى الآية أن رفع المذكور بعده والتطهير المذكور بسد الرفع وآية الرفع فى سورة النساء التى تستصحب على المتلاعبين بتأويل رفعه قصدا لإنكاره ، فعنى الآية إني آخذك ورافعك إلى ومطهرك من الذين كفروا بإبعادك عن العالم السفلى المتوسخ بالسكرة الفجرة ؛ فالرفع المذكور فى هذه الآية أيضا يلزم أن يحمل على ظاهره لأن فى قوله ومطهرك من الذين كفروا اقتضاء لهذا الحمل وتأنيدا للظاهر من غير أن يكون هناك مانع عنه فى «متوفيك» كما عرفته . أما الشيخ كاتب مقالات الرد فقد غشى بصره غيم هواه فى إنكار رفع عيسى عن طريق التأويل والتلاعب بالتأويل ، فلم يبصر قوله تعالى « ومطهرك من الذين كفروا » بعين الدقة ، بل لم يبصر قول الإمام الرازى فى تفسيره : « مخرجك من بينهم ومفرق بينك وبينهم » على الرغم من أنه نقله بنصه فى مقالة الرد الثانية : « الرسالة » عدد ٥١٦ وعلى الرغم من أن الإمام الرازى كان مسنده فى أحد تلاعباته بتأويل آية النساء المحكمة .

الثامن ، أن عقيدة المسلمين فى رفع عيسى عليه السلام ونزوله إن لم يكن لهامستند من الكتاب والسنة المطهرة كما ادعاه الشيخ كاتب مقالة الفتوى ومقالات الرد على «القول الفصل » لزم أن يكون أساس هذه العقيدة أسطورة من الأساطير ، فن هو إذن مختلق هذه الأسطورة فى الإسلام ؟ فإن قلنا اختلقها بمض علماء الدين الكاذبين أو المنافقين ، فالعلماء كلهم من عهد الصحابة بل المسلمون كلهم إلى حدوث القاديانية فى الهند وظهور الشيخ محمد عبده بمصر يعتقدون رفع عيسى ونزوله ، فليس فى استطاعة الشيخ كاتب المقالات فى « الرسالة » أن يرى أحدا من المتكلمين والمحدثين والفقهاء والمفسرين

ينكر رفع عيسى ونزوله ، حتى الإمام الرازى الذى تمسك الشيخ الكاتب فى مقالة الرد الثانية بقول نقله عن تفسيره فى غير محله كما يتمسك الفريق بكل حشيش ، وقد عرفت قول هذا الإمام فى محله مما نقلنا عنه بنصه .. فقد يكون المفسرون مختلفين فى تفسير آيات الرفع وآيات النزول ويكون لمعضهم قول مرجوح فى تفسير بعض تلك الآيات مخالف لأقوال الآخرين ، ولكن لا جرم أن كلهم متفقون فى أساس عقيدة رفع عيسى ونزوله . ولعل هذا الإجماع منهم مبنى على تواتر الأحاديث فى نزوله المقتضى أيضا للرفع السابق عليه ، إن لم يكن إجماعهم على الرفع مبنيًا على قوله تعالى « وما نقولوه يقينا بل رفعه الله إليه » المحكم فى دلالة .

وهذه النقطة من موضوع رفع عيسى ونزوله وأغنى بها مسألة تلقى الخلاف الواقع بين العلماء فى تفسير الآيات الواردة بشأنه عليه السلام ، يحتاج إلى وقفة اهتمام منا بأمرها تجلية للحقيقة وتبيدا لغم الغالطة المحشود حولها لقصد التشويش على الأذهان ، فقد ساق الشيخ فى مقالة الرد الثالثة ما حلا له من أقوال المفسرين فى آتى النزول اللذين يصرفونهما إلى ممان لا تتعلق بحادثة النزول ويفضلونها على الممان المتعلقة بها ، إزاء ما لا يحلوه من أقوال الآخرين ، وأراد من هذه السياقة إحداث ظن بل يقين فى أذهان القارئ غير الأبقاظ بأن هؤلاء المفسرين لا يقتنعون بنزول عيسى فى آخر الزمان كما لا يقتنع الشيخ ، استفلالا لأقوالهم فى تأييد رأيه الشاذ وانحرافا عن محجة النصيحة والإخلاص فى نقل الأقوال ، فقد يظن من قرأ المقالة واطلع على أن الإمامين النووى والزحشرى اللذين يخالفان الإمام ابن جرير القائل برجوع كلا الضميرين المجرورين فى قوله تعالى « وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته » إلى عيسى والرجس لاحتمال كون الآية مشيرة إلى حادثة نزوله قبل موته ؛ يختاران غير هذا المعنى راغبين فى قراءة أبى بن كعب « ليؤمنن به قبل موتهم » مانعا عنه .. يظن من قرأ ذلك أن النووى والزحشرى لا يمتثلان بوقوع حادثة النزول فى آخر الزمان التى هى محل

النزاع بيني وبين الشيخ كحادثة الرفع أو على الأقل يشكّان فيها كما يشك الشيخ ويشكك .. وليس الأمر كذلك قطما، لأنّ حادثة نزوله مضمونة الثبوت عند جميع العلماء بالأحاديث المتواترة في جملتها البالغة ستين حديثا برواية واحد وثلاثين صحابيا ، وإنما يخالف من يخالف في حمل بعض الآيات على الإشارة إلى تلك الحادثة التي لاشبهة لأحد في وقوعها، كما أن حادثة رفعه مضمونة الثبوت بآية النساء وأحاديث النزول معا. وبقى الآيات بمضها ظاهرة في نزوله وبمضها في رفعه ، حتى إن الآية المذكورة آنفا الواردة عقب آية النساء القطعية الدلالة على الرفع وهي قوله تعالى « وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته » ، قريبة الظهور من القطعية في الدلالة على النزول، وحتى إن قول ابن جرير في ترجيح هذا الاحتمال « إنه أولى بالصحة والصواب » ليس إلا أقل ما ينبغى أن يقال عنه ، لأن الاحتمال المقابل الذي ذهب إلى ترجيحه النووي والرخشري بإرجاع الضمير الثاني إلى أهل الكتاب، غير معقول في ذاته لكون إيمان أهل الكتاب جميعا بعيسى قبل موتهم خلاف الواقع والقائلون به يدعون وقوع هذا الإيمان عند موتهم، لكن نص القرآن « قبل موته » لاحق موته، وليس لهذا الاحتمال مرجح غير قراءة أبي لكنها قراءة شاذة لا تعد قرآنا ولا يكون الاستناد إليها تاما؛ ولـكون هذه الآية قريبة الظهور من القطعية في الدلالة على نزول عيسى ترى في نهاية بعض الروايات لأحاديث نزوله، قول الراوى : « أقرأوا إن شئتم قوله تعالى (وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته) وقد أعاده أبو هريرة ثلاث مرات .

فلا كلام لأحد ممن يُسمع كلامه في ثبوت نزوله عليه السلام بأحاديثه الجردّة، بحيث يكون كلام الشيخ كاتب المقالات بشأنها في « الرسالة » أدنى من صوت جفاح بموضة وأنكر ، ومثله كلامه في إنكاره حتى غلبة الظن برفعها أو نزوله من آيات الرفع والنزول الواردة في كتاب الله، وقد أوضحنا مبلغ بعض منها في الدلالة القطعية. فإذا فرضنا أن عقيدة المسلمين في رفع عيسى ونزوله لا تجد مستنداً يكفيها من

قول الله وقول رسوله وأقوال رواة قول الرسول من الصحابة والتابعين وأئمة الحديث والاجتهاد والتفسير ولو بقدر ما وجده كاتب المقالات وكفاه من المستند على خلافه في قول للإمام الرازي يخالف لأقوال غيره بل مناقض لأقواله نفسه أيضاً^(١) فنعود ونقول: من أين تولدت هذه الأسطورة التي اعتقدها المسلمون ، ولا مصلحة لهم في اختلاق منقبة لعيسى عليه السلام ترفعه إلى السماء ثم تنزله منها إذا جاء أوانه منقبة ثانية ، ولا في اختلاق ستين حديثاً من لسان بينهم معدداً لها بواسطة ثلاثين رواة من الصحابة مسميين بأسمائهم ؟ فإن كانت تلك العقيدة الشاملة أسطورة على الرغم من جوع الأحاديث والآيات المحشدة حولها ، فالعقول أن تكون الأسطورة في نفس تلك الأحاديث والآيات لا في اختلاق الأحاديث الدالة عليها ولا في فهمها واستنباطها من الآيات ، ومعنى هذا القول عدم كون الأحاديث المذكورة عندهم لم يعتقد بها أحاديث الرسول الناطق بالوحي ، سواء نعت نسبتها إليه أو لم تصح ، ولا الآيات التي استنبطوا منها تلك العقيدة كلام الله !! .

نعم ، إن الوضع الصحيح للعقول لهذه المسألة التي ينازعنا فيها الشيخ كاتب مقالات الرد ، أن تحمل على هذا الشكل الذي ذكرنا آنفاً مهما كان ثقيلاً ، فالعقول أن يكون المسلمون أخذوا هذه الأسطورة من الكتاب والسنة ، وأن يكون الكتاب والسنة أخذوها من المسيحية على منوال قول الأستاذ فريد وجدي من العلم الحديث الغربي الذي دالت إليه الدولة في الأرض وآمن به نوابغ الشرق الإسلامي : « إنه نظر نظرة في الأديان فرأى اشتقاق بعضها عن بعض واتصال أساطيرها بعضها ببعض » وقد أوردت قول الأستاذ فريد هذا في

[١] قد علمت قول الإمام في تفسير آية النساء : « إن رفعه إلى السماء ثابت بهذه الآية » . ولننقل هنا قوله في تفسير آية الزخرف : « وإنه لعلم للساعة » : « أى شرط من أشرافها فسمى الشرط الدال على الشيء علماً لحصول العلم به وقرأ ابن مسعود « لعلم » وهو العلامة وقرأ أبى « لذكر » وفي الحديث أن عيسى ينزل على نبية في الأرض المقدسة يقال لها أفيق ويبدء حرباً وبها يقتل الدجال فيأبى بيت المقدس والناس في صلاة الصبح والإمام يؤم بهم فيتأخر الإمام فيقدمه عيسى ويصلى خلقه على شريعة محمد صلى الله عليه وسلم ثم يقتل الخنازير ويكسر الصليب ويحرب البيع والكنائس » .

أول «القول الفصل» وفي أمكنة كثيرة من هذا الكتاب المشتمل على «القول الفصل». وليس هذا القول منى في مغزى شذاذ العلماء المصريين من إثارة الخلاف في مسألة رفع عيسى ونزوله، مجرد سوء الظن في فئة سيئى الظن بالسفة، أو قياسا قاسيا من قول الأستاذ فريد وجدى عن العلم الحديث؛ فقد نقل الشيخ بقده في أخرى مقالات الرد علينا «الرسالة» ٥١٩ عن الشيخ رشيد رضا^(١) في جوابه على سؤال ورد إليه من تونس في مسألة عيسى: «ليس في القرآن نص صريح في أن عيسى رفع بجسده وروحه إلى السماء»^(٢) وائس فيه نص صريح بأنه ينزل من السماء إنا هذه عقيدة النصارى، وقد حاولوا في كل زمان منذ ظهور الإسلام بثها في المسلمين «ثم تكلم عن الأحاديث وقال «إن هذه المسألة (يعنى مسألة نزوله) من المسائل الخلافية حتى بين المنقول عنهم رفع المسيح بروحه وجسده إلى السماء».

فيفهم من هذا أن الأحاديث هي واسطة بث هذه العقيدة النصرانية في المسلمين. ومعنى الجملة الأخيرة من كلام الشيخ رشيد أن أحاديث النزول لا قيمة لها في إثبات نزول عيسى ولو بقدر إثبات رفعه بالكتاب، فثبت ماقلنا أن تلك الأحاديث ليست غير أساطير [عند فئة الشذوذ] بثها النصارى في كتب السنة للمسلمين وفيها محيطا البخارى ومسلم وغيرهما أو بالأصح بثها النصارى في منابع تلك الكتب الأولية، ثم يقال ومن أين دخلت أنباء رفعه ونزوله لاسيا أنباء رفعه في الكتاب التي لها قيمة دلالتها أكثر من قيمة أحاديث نزوله، مهما لم تكن هذه الدلالة قطعية عند الفئة؟ فلزم أن تكون آيات الكتاب أيضا أساطير من آثار بث النصارى، على الرغم من أن في آية النساء

[١] وبهذا الشيخ يتم عدد المشايخ الثلاثة الذين هم سلف الشيخ كاتب، مقالات الرد وسنده في اختيار مسلك التشكيك في مسألة رفع عيسى ونزوله والذين إليهم ينتهى كل شذوذ محدث في الأزمنة الأخيرة بمصر.

[٢] قد علمت مما ذكرنا في الرقم (٥) أن الشك في هذا يرجع إلى الشك في كون عيسى مؤلفا من الروح والجسد !!

تصحيحا لما يمتقده النصارى من قتل المسيح وصلبه . ومن هذا يعرف أن مرض الشذوذ في هذه المسألة مداه أعمق مما يُظهرونه من عدم الاعتماد على قوة دلالة الكتاب عليها . أو قوة ثبوت الأحاديث الواردة فيها ، والشيخ كاتب مقالات الرد في « الرسالة » أقل بكثير من أن يساور جبال الآيات والأحاديث واعتمادات العلماء عليها ثبوتاً ودلالة فيجمل على تلك الجبال شافلها إلى أن لا يبقى فيها ما يكفي لغلبة الظن فضلاً عن اليقين ؛ فقد رأيت كيف عجز عن زعزعة آية النساء وحدها أعنى قوله تعالى « وما قتلوه يقينا بل رفعه الله إليه » قيد شعرة عن مكانها في الدلالة .

التاسع ، ومع ما أشرنا إليه من عمق الشبهة المؤدية بالشيخ ومن أخذ عنهم إلى شذوذ الرأي في أمر عيسى عليه السلام ، فنحن لانزال حائرين في السبب الذي جرّاهم على نفي مستند في الكتاب أو السنة يصلح لتكوين عقيدة يطمئن إليها القلب بأنه رفع بجسمه إلى السماء . والشيخ ليس بغافل ولا جاهل لحد أن لا يرى مستندات الكتاب التي أحصيناها إلى هنا ، فضلاً عن مستندات السنة ؛ لأنه إن كان عيسى لاسماً عيسى الذي ما قتلوه وما صلبوه مؤلفاً من الجسم والروح فلا بد أن يكون المرفوع بنص القرآن الناطق برفع عيسى ، هذا « المؤلف » ولا بد أن يتكون في كل معتقد اصدق القرآن وكون عيسى مؤلفاً من الروح والجسد ، عقيدة كذلك يطمئن إليها قلبه . وهل يظن الشيخ الذي لا يطمئن قلبه إليها أن عقائد المسلمين عامتهم وخاصتهم في هذا الرفع منذ نزول القرآن إلى زمان الشيخ أو زمان شيوخه الذين أخذ عنهم ، مبنية على الهواء لا مستند لها ؟ فإن كان عنده ذرة من الإنصاف فليُعدّ عن التشكيك في مستند هذه العقيدة الإسلامية فهو ظاهر لسكل من يقرأ القرآن ويفهم لغته ، فإنكار هذا المستند الصريح يؤول إلى إنكار كون القرآن كتاباً صالحاً للاستناد كسانيد كتب الحديث . فإن كانت أحاديث نزول عيسى اختلقها رواها المسلمون تقليداً للأسطورة النصرانية ، فمن اختلق آيات رفعه ودمها في القرآن للتقليد نفسه ؟ ومهما كثرت غير محسن الظن بالشيخ فلا

أظنه مستهترا لحد أن يقول بكون الأديان أساطير مشتقا بعضها من بعض كما قال الأستاذ فريد وجدي بك بأن ذلك عقيدة نوابع الشرق الإسلامي بعد اتصاله بالغرب كما كان رفع عيسى ونزوله عقيدة الملبين من الفصاري والمسلمين .

لكن الحق الذي يلوح لي في تقدير عقلية الشيخ تجاه هذه المسألة أنه يدرك - بقدر ما أدركه أنا - عدم كفاية ما أتى به من تزيف الأحاديث أو تأويل الآيات لهدم ما تأسس عند المسلمين من عقيدة رفع المسيح عليه السلام ونزوله ثم قلبها إلى أسطورة نصرانية ، لولا أن يكون عنده ما يعتمد عليه في عملية الهدم اعتمادا جديا غير القلاعب بتأويل النصوص البالغ حد التحريف والاعتساف أو التزيف الخارج عن الإنصاف . لكن الشيخ يشتغل بهذه المظاهر الضعيفة غير الكافية لدك الجبال ويكتم السبب الحقيقي في عدم اعترافه بمحادثتي الرفع والنزول ، فيسمى لشئدان مهرب في لفظ القرآن بخلصه من تلك العقيدة الإسلامية متكلفا في هذا السمي غاية التكلف وساترا للمانع الحقيقي ، ناهيك من تكافئه بتبديل رفع عيسى المذكور في القرآن وتحويله إلى رفع روحه أو درجته غير المذكورين فيه . فهذا الأمر الظاهر بكفائه في فهم تكافئه إن لم يفهم الموانع الموجودة في أسلوب القرآن التي أرينا بعضها في « القول الفصل » وبعضها في هذا الذيل ، وكلها يمنع عن استبدال ما هو غير مذكور في القرآن مكان المذكور فيه ، ولو كان عند الشيخ من الصراحة والشجاعة نصف ما عنده من الإقدام على معاندة الحق ، لأبان عما يضره تحت لسانه من السبب الحقيقي في عدم اعترافه بعقيدة الرفع والنزول ، فأراح الناس من استغراب ما اختاره لنفسه في النقاش من الموقف الحرج واستراح ، وذلك السبب الحقيقي هو - كما أشرنا إليه في « القول الفصل » - كون حادثة رفع عيسى إلى السماء ونزوله منها من المستحيلات عند أهل الثقافة المصرية الذين لا يؤمنون بالمغيبات والذين يسمي الشيخ كاتب مقالات الرد منذ إنكاره الشيطان ليكون منهم ^(١) سواء

[١] فكأنه لا يرى ما يدل عليه القرآن إذا خلى وطبعه وهو رفع عيسى إلى السماء ثم نزوله =

اعترف به أو لم يعترف جرياً على نظام الدس والاستبطن الذين أفتى عنهما الأستاذ فريد أيضاً والذين لم ينته دورها بعد في الشرق الإسلامي، لاسيما بالنسبة إلى الشيوخ المعممين المستفيدين من الوظائف الدينية . حقيقة الأمر التي لا يبرح بها الشيخ أن مستنده في إنكار عقيدتنا بشأن رفع عيسى ونزوله، هو العلم الحديث الذي يستند إليه منكرو المعجزات وسائر المغيبات ، حين كان مستندنا في عقيدتنا الآيات والأحاديث القديمة التي لا يقيم لها العلم الحديث وعلماءه وزناً غير وزن الأساطير . كان هذا العلم قد قذف بالأديان جملة إلى عالم الأساطير وكان الشرق الإسلامي على قول الأستاذ فريد ووجدى بك للارأى دينه بعد اتصاله بالغرب ما لا فيها، لم ينس بكلمة لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله . والشيخ كاتب المقالات يعرف كل هذا ، فإن كان لا يعرفه فقد تعلمه من قول الأستاذ فريد المنشور في « الأهرام » قبل سنوات . تعلمه وكوّن منه عقيدة لنفسه تستهل في عينيه هدم عقائد المسلمين واحدة بعد واحدة مع ما تستند إليه هذه العقائد من الآيات والأحاديث . أما هدم العلم الحديث القاذف بالأديان جملة إلى عالم الأساطير فالشيخ يراه أكبر من أن يحاوله كما قال الأستاذ فريد بالنسبة إلى الشرق الإسلامي عامة . وويل للإسلام في أيام محنته من علمائه الذين لا يخذلونه بحسب مع أهله وذويه الخاذلين ، بل ويجهلون عليه أيضاً مع أعدائه الجاهلين .

== منها من الممكنات عقلاً فيأوله بما يمكن ، بناء على ما تقرر عند علماء الإسلام من أنه إذا تعارض العقل والنقل يؤول النقل . لكن رفع عيسى ونزوله وغيرها من الخوارق قد حققنا في « القول الفصل » أنه من خوارق العادة لا من خوارق العقل ، فلا كلام في إمكانها العقلي بعد ثبوت وجود الله خالق السكائنات . ولعل الشيخ لا يعرف الإمكان والاستحالة بالضبط ولا عدم كون تحددهما من اختصاص العلم الحديث المبني على التجربة التي تضيق دائرتها عن دائرة العقل ، ولم يقرأ ما كتبناه في « القول الفصل » بهذا الصدد . فهذا المانع العلمي المزعوم مع حمى الضغينة الحاصلة من الانتهزام أمام « القول الفصل » ولدا في قلب الشيخ غير المطمئن عنادا أطباء إلى أنه فهو رائده فيما كتبه وفيما سيكتبه، فينزل عيسى الرفوع ولا ينزل الشيخ عن دعواه المبينة على العناد ومن يضلل الله فلا هاد .

العاشر ، أن لمسألة رفع عيسى ونزوله شكلين في وضعهما موضع البحث والنظر ، الأول : وضعهما لمعرفة أى القولين من إثباتهما له أو نفيهما عنه صادق مطابق للواقع ، أو على الأقل معرفة أى القولين أحق بالترجيح والاختيار على تقدير وقوع الاختلاف في المسألة ؟ .

والشكل الثانى : أن الرفع والنزول واقعان لا شك فيهما وأن إنكارهما ضلال عن الحق والصواب ، لكن التردد في كون هذا الضلال كفرا أو ما دون الكفر ؟ فمسألة التكفير أو عدم التكفير إنما يتصور هكذا أى بمد تمين الأمر الواقع بحصول غلبة الظن فيه على الأقل ، وعند ذلك لا يجوز التردد في أصل الحكم بوقوع الرفع والنزول أو عدم وقوعهما كما في الشكل الأول .

وكما أن الذى يهم طالب الاطلاع على الحقيقة الواقعة في هذه المسألة هو الشكل الأول ، أعنى البت في أمر عيسى عليه السلام هل رفع إلى السماء أم لم يرفع وهل ينزل منها في آخر الزمان أو لا يكون له نزول كما لم يسبق له رفع ؟ .. كما أن المهم في ذاته هو هذا الشكل ، فبالنظر إلى نشر الفتوى في مجلة « الرسالة » كان المهم المنتظر وضع المسألة موضع البحث على شكلها الأول أيا ما كانت صورة الاستفتاء ؟ إذ لا يهم القراء معرفة تكفير المنكر أو عدم تكفيره بقدر ما يهمهم معرفة الواقع من أمر عيسى . وكان هذا الشكل هو المقصود أيضا في نظر الشيخ المفتى كاتب مقالات الرد على « القول الفصل » لكونه متضمنا لمذهبه الخاص في المسألة وهو نفي حادثتي الرفع والنزول بالمرة ، لانفيهما الراجع إلى نفي الكفر فقط للمنكر مع ترجيح صحة وقوع الحادثتين ترجيحا عاديا مبنيا على غلبة الظن بوقوعهما . وقد يكون المستفتى لم يحسن عرض المسألة على المفتى ، ومع هذا فن المستبعد جدا أن يقصد المستفتى معرفة ما يترتب على إنكار الرفع والنزول من الكفر أو عدم الكفر ، لينكرهما إن لم يوجب الكفر وليقرّ بهما إن أوجب ، كائنا ما كان الواقع وما كان رأى الراجع في المسألة عند المفتى .

وقد خيل إلى بعض الأذهان أن الشيخ كاتب المقالات لا ينازعنا في أصل المسألة فهو مقتنع برفع عيسى ونزوله كما أننا مقتنعون، وإنما ينكر كفر من ينكرهما قائلا بعدم كفاية الأدلة القائمة عليهما من الكتاب والسنة في الحكم بكفره لعدم كون تلك الأدلة قطعية مفيدة لليقين. وفي هذا التخيل - الذي صادفت بين قراء مقالات الشيخ، من يدعيه - تخفيف على الشيخ وتفسير لمذهبه في مسألة رفع عيسى ونزوله بما لا يبعد كل البعد عن المذهب المتوارث في الإسلام، بناء على أن إثبات الكفر للمنكر ليس في السهولة بدرجة إثبات أصل المسألة الذي هو الرفع والنزول نفسيهما، لكن شيئا من هذا التفسير وذلك التخيل لا يقوم على أساس من الصحة وإنما هو غفلة من أولئك المحسنين الظن بالشيخ وأمثاله تعود ناسرو الأفكار الزائفة بين المسلمين أن يستفيدوا من مثلها في ترويح أباطيلهم، بل الشيخ ينازعنا في أصل المسألة قبل وصفها فينكر رفع عيسى ونزوله وينكر بعد ذلك طبعهما كفر من ينكر رفع عيسى ونزوله. وفي الحقيقة أن تكفير المنكر إنما يتصور بعد الاعتراف بثبوت الحادتين بأدلتها من الكتاب والسنة فإذا لم يُقبل ثبوتهما كما ادعاه الخصم كان تكفير المنكر ساقطا بطبيعة الحال.

وإنما قلنا إن الشيخ ينازعنا في أصل المسألة وهو مقصوده من هذا النقاش فينكر رفع عيسى ونزوله بالمرّة، فهذا مذهبه الذي يسمى لترويجه في فتواه وفي مقالاته التي يدعم بها الفتوى، لا أنه ينكر كفر المنكر فقط ويتفق معنا في تصديق الرفع والنزول كما يتخيله الملتمسون له عذرا واقترابا من المذهب المتوارث في الإسلام. والدليل على ما قلنا في أصل مذهب الشيخ ومقصده من النقاش أنه يعترض على أدلتنا من الكتاب والسنة في إثبات الرفع والنزول ساعيا لنقضهما بالتأويل في أدلة الكتاب والتزييف في أدلة السنة، وأدلتنا من الكتاب والسنة ليست أدلة إثبات الكفر لمن ينكر خادتي الرفع والنزول، بل أدلة إثبات الحادتين نفسيهما. ثم إن الاستفتاء - نظرا إلى ما نقله الشيخ عنه في صدر مقالاته الأولى المنشورة قبل انتشار « القول الفصل » -

صریح فی السؤا لین ، الأول : « هل عیسی حی أو میت فی نظر القرآن الکریم والسنة المطهرة ؟ » والثانی : « ماحکم المسلم الذی ینکر أنه حی ؟ » فالسؤال الأول المستفسر عن حیاة عیسی سؤال عن صحة رفعه ونزوله الی سیمیناها أصل المسألة ، وسمینا السؤال عنها الشكل الأول فی وضع المسألة موضع البحث . وكان جواب الشیخ فی فتواه علی هذا السؤال کما هو مصرح به فی مقالته الأولى « الرسالة » عدد ٤١٢ ومکرر فی مقالاته الثانیة المنشورة بعد سنة « الرسالة » عدد ٥١٤ - وحی مقالة الرد الأولى علی « القول الفصل » : « لیس فی القرآن الکریم ولا فی السنة المطهرة مستند یصلح لتکوین عقیده یطمئن إلیها القلب بأن عیسی رفع بجسمه إلی السماء وأنه سیزل منها آخر الزمان إلی الأرض » والجواب ایضا صریح فی أنه لیس فی الکتاب ولا فی السنة دلیل یستند إلیه ویتمد علیه لا اعتقاد أن عیسی علیه السلام رفع بجسمه إلی السماء وأنه سیزل منها ، فإن رأى المعتقدون دلیلا لهما فی الکتاب والسنة فقلب الشیخ لا یطمئن إلیه ولا یعتمد علیه ! ^(١) وأی شیء یطلب فی تعین مذهب الشیخ کاتب المقالات بعد هذا القول الصریح فی إنکار رفع عیسی ونزوله ؟ فلیقرأ الناقلون الخفون عن مذهبه

[١] وإن شئت فضم إلی هذا القول المصرح به فی مقالته الأولى من المقالات الخمس الی کتبها ردا علی « القول الفصل » ، قوله فی آخر مقالة الرد الثالثة « الرسالة عدد ٥١٧ » : « لیس فی القرآن الکریم ما یفید بفاهره غلبة الظن بنزول عیسی أو رفعه فضلا عما یفید القطع الذی ینکر منسکبه کما یزعمون » .

• وأنا أقول : لا خوف من الکفر علی مذهب الشیخ الفسیح الذی قطع به وأشاده بعنوان « التحقيق » من أن ما یجب الإیمان به یرجع إلی الأصول الی اشترکت فیها الأديان السماویة بأجمعها .. لا خوف علی أحد من الکفر ولو أنکر نصوص القرآن القطعیة بأجمعها ما دام القرآن تفرد بها ، لعدم کون مسألة رفع عیسی ونزوله ولا تلك النصوص الی تفرد القرآن بها ، من الأصول الی اشترکت فیها الأديان السماویة بأجمعها . وقد لفت مذهب الشیخ هذا الذی نستکره ، نظر صدیق العلامة الکبیر مؤلف « نظرة عابرة » أيضا ، فسجله علیه تبجیلة غیر عابرة .

الراعمون أنه لا ينكر عقيدة الرفع والنزول المتوارثة في الإسلام وإنما ينكر كفر المنكر .
نعم ، إن هنا شيئا أوقع هؤلاء المخففين عن مذهب الشيخ في الغلط ، وهو أنه ينفي
الكفر عن المنكر في جواب السؤال الثاني من الاستفتاء ، وذلك بعد نفي الرفع والنزول
نفسهما في جواب السؤال الأول .. وكان بين الرحلتين للنفي المذكورتين في الجوابين
واللتين إحداهما إنكار الرفع والنزول وعدم التصديق بوقوعهما وثانيتهما إنكار كفر
المنكر ، مرحلة التصديق بوقوعهما مع الكفر عن تكفير من ينكرهما اكتفاء
بتضليله لم يذكرها الشيخ في فتواه مع كونها الأجدر بالذكر ممن لا يقدم على تكفير
المنكر إن كان يصدق بوقوع الحادثتين ، بل تخطى من مرحلة إنكارهما إلى مرحلة
عدم تكفير المنكر بأدلة لهذه المرحلة عظيم اهتمامه في مقالاته ، فظن بسبب هذا الاهتمام
من لم يستكملوا يقطعتهم في مطالعة المقالات المنشورة أن قلب الشيخ يطمئن إلى المرحلة
المتوسطة بين الطرفين رغم عدم تعرضه في كلامه لهذه المرحلة ، بناء على عدم كونه موافقا
لمذهبه الذي هو إنكار الرفع والنزول بالمرّة . ولم يحتز عن حصول هذا الظن في الأذهان
البسيطة بل رغب فيه مع كونه مخالفا لمذهبه في شأن عيسى ، تشويشا للأمر على القارئ
وتأييسا للواقع بخلافه ، لأنه خاف الانهزام في ترويج مذهبه مباشرة المنكر للرفع والنزول
فأراد ترويجه في ضمن إنكاره لتكفير من ينكرهما وأراد تصعيب الموقف على خصومه ،
لأنه يرى إثبات الحكم بكفر من ينكر الرفع والنزول أصعب من إثبات الرفع والنزول ،
لا سيما في نظر قوم عصرين يباح عندهم للكافر كفره ولا يجوز لأحد تكفيره ،
فكانهم فهموا من قول الأوائل « لا ذنب أعظم من الكفر » إعظام التكفير ومنعه
ليمتنع معه الكفر . فالشيخ يستخدم الحيلة في ترويج شدوذه الذي هو عدم الاعتراف
بالرفع والنزول لعيسى عليه السلام فيضع تأمينا عليه بتصويره في صورة عدم الاعتراف
بكفر من ينكرهما ويجعل محل النزاع في بادئ النظر تكفير منكر الرفع والنزول ،
لا صحة القول بهما نفسهما ، مع أنه ينازعنا فيها كما أثبتناه بأدلة صريحة من كلامه .

وأنا الذى أعلم أن نزاع الشيخ مسمى فى أصل وقوع الرفع والنزول قبل وصفه ، ومع العلم بذلك أراه يجرى إلى موقف البحث فى كفر منكر الرفع والنزول أو عدم كفره ، بدلا من البحث فى كونه محقا فى الإنكار أو ضالا عن الحق والصواب ، ويقصد بذلك تخرج الموقف على - ما كنت لأستصعب أن أجاريه فى الموقف الذى يريد أن أقف فيه فأكفر منكر رفع عيسى ونزوله وأكفر أيضا من لا يكتفى بالكف عن تكفير المنكر بل يضيف إليه الكف عن تضليله وتخطئته تنزيلا للآيات والأحاديث الواردة بشأنها منزلة المدم .. لكن كتابى « القول الفصل » لم أحكم فيه على أحد بالكفر وإنما اتهمت أناسا بعدم الإيمان بالمعجزات لعدم إيمانهم بالمعجزات ، ولم يكن ذلك تجنبيا منى وابتمادا عن الصراحة ، بل لعدم الفائدة فى إكفار أحد فى هذا الزمان الذى لا أسهل على كثير من الناس فيه من أن يكفروا ثم يقول ما كفرت ، على مثال ما وقع فى حكايات الزمن القديم المستظرفة من قول رجل بليد : « كانوا يقولون لا يصلنى بغير وضوء فقد صليت أنا وما ضر صلاتى شيئا » . وماذا موقف الشيخ الذى لم يكفر فى إنكار رفع عيسى ونزوله ، لما أنكر وجود الشيطان كأننا حيا عاقلا كما وصفه الله فى عشرات من آيات كتابه فقال مثلا « يا إبليس ما ممك أن لا تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت أم كنت من العالين قال أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين قال فاخرج منها فأبىك رجيم » إلى أن قال « لأملأن جهنم منك ومن تبعك منهم أجمعين » وقال « إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم » وقال « كان من الجن ففسق عن أمر ربه أفتتخذونه وذريته أولياء من دونى وهم لكم عدو » وقال « كثر الشيطان إذ قال للإنسان اكفر فلما كفر قال إني برئى منك إني أخاف الله رب العالمين » ثم اعتمد الشيخ بما هو أفصح من ذنبه فقال « إن الله يجارى فى آيات الشيطان عقيدة العرب الجاهليين » فإذا ضافت عليه الحيلة فى تأويل الآيات والاستخفاف بالأحاديث الواردة فى رفع عيسى ونزوله ،

من ردودنا القاضية عليهما فسيقول إن الله ورسوله يجازيان في تلك الآيات والأحاديث الأساطير النصرانية ، فإن كفر الشيخ في شيء من هذا ولم يعترف بأنه كفر فإذا يحصل من تكفيره ؟ .

ولا نريد من الحكم بالكفر على أحد إلا مقابلة ما كان سببا لذلك من قول أو فعل ، بمنتهى التفتيح وتحذير المسلمين من مثل تلك المخاطرة بأنفسهم لئلا يستحقوا نار جهنم الخالدة . هذا إذا كان المخاطر من عامة الناس المحتاجين إلى التنبيه والإرشاد ، وأما إن كان من خاصتهم المشتغلين بالنشر والتأليف فالمقصود من تكفيره تحذير المسلمين من أن ياتعنوه في دينهم ويموتوا على آرائه فيه ، وإن شئت فقل إن المقصود تعريضهم به على أنه من مستبطنى الإلحاد في الشرق الإسلامى الذين أشار الأستاذ فريد وجدى بك في إحدى مقالاته القديمة إليهم وإلى أنهم مشتغلون بتهيئة الأذهان لقبول ما استبطنوه دسا في مقالاتهم وقصائدهم .

والذين يتسامحون في مسائل الكفر ويلومون من يحذّر الناس من الوقوع في الكفر من دون لوم الواقع ، فهذا التسامح في غير محله يكون تشجيما للكافر على كفره واستخفافا بعذاب الله المترتب عليه . ولا يفرق المسلمون ظهور التسامح في مظهر الرحيم للخلق وإظهاره المحذّر في مظهر القاسى الشديد ، لأنه إذا كان قول المشدد أكثر موافقة لما هو المفهوم من قول الله ورسوله فلا بد أن يكون التسامح الذى لم يتخذ عند الله عهدا ، فضوليا في رحمته للذين قال الله عنهم « فما أصبرهم على النار » ولا سيما فضوليا في رحمته المترجمة عن رحمة الله التى هى غير تابعة لرحمة من لا يعنيه الكفر والإيمان ، بمعنى أنه لا يفضيه الأول ولا يسره الثانى ، لأن منشأ هذا التسامح عدم أهمية أن يكون دين البلاد . وفيه دين التسامح - عرضة للخطر عنده من كفر الكافر واقضاء غيره بآثره . أما عدم اعتراف التسامح بهذا الخطر فن قللة اهتمامه وعنايته بأمر الدين ، فلو كان مثل هذا الخطر متوجها إلى ما هو عزيز عنده كماله ومنصبه لأقلقه أدنى شبهة تؤمه

فيه وأرقه أضعف احتمال وقوعه ، والله تعالى يقول « قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتمسكوا حتى يأتي الله بأمره » . وما رأيته في بعض المجلات نقلا عن قول من كان يقول أنا مسلم على مذهب الشيخ محمد عبده ، وقد أراد به الناقل مدح الشيخ بسعة الصدر حيث يمدّ مسلما أكثر من يمدّم غيره خارجين عن الإسلام ، فثنى يضر القائل والناقل والشيخ صاحب المذهب الذي يجوز عنده ما يكون كفرا عند غيره . وماذا ينفع المتمسك بمذهب الشيخ محمد عبده الشاذ تمسكه ؟ بعد أن قال النبي صلى الله عليه وسلم « يا فاطمة لا أغنى عنك من الله شيئا » .

ولا يرد علينا في هذا المقام قوله صلى الله عليه وسلم « يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا » لأننا لا نريد بالتشديد في مسائل الكفر والإيمان إخراج مرتكبي الكبيرة مثلا عن الإيمان كما هو مذهب المعتزلة أو إدخاله مع ذلك في الكفر كما هو مذهب الخوارج ، وإنما نريد التحذير من نقص في الإيمان بقدرته الله أو زيف في العقيدة أتى إلى الشرق من علم الغرب المادى مثل إنكار المعجزات والغيبيات أو تقليد لغير المسلمين وتشبه بهم لا لمصلحة سوى التقليد والتشبه ، حتى إن بعض المنتسبين لا يحس بأى أذى في قلبه من أن يظنه من رآه ، أجنبيا عن الإسلام في دياره بل يعتر بهذا التشبه ولا يبالي بذلك الظن . فهو كافر عندى تنقصه عزة النفس الإسلامية وتقوم مقامها الاستهانة بالإسلام ، وليس في الاحتفاظ بهذه العزة في قلب المسلم باجتناب ما ينافيها أى حرج . ولنعلم من مهمه أن يلقى الله مسلما من أهل هذا الزمان الذى كثرت فيه ألفاظ الباطنيين في مسائل الدين ، أن الإسلام الذى من يبتغ غير ديننا فلن يقبل منه ، دين في غاية العلو والحساسية ، دين يجدر بالمسلمين أن يتعلموا الكرامة من كرامته ، فن بكرم دينه بكرم نفسه ومن لا بكرم نفسه لا بكرم . فهذا الدين لا يمدح المسلم على أى تقصير في تعظيمه

فيفارقه بأدنى استهانة منه بجهانه ^(١) وإن تناضى عما فرط في أداء واجباته بشرط أن يكون ذلك في ملامة نفس وندامة قلب ، فمن الممكن لمقترب كثير من المحرمات مع مراعاة هذه الشروط أن يسلم دينه بسلامة إيمانه ، ولاسلامة لإيمانه من يستحل ما حرمه الله أو يستخف بكرامة دينه ، فشارب الخمر مع الاعتراف بذنبه مسلم ، والقائل ولوم من غير شرب : « ماذا يلزم من هذا ؟ » كافر ، كما أن شارب الماء متشبهها بشارب الخمر مذنب . ومن المفيد أن أنقل هنا ما قلت في آخر مقالة كنت كتبتها قبل سنين في مجلة « الفتح » الإسلامية بعنوان « فتنة القبعة الجديدة ومغزاها الجديد » :

« أما حديث (هلا شقت عن قلبي) ^(٢) وحسن الظن بالمسلمين ورجيح الاحتمال الواحد على تسعة وتسمين احتمالا إذا كان الواحد ينتجهم من الكفر وتعليق الحكم به على اتفاق الفقهاء وأمثال ذلك من الوصايا الفقهية الموجبة للأخذ بالتساهل والكف عن التشديد في مسائل الكفر والإيمان ، فتلك أحكام الإسلام المدنية السمجة التي ينبغي أن يعمل بها في الأزمنة والحالات الطبيعية وفي أزمنة قوة الإسلام وعدم الخوف عليه من أعدائه . ففي تلك الأزمنة كان يخاف على حياة الذين تحس منهم أمارات الإعراض عن الإسلام ، بدلا من أن يخاف على حياة الإسلام نفسه ، فكان يخفف عنهم في الحكم رحمة بهم . والآن ، وقد تجرأ أعداء الإسلام في داخل بلاده وعقر دياره على إعلان الحرب ضده وانقلب حديث حسن الظن بالمسلم إلى حسن الظن بعدو المسلم ، يحق لي أن أقول للعلماء النافلين المتجاهلين لهول الموقف وخطورته الذي يُعصب الحليم ويوقظ النائم ويستفز الغيور ، كما ترى الدول المراعية لقواعد الحرية والتأدبة بلطف المدنية

[١] وإن أمثل هذه الاستهانة المسكفرة التي يستهين بها بعض الناس في زماننا ، بأن يقال أنا تركي أو عربي أولا ثم مسلم .

[٢] خطاب لأسامة بن زيد لما قتل في واقعة فديك فذلك مرداس بن نهيك مع تلفظه بكلمة التوحيد ثم اعترف بأنه قالها بلسانه .

تأخذ جذرها في زمن الحرب والخطر على كيائها وتعمل بكل حزم وشدة .. والآن
يحق لي أن أقول لهؤلاء العلماء :

ألا فارحموا الإسلام ولا ترحموا أعداءه ، ولا تستخرجوا من أحكامه وقوانينه
نصيرا وظهيرا لأعدائه ، ولا تجملوا الإسلام دين غفلة وغباء وحق يرحم أعداءه الذين
لا يرحمونه ويخلى لهم الجو حتى يرموه من خلفه ويُجهزوا عليه .. »

الحادى عشر ، أن سيدنا عيسى قتله اليهود وصلبوه في عقيدة النصارى ، وبعد قتله
بأيام أحياء الله ورفعته إلى السماء ، وفي عقيدتنا نحن المسلمين رفعه الله من غير أن يسبقه القتل .
فالمسلمون والنصارى متفقون على رفعه . وعند الشيخ شلتوت أنه لم يقتل ولم يصلب
ولم يرفع بل عاش ما عاش في الأرض بعد حادثة محاولة قتله ثم مات فيها ميتة عادية
وانتهى أمره . فميسى اليهود مقتول بأيديهم وعيسى النصارى والمسلمين مرفوع إلى
السماء وهو فيها الآن ، وعيسى الشيخ شلتوت عاش في الأرض ومات فيها كما يعيش
ويعت غيرهم من الناس . فأسأله إذن : أين عاش بعد حادثة محاولة قتله ؟ ثم أين مات
وأين قبره الآن ؟ وسيكون جواب الشيخ على هذا السؤال إن كان له جواب : ميسى
الآن حيث كان عيسى اليهود !! .

والآن انتهينا من الجواب على مقالات الشيخ في مسألة رفع عيسى عليه السلام ونزوله
ومن درس تلك المسألة علميا ، وأتينا أقواله فيها خارج الصدد متجنين علينا ومعنفين .
فن ذلك : مسألة وجود عضو في جماعة كبار العلماء أوفى اللجنة المفوضة من الجماعة عند درس
أمر الطالبين القاديانيين ، شد هذا العضو عن زملائه في اللجنة أو الجماعة ، فاعترض على
فصلهما من الأزهر شكاً منه في كفر من أنكر كون سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم
آخر الأنبياء ، كما هو أحد مبادئ الطائفة القاديانية المدعين نبوة غلام أحمد القادياني
الهندي بعد سيدنا محمد . فاتهمني الشيخ كاتب مقالات الرد على « القول الفصل » بأن

اختلفت هذا العضو الشاذ في خيالي وعزوت إليه الطمن في حجية حديث « لا نبى بعدى » وفي الإجماع المنعقد على ختم النبوة بنبينا وفي قطعية دلالة قوله تعالى « ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين » عليه ؛ ثم رأيت الشيخ الكاتب أول من يخطر بالبال أن يكون ذلك العضو إن لم يتأخر التحاقه بجماعة كبار العلماء عن زمان درس أمر الطالبين القاديانيين .

وتوضيح هذه المسألة أن الشيخ عبد المجيد اللبان تقدمه الله برحمته كان هو الذي تحدث إلى عن وجود ذلك العضو المعارض في فصل الطالبين زمن مقاضاة الجماعة أو اللجنة المفروزة منها في أمرها وفيهم الشيخ المغفور له نفسه . . تحدث إلى عنه من غير تصريح باسمه وكونه واحداً أو أكثر ، ثم استعاضتني في حل شبهته أي شبهة المعارض كما استعان غيري ممن كان يحسن الظن بهم ، فذكرته حديث « لا نبى بعدى » وذكرته الإجماع المنعقد عليه ، فطلب غيرهما فقرأت آية الأحزاب أعني قوله تعالى « ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين » فحكي تمسك المعارض باحتمال كون المراد خاتم الزينة وإن كان احتمالاً ضعيفاً حيث يكفي في دوة تهمة الكفر من الطالبين وينجيهم ما من الفصل ، فيكون معنى « خاتم النبيين » على هذا الاحتمال ؛ زين الأنبياء ، وإذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال .

جرى هذا الحديث بيني وبين المغفور له حتى كتبت ما كتبت في مقدمة هذا الكتاب (٤٥٧ جزء أول) عن تفسير هذه الآية ، وما ألفت كتاباً مستقلاً في الرد على تأويل الخاتم بالزينة كما فهمه الشيخ كاتب مقالات الرد على « القول الفصل » . ولم أكتب ما كتبت به عبثاً من غير حاجة إليه في هذا العصر الغريب الذي يحتاج فيه الإنسان إلى الكتابة فيما لم تسبق الحاجة إليه في عصور الإسلام الماضية .

ولاشك أن الشيخ اللبان ما كذب في القول عن وجود رجل في اللجنة أو الجماعة قائل باحتمال آية الخاتم ما لا تحتمله . أما احتمال كونى كذبت واختلفت القصة فن

المستحيل الذي لا يستطيع أن يقدره الشيخ كاتب مقالات الرد، وإغاية تصور الكذب من يميني في مقالته بأن تركيا كفرت في «على تمبيره» أي تبرأت مني، والتي كانت تبرأت مني هي حكومة تركيا الجديدة اللادينية، وهذا التبرؤ الذي أشرف أنا به - وقد تبرأت أنا منها قبل تبرؤها مني - يكون منقصة في نظر الشيخ يرميني بها ويذكرها دليلا لاحتمال اختلاق الكذب مني. وها أنذا أذكر ما ذكره، منقصة مسجلة عليه تؤذن بكونه ممن يتصور منه الكذب ويسهل عليه القول بكذب غيره قياسا له على نفسه، فمن منا لا يتحرج من أن يكذب؟ أنا الذي تبرأت مني حكومة تبرأت من دينها، أم الشيخ الذي عد تبرؤ هذه الحكومة مني عارا على؟ ولما يؤيد كون الكذب الذي يحاول أن يرميني به الشيخ، في جانب الشيخ، أنه يستبعد جدا عدم إطلاعه على هذا الخلاف الحادث في جماعة كبار العلماء وهو أقرب إليهم مني ولو قبل التحاقه بهم وأشد اتصالا بمشيخة الأزهر، لكنه يتجاهل وينق وجود شخص كهذا في الجماعة تكذيبا لما كتبه في «القول الفصل» واعتمادا منه على أن المظلمين على المسألة من العلماء الأحياء في داخل الجماعة أو خارجها لا يجترئون على تصديق معلنين الحق ومسميين ذلك الرجل الشاذ، ومكذب الصادق عمدا هو الكاذب.

أما قول عن الشيخ أنه أول من يخطر ببال أن يكون ذلك الشاذ الشاك في كفر من أنكر ختم النبوة بنبينا كما هو مذهب القاديانية، إن لم يتأخر تعيينه عضوا لجماعة كبار العلماء، فكان ذلك استهجانا مني لسلك الشيخ في التجرد على معتقدات الإسلام والعبث بآيات كتابه. فإذا وجد بين كبار العلماء من يشك في دلالة «عالم النبيين» المنصوص عليه في القرآن وصفا لنبينا، على كونه آخر الأنبياء دلالة قطعية - ولا بد أن يكون موجودا بالنظر إلى أني سمعته من الشيخ اللبان الذي لا أرتاب في صدقه - فالشيخ كاتب مقالات الرد الذي أنكر أخيرا دلالة الكتاب والسنة على رفع عيسى عليه السلام ونزوله، وأنكر من قبل وجود الشيطان كشخص حي عاقل ينسب إليه كتاب الله فيما لا يحصى من آياته أفعالا وأوصافا لا تحصى أيضا ولا يتصور تغير الأحياء

والمقلاء. فلما عترض عليه بهذا أجاب أولاً بأن القرآن لم يحدد كنه الشيطان وماهيته، فتقاضى عمداً حده القرآن وعدده من أفعاله وأحواله التي تكفيها ولا تلتئم قطاً مع ما يدعى الشيخ ويحدده للشيطان من الماهية على أنه عبارة عن نزعات الشر المنبثة في العالم، ثم أجاب بأن القرآن جارى عقيدة العرب الجاهليين في تصوير الشيطان، فجعل القرآن يتبع عقيدة المبطلين في حين أنه نزل لإحقاق الحق وإبطال الباطل... فمذا الشيخ إن قلت عنه: إنه أولى بأن يكون ذلك العضو إن كان يومئذ داخلًا في الجماعة، ما ظلمته ما ظلم هو نفسه القرآن وأهانه!!

هذا توضيح حكاية العضو الشاذ من جماعة كبار العلماء الذي تحدث عنه عرضاً في تعليقة قصيرة من تعليقات «القول الفصل» طال اشتغال الشيخ بها في رده، حتى اتخذها رأس مال لنقد ما في الكتاب بحملته وتبرئته الذين انتقدت أقوالهم في الكتاب، بحملتهم. انظر ماذا يقول عن الحكاية المذكورة:

«يبيح هذا الشيخ [يعني] لنفسه أن يرمى وجوه أهل العلم بدون أدنى ثبت، بهم خطيرة في مثل هذه العبارة الركيكة الملتوية، فيزعم أن نزعة كاتب هذا البحث قاديانية ويزعم أن هناك عضواً في جماعة كبار العلماء شذ فعارض فصل الطالبين القاديانيين وأن هذا العضو يتردد في الإفتاء بكفر من أنكر ختم النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم وأنه يطمئن في حججة الحديث الوارد فيه ويطمئن في الإجماع المنعقد عليه ويطمئن في دلالة الآية القطعية عليه^(١) يتصور عضواً في جماعة كبار العلماء هذا شأنه وتلك عقيدته ويؤلف كتاباً في الرد عليه لم ينشره بعد، وهو لا يعرف شخصه ولا يكاف نفسه السؤال عنه حتى تسعف به المصادفة فيجمع في خياله بين بحث شلتوت وممارسة العضو الجهول في فصل الطالبين، بل يجمع بين بحث شلتوت وكفر هذا العضو الجهول^(٢) بإنكاره مسألة من أمهات مسائل الدين وأصوله فيقول: «إن كان الشيخ شلتوت لم

[١] «القطعية» في كلام متأخر عن «عليه» وصفة للدلالة لا للآية.

[٢] ليس في كلام اتهام العضو الجهول بالكفر ولا بإنكار مسألة من أمهات مسائل الدين وإنما اتهمته بالتردد في الإفتاء بكفر المنكر.

بتأخر التحاقه بهيئة كبار العلماء فهو أول من يخطر بالبال أن يكون ذلك الشاذ .
« ولست في حاجة إلى أن أقول : إنه لا يوجد بين كبار العلماء قاطبة ، ولم يكن فيها
من قبل شخص كهذا الذي تصوره الشيخ وألبسه تلك العقيدة ظلما وعدوانا .
« ولست في حاجة إلى أن أقول إن زمن التحاق بالجماعة متأخر عن درس مسألة
هذين الطالبين وتنفيذ القرار فيهما .

« ولكنني بمد هذا أسأله ، وقد علم أن هذا المصو لم يكن شلتوت من هو إذن
حتى نعرف على الأقل ثاني من يخطر بالبال في مثل هذا المجال :
« أسأله وأنا واثق أنه لا يستطيع أن يجيب لأن هذا الشيخ [يعني] وأمثاله لا
يقولون ما يقولون عن علم أو بحث ولكن عن خرص وتظنن وتمويه وتشويه « إن
يتهمون إلا الظن وما تهوى الأنفس وإن الظن لا يغني من الحق شيئا » .

وأنا أقول إن الشيخ كاتب المقالة يتخذ عدم وجود الشيخ الببان اليوم حيا وعدم
استقلال الأعضاء العمرين في أداء الشهادة بالواقع تحت قيد الوظيفة الأزهرية ، فرصة
لاجترائه على المجازفة بالقول نفيًا لوجود عضو معترض على الحكم ضد الطالبين عند
مداولة الأفكار فيما بينهم ، كيف لا يستفيد من هذه الفرصة وقد ساء ظن الرجل
بعملاء الأزهر إلى حد أن يقول في آخر مقالته الأخيرة ، وقد نقلناه عنه من قبل أيضا :
« ولعلنا بمد إظهار فتوى فضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ المراغي نستريح من لنظ
بعض العلماء الرسميين الذين عرف عنهم أن تمسكهم بالرأى وما يزعمون أنه دين (تأمل)
ليس بالإعتماد جاهلهم برأى فضيلته وهو شيخ الجامع الأزهر ، فإذا ما عرفوا رأيه وهو
شيخ الجامع الأزهر خلعوا أنفسهم من رتبة رأيهم الأول وسارعوا إلى اعتناق رأيه بل
تسابقوا في توجيهه وتأيمده » .

ثم أقول ولم يراع الشيخ حق الصدق في تصوير حكاية المصو المجهول الشاذ محاولا
تشويه ما قلت عنه في التعليقة كما أثرت إليه أيضا في أثناء نقل كلامه ، فكأنني على
تصويره اتهمت ذلك المصو بالكفر وبإنكار مسألة من أمهات مسائل الدين وهي ختم

النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم ، مع أن ما أسندته إليه تردده في الإفتاء بكفر المنكر لا إنكاره هو ، ومن العجب أنه اعترف بقولي عنه أنه يتردد في الإفتاء بكفر المنكر ، فكيف إذن يكون التردد في الإفتاء بكفر المنكر منكرا مثل الذي يتردد في الإفتاء بكفره ؟ وقد أخطأ أيضا في تعيين الطاعن في حججة الحديث والإجماع وفي قطعية دلالة الآية ، ولعله ظن قولي « طمنا منه » الذي كان مربوطا بما في قرينه من « المنكر » ، مربوطا بفعل التردد البعيد .

ولنا أن نذهب في تحقيق الحق إلى ما وراء المفهوم منه إلى هنا فنقول ، بمد هذا التنبيه على أن اتهامنا المضو المذكور بالشك ينحصر في شك في كفر المنكر وعلى أن لم نعين الشيخ كاتب المقالات على أنه هو ذلك المضو الشاك مهما قلنا بكونه أولى أن يكونه .. لنا أن نقول : ما هذا الاستبعاد من الشيخ في احتمال وجود عضو كهذا في الجماعة وفي احتمال كونه هو نفسه ؟ مع أن الأسس التي وضعها في مقالاته ليتوصل بها إلى التشكيك في ثبوت رفع عيسى ونزوله ثبوتا أصغريا مبنيا على غلبة الظن ، فضلا عن ثبوتها لحد أنه يكفر منكرها ، تفتح الباب على الأقل إن لم يكن للشك في ثبوت ختم النبوة بسيدنا محمد بواسطة أداته من الكتاب والسنة والإجماع ، ففي كفر الشاك في ثبوته بتلك الأدلة التي كلها ثقيلة لا عقلية . والشيخ صرح في مقالة الرد الثانية « الرسالة » عدد ٥١٦ « بأن الأدلة الثقيلة قد ذهب كثير من العلماء إلى أنها لا تفيد اليقين ولا تحصل الإيمان المطلوب ، ولا يثبت بها وحدها عقيدة » . فإذا وجد الخلاف في قوة الأدلة الثقيلة لحد أن كثيرا من العلماء قد ذهبوا إلى أنها لا تفيد اليقين وكان لهذا الخلاف قيمة تذكر عند الشيخ للتمسك به في أي مسألة ، فهل يكون من حق التمسك بهذا الخلاف في مسألة رفع عيسى ونزوله وفي ثبوت أصل المسألة فضلا عن ثبوتها مع وصف أنه يكفر منكرها ، أن يستبعد وجود عضو في جماعة كبار العلماء يشك في كفر من أنكر ختم النبوة بسيدنا محمد ، ولا سيما استبعاده لأن يكون هو نفسه ذلك المضو

لو لم يتأخر دخوله في الجماعة ؟ - وكل ذلك مبني على حديث المخبر الصادق الذي هو الشيخ الالبان - إذ الخلاف الذي ذكره لكثير من العلماء في إفادة الأدلة العقلية اليقين يحمل مسألة ختم النبوة أيضا في ثبوتها اليقيني خلافيه ويمنع على الأقل إكفار المفكر أو على الأقل بحمله أيضا خلافا ١١ (١) فليعلم الشيخ أن القضية العلمية لا تكسب بحشد ما يجده في الكتب من حق أو باطل ونقله إلى مقالات يكتبها لتأييد باطله ، فربما يجره ذلك إلى أباطيل أخرى أكبر من باطله ، وإنما الشرط الأول في اكتساب القضايا ، الموازنة العقلية المنطقية التي تراها تخذل الشيخ في كتاباته جزاء من الله على عدم احترامه المقائد الإسلامية وتلاعبه بآيات كتاب الله وأحاديث رسوله في سبيل الإصرار على هواه .

ثم ليعلم الشيخ الذي يردد قوله تبجعا : « ولست في حاجة إلى أن أقول كذا ولا إلى أن أقول كذا .. » : أني لست في حاجة إلى أن أخلق حكاية في خيالي أو أتسكلم لاعن علم أو بحث ولكن عن حرص وتطعن وتشويه وتوجيه ، لأتوسل بكل هذه الوسائل الخسيسة إلى نقد آراء الشيخ شلتوت أو غيره ممن انتقدتهم في « القول الفصل » يشهد به الكتاب نفسه الذي كله بحث وكله درس وتحليل علمي ، حتى إذا الشيخ شلتوت تعلق في رده عليه بما وجد فيه من تعليقة صغيرة لئلا يدركه الفرق من غزارة أبحاثه العلمية ؛ وفي مقابل هذا جاء رد الشيخ بفتحصر في أنحائه باللائم على وعلى موقف بمصر مهاجرا من تركيا ويشبهه النقاش السياسي المفعم بالمغامز أكثر من النقاش العلمي المدعم بالأدلة . فهو يعدني فضوليا في تأليف « القول الفصل » بل

[١] وللشيخ في تلك المقالات نص يرفع وجوب الإيمان بكون النبوة ختمت بنبينا صلى الله عليه وسلم ويجيز الشك لمن أراد أن يشك فيه ، لا سيما الشك في كفر من أنكره ؛ لعدم كون مسألة الختم أي ختم النبوة بنبينا من الأصول التي اشتركت فيها الأديان السماوية جميعا ، وهو الغائل في مقالة الرد الثانية « إنما يجب على الناس أن يؤمنوا به يرجع عند التحقيق إلى الأصول التي اشتركت فيها الأديان السماوية جميعا » .

متمددا على الناس الأبرياء، ويرى الذين انتقدت أفسكارهم وأقوالهم من الكتاب والعلماء فوق النقد يُتلاعب عنده بالآيات والأحاديث ولا يُتلاعب بهم. وكأني مذهب في تأليف الكتاب ونشره ، فقراء كتابي الذين يقول عني وعنهم « اتصلوا بقوم عزيز علينا أن نتركهم صيدا في شبكتهم » مذبذبون على رأيه في تقدير الكتاب ورؤيته جدرا بالقراءة والرغبة كأنهم لا عقل لهم ولا تمييز بقدر ما عند الشيخ منهما ^(١) وهذا جزع صريح وعويل قبيح ينادى بأن قلب الشيخ يحترق من الحسد ثم يكون هذا العويل جوابا وردا على كتابي !! .

أما منطقته في دفاعه عن نفسه وعن الشيخين اللذين خصهما بالدفاع فغريب جدا وملآن بالتدليس والتقليس ، فهو يذكر في الدفاع عن الأستاذ الأكبر المرائي قوله في تقريب كتاب « حياة محمد » : « لم تكن معجزة محمد صلى الله عليه وسلم القاهرة إلا في القرآن وهي معجزة عقلية » ويسكت عن قول فضيلته بعده مارا به مر الكرام : « وما أبدع قول البوصيري :

لم يمتحن بما تميا العقول به حرصا علينا فلم ترتب ولم نهم

مستشهدا بهذا البيت على أن لا معجزة له صلى الله عليه وسلم غير القرآن، فإن كانت

[١] وفي مكان آخر من مقالته يصف هؤلاء القوم الراغبين في قراءة كتابي بأنهم جماهير رأيت مسيرتهم في أهوائهم وعقائدهم أجدى لي وأسعى للخير والنعمة على يعي أنهم عامة لا اعتداد برغبتهم وتقديرهم . وكان الشيخ قال عمي في كتابي من الانتقادات اتهامات مضحكة فأقول ولكنه ضحك كالبكاء . والمضحك الحقيقي كون الشيخ يظهر موقف المحافذين الصابرين في زماننا الذين هم كالفبايضين على الجمر بشهادة الحال وإخبار الحديث النبوي ، كأنه موقف المسيرين على الأهواء العصرية الذين يجدون من دثة الاستيطان الآتي ذكرها التمركة في عقر البلاد الإسلامية ، ما يغريهم بنقض عرى الإسلام ويدبر عليهم خبرات الدنيا ومتاعها ، ومن وراء هذه الفئة قوة أعظم منها تؤازرها وتشرف عليها عين ساهرة ؟ والشيخ يعرف كل هذا الفرق بين اللوفقين وعنده من الخيرات الخاصة بالعصرين ما لا يحسده عليه المحافظون وإنما يرثون له مما يعوزهم من مخافة الله واستحياء الناس لحد أنه يستطيع لنفسه أن يعكس الأمر فيصور الفبايضين على الجمر في عبوحة من الدنيا التي هي جنة نعيمه وهو يتبوأ منها حيث يشاء .

فليست بقاهرة مثله ^(١) بل معيبة للمقول . ونحن قد انتقدنا هذا الاستشهاد في « القول الفصل » وقلنا إنه نتيجة عدم الفهم لمعنى البيت والغفلة عن أبيات أخرى للبوصيرى فى نفس القصيدة . ونقول هنا بمناسبة كرن الشيخ شلتوت ظهر فى مظهر المدافع عن فضيلة الشيخ المراعى ولم يدافع ، وإنما جر نقدا ثانيا عليه ، وهكذا يفعل المحامون غير الموفقين ، والمحامى الوفاق لا يتولى الدفاع عن قضية لا تقبل الدفاع . فلنأت نحن بنقد جديد على فضيلته إن لم يأت محاميه بدفاع . وقد فعلنا ذلك كيلا يخرج القارى من البحث الذى تعرض له الشيخ المحامى ثم لم يأت بشئ ، صفر اليد ! فنقول ولا نحتلق حكاية خيالية أو نتكلم عن حرص وتظلم ، فإن زاد الشيخ التشبه بالمدافع ، من غير دفاع ، زدنا :

إن فى قول فضيلته مأخذ من وجوه فأولا لا معنى لما يفهم منه وهو كون معجزات نبينا غير القرآن غير قاهرة لأن المعجزة إن لم تكن قاهرة فليست بمعجزة وإن كانت معجزة كانت قاهرة وفى إعجازها القهر . وأمله يريد الإشارة إلى عدم ثبوت ما عدا القرآن من معجزاته لا قاهرة ولا معجزة كما هو مدعى مؤلف « حياة محمد » بحجة أنه لم يرد ذكرها فى القرآن وما ورد منها فى كتب الحديث والحيرة غير مؤيد بالقرآن فلا اعتداد به عنده ، وهو يضع جميع ما ورد فى تلك الكتب تحت شبهة الكذب بغية فتح السبيل إلى رفض الروايات المتعلقة بمعجزاته صلى الله عليه وسلم غير القرآن ؛

[١] على أن فى إعجاز القرآن القاهر نظرا عند الشيخ المراعى الذى قال فيما كتبه تأييدا لفتنة ترجمة القرآن المثارة فى تركيا : « إن الأمم العربية الآن ومن أزمنة طويلة خلت لا يفهمون الإعجاز من العلم العربى وقد انقضى عصر الذين أدركوا الإعجاز من طريق الذوق وآمنوا بالقرآن بسبب هذا الإدراك ونحن الآن نقيم على الإعجاز أدلة عقلية فنقول إن القرآن تحدى العرب ولمهم عجزوا ، وهذا يدل على أنه من عند الله » فالفهم من هذا القول أن إيمان العرب اليوم بإعجاز القرآن وفيهم الفصحاء والبلاء ، لا يعايرز الإيمان التقليدى على رأى الشيخ ، فلانفرق بين القرآن وغيره من معجزات محمد صلى الله عليه وسلم فى كونها مسألة تاريخية غاب شهودها واحتملت الصدق والكذب !!

وفضيلة الشيخ المراقى يقول قوله المار الذكـر عند تقديم كتاب « حياة محمد » إلى القراء المسلمين ، فإذا عقلية فضيلته متفقة مع عقلية مؤلف الكتاب في سوء الظن بالروايات التي وثق بها أئمة الحديث والفقـه وبنوا عليها الشطر الكبير من أحكام الإسلام لأن الإسلام لا يُبنى على الكتاب فقط بل على السنة أيضا بشهادة الكتاب نفسه .

الثاني ، أن معجزاته صلى الله عليه وسلم غير القرآن فيها ما يستند إلى الكتاب ، فهل فضيلته ينكرها أيضا مع معالي مؤلف « حياة محمد » ؟

الثالث ، أن فضيلته يفهم من بيت البوصيري الذي أعجب به أن معجزات نبينا غير القرآن - وهي التي يسميها معاليه بالمعجزات الكونية - تعمي العقول أي تنافي العقل وتخزقه ، كما صرح معاليه في عدة أمكنة من مقدمة الطبعة الثانية لكتابه أن تلك المعجزات مما لا يفقه العقل ولا يصدقـه ، وبالنظر إلى إعجاب فضيلته بما فهمه من بيت البوصيري فهو متعده مع مؤلف « حياة محمد » في هذه العقلية أيضا . لكن العقلية المذكورة إن كانت تعاب على معالي مؤلف الكتاب المذكور فهي أشد معابة على فضيلة الشيخ المراقى . وكيف لا يعرف رجل علم ديني يشغل مشيخة الأزهر مرتين أن معجزات الأنبياء خارقة للمادة أي لسنة الكون لا خارقة للعقل وهي عند العقل من الممكنات بالنسبة إلى قدرة الله لا من المستحيلات التي لا تتعلق بها قدرته كجمع النقيضين ورفعهما ، والمسألة معروفة لا تخفى على من له إلمام بعلم أصول الدين .

الرابع ، من المستبعد جدا أن يكون فضيلة الشيخ المراقى جاهلا بموقف المعجزات من الإمكان والاستحالة مع كونه معروفا في علم أصول الدين ، إلا أن يكون منكرا لهذا الإمكان المترقبه عند علماء الإسلام مع التفكيرين تقليدا للملحدة الغرب الطبيعيين كالأسفاذ فريد وجدي بك .

الحاصل أما لو فرضنا كون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بفضل استنادها إلى القرآن مستغنية عن معجزات أخرى كونية تعميها العقول أي مستحيلة عند العقل ، فإذا قول

فضيلته في معجزات سائر الأنبياء التي كلها كونية ؟ فيلزم إذا كانت المعجزات الكونية تنافي العقل وتمييه ، أن تكون معجزات أولئك الأنبياء المذكورة في القرآن والتي لا ينكرها معالي مؤلف « حياة محمد » ولا فضيلته وإنما يعيها بأنها تكونها تعيا بها العقول ولا تقرها ويفضلان معجزة نبينا السالمة من هذا الميب - أساطير غير واقعة ويكون القرآن المشحون بها معنيا بأساطير غير واقعة ، بناء على أن ما يعيا به العقل ولا يقره لا يقع ولا يتعلق به حتى قدرة الله ، ولهذا ترى علماء الإسلام المتكلمين يختارون عند النص في كتبهم على قدرة الله قولهم : « قادر على جميع الممكنات » .

ولك أن تقول : إن فضيلة الشيخ المراغي يرى بمحصر المعجزة القاهرة في القرآن إلى اعتباره حجة واعتبار غيره من معجزات الأنبياء شبهة كما فعله الشيخ رشيد رضا بحجة أن أمثالها تقع من أناس كثيرة في كل زمان والنقول منها عن صوفية الهند والمسلمين أكثر من النقول عن العهد المتيق والجديد... وقد رددت على هذا الشيخ أيضا في « القول الفصل » . وسواء كان فضيلته متفق العقلية مع مؤلف « حياة محمد » أو مع الشيخ رشيد رضا فليس له منجاة من الواخذة ، ولهذا اختار محاميه الشيخ شلتوت طريقا في الدفاع عنه متنجحيا عن وضع قوله بنفسه الذي انتقدته ، موضع البحث والتحليل ، فأين بيت البوصيري الذي استشهد به فضيلته لدعواه قاهما منه ما لا يفهمه صاحب البيت ولا علماء الإسلام المتكلمون المؤمنون بمعجزات الأنبياء من غير تفريق بين معجزة كونية ومعجزة عقلية ؟ ^(١) أين بيت البوصيري في قول المدافع الفار من الدفاع ؟ .

وكنت قلت في « القول الفصل » عند نقل أقوال معالي هيكل باشا في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه ، الثيرة لشبهة الكذب في جميع ما في كتب الحديث ، على الرغم من أن أكثر الأحكام الشرعية الإسلامية وفيها صلاتنا وصيامنا وزكائنا وحجنا ، تنبئ تفاسيلها على أقوال الرسول وأفعاله المروية في تلك الكتب : « هل الأستاذ

[١] ولنا مؤاخذه أخرى للمفريقين بين المعجزة العقلية والكونية بسطناها في « القول الفصل »

الأكبر المرافق يحاول بتقديم كتاب هيكل باشا للمسلمين تهينة جو ملائم للإلغاء كلية الشريعة الأزهرية ؟ » فغير الشيخ شلتوت قولى فى « القول الفصل » بهذا الصدد تغييرا فاحشا مع وضعه بين القوسين فى حين أن القول المنقول بين القوسين لا يجوز تغييره ولو بكلمة واحدة . وهذا أمانة الشيخ شلتوت فى نقل الأقوال وإسنادها إلى أصحابها ! . والتغيير المشار إليه مما يمكن الاطلاع عليه لمن أرادته عند مقارنة النقل بالأصل « القول الفصل » ص ٨٤ - ٩٠ « الرسالة » ص ٣٦٥

وفى الدفاع عن الشيخ محمد عبده الذى نقلت أقوالا وآراء منه فى أمكنة مختلفة من « القول الفصل » وانتقدتها عليه ، يذكر قوله فقط فى تعريف النبى والرسول ، ثم يقتصر دفاعه عنه عليه قائلا: إن الأستاذ الإمام صاحب « رسالة التوحيد » الذى تكلم فيها عن الرسالة والمعجزة ودلائلها على صدق الرسول وعن الوحى وكونه ممكن الوقوع وواقعا فعلا . لكنى اعترضت على ما قاله الأستاذ الإمام فى تأليفه الآخر معرفا للنبي والرسول وذكرت عنوان ذلك التأليف فى « القول الفصل » .

فكان واجب الشيخ المدافع أن يدافع عن قول إمامه فى التأليف نفسه نفيا للقول الذى عزوته إليه أو تحريرا لما أرادته منه فلا ينفعه قوله فى كتاب آخر ، إلا أن يكون هذا القول فى صيغة الاعتراف بخطئه فى القول الأول والإعلان عنه . فالشيخ شلتوت لم يأت إذن فى الدفاع عن قول الشيخ محمد عبده الذى تكلمت أنا عليه ، ولو بقدر ما أتى به واحد من القضاة الشرعيين صادفته فى مجلس من المجالس ، وبعد سماع دفاعه اضفت إلى محل ذلك القول من « القول الفصل » ما يكون جوابا عن ذلك الدفاع على أن ينشر فى طبعة الكتاب الثانية ، وقد تبسرت هذه الطبعة بحمد الله وتوفيقه .

ثم إنى لم أذكر فى « القول الفصل » تعريف النبى والرسول الذى شذ فيه الشيخ محمد عبده عن أئمة الإسلام والذى خصه الشيخ شلتوت بالدفاع ضالا عن طريقه مصورا إياه فى صورة مثال لاتهاماتى المضحكة (على تعبيره) ... لم أذكره تصيدا لأنهم على محمد عبده

متمسكا بقوله في كتاب وتاركا وراء ظهرى قوله الآخر في كتاب آخر - مع أنى لا أعرف ما فعله بالضبط في الكتاب الآخر ولا أعدنى مكلفا بمعرفته عند مؤاخذته بقوله الذى عرفته بنفسه - وإنما ذكرته بناء على أنى وجدته صالحا لأن يكون مستند طائفة الكتاب المصريين الذين أنكروا معجزات الأنبياء إنكارا للخوارق وأنكروا النبوة الحقيقية مستبدلين بها المبقرية ، فأردت أن أهدم مستندهم وأحول دون تصيدم القلوب الضعيفة بشهرة محمد عبده وقوة مركزه عند مكبريه ، فإن كان فى استطاعة الشيخ المدافع عنه إنكار وجود تلك الطائفة أو ادعاء عدم صلاحية القول الذى أنكرته على قائله ، لأن يكون مستندا لهم فى ضلالهم وإضلال غيرهم ، فليأت بأحد الأمرين ولا يتعمل بما فعله محمد عبده فى تأليف فلانى له ، لأن الطائفة المستعدين أن يستغلوا أقوال الشيخ محمد عبده لضلالهم ، يرون أنفسهم أحرارا فى اختيار ما يشاءون منها .

بل أقول للشيخ الذى كان تأييد « القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون » فيه أن قابل النصح بالرفض والإنكار لا بالادكار والاعتبار ، وهو يدعى فى مقالة الرد أنه لا يفكر المعجزات والغيبات أو يترأى كذلك ، نظراً إلى سعيه لتزكية الشيخ محمد عبده وتبرئته عن إنكارها ... أقول له :

لا أقل من أن فى مصر التى ليس فى وسع أحد أن يمنى من أن اعتبرها وطنى يهمنى خيرها وشرها باعتبار أنها ملدة إسلامية وعريقة فى الإسلام ، لا أقل من أن فيها كتابا ينكرون معجزات الأنبياء باسم الخوارق ، أو على الأقل ينقونها عن نبينا صلى الله عليه وسلم ويعتبرون مجرد نبوته منها ميزة له ومنقبة ، أى تجردا مما تعيا به العقول . وإنكارهم هذا مطلقا أو إنكارا خاصا لنبينا يرجع إلى إنكارهم الغيبات التى لا يعترف بها العلم الحديث المستند إلى التجربة الحسية ؛ وهم ينكرون النبوات أيضا بين صراحة من إقبالهم على المبقرية وإهمالهم النبوة ودلالة من إنكارهم المعجزات التى يؤدى إنكارها إلى إنكار النبوة أيضا لا اشتراكهما فى علة الإنكار وهى كونهما من الغيبات ، ويلازم

هذا الإنكار تعريف النى للشيخ محمد عبده المذكور في « القول الفصل » .
لاأقل من أن هناك منكبرى المعجزات والنبوات وقد ذكرتهم في كتابي بأسمائهم
وأوردت من أقوالهم شواهد مفصلة ومطولة ، وهناك على قول الأستاذ فريد وجدى
المنشور في « الأهرام » قبل بضع عشرة سنة نوابغ البلاد الإسلامية من الكتاب والشعراء ،
لما اتصلوا بعلوم الغرب الحديثة ووجدوها - وقد دالت إليها الدولة في الأرض - قذفت
بالآديان جملة إلى عالم الأساطير ورأوا دينهم ماثلا فيها ، لم يندسوا بكلمة لأنهم يرون الأمر
أكبر من أن يحاوله محاول ، ولكنهم استبطنوا الإلحاد وتمسكوا بها متيقنين أنه مسير
إخوانهم كافة متى وصلوا إلى درجتهم العلمية ، وشغل هؤلاء النوابغ اليوم - على ما كتبه
الأستاذ فريد أيضا - تهيئة الأذهان لقبول ما استبطنوه دسا في مقالاتهم غير مصارجين
بها غير أمثالهم تفاديا من أن يقاطموا أو ينفوا من الأرض .

فأين هؤلاء النوابغ الناشرون لمبادئ الإلحاد التسترون في نشرها وعرضها على
الأذهان؟ لا بد أنهم موجودون ورا كضون بأفلامهم في عالم الصحافة والتأليف دائبين في
القيام بواجبهم منتدبين إليه من جانب الشيطان الذي لا يصدق الشيخ وجوده . وهؤلاء
الكتاب لم أختلفهم أنا في خيالي كما اختلفت عضوا شاذا في جماعة كبار العلماء ، بل أفتى
وجودهم الأستاذ فريد وجدى رئيس تحرير « مجلة الأزهر » الحالى وأفتى أيضا عجز
الشرق الإسلامى عن الدفاع عن دينه الذى هو دين (بالفتح) لم يزل في ذمة عدائه
على ما قاله الأستاذ غير مقضى ! فأين كنتم أنتم أيها الشيخ المدافع عن الذين ناضلتهم
في كتابي لما وجدتهم يفكرون المعجزات وسائر المفنيات أو يدافعون عن المنكرين كما
تدافعون أنتم عن المدافعين ؟ أين أنتم الذين فررتم جبتنا عن محاربة الملاحدة المستبطين
المحاربين ضد الإيمان بالقيىب وعقائد المؤمنين به « دسا في مقالاتهم وقصائدهم » ، ما
قتم يوما : هذه عقائد قوم عزيز علينا أن نتركها تترك واحدة بعد واحدة بكيد هؤلاء
الملاحدة الدساسين ، حتى إذا تمين الواجب أى محاربة المحارب والجهاد في سبيل الدين

الغريب ، في عهدة الغرباء من المهاجرين والأنصار أخذتم أنتم وأمثالكم الفارون عن الجهاد في سبيل الدين ، مكانكم في صفوف أعدائه كما أنكم رأيتم الاتحاد والقوة والدنيا في جانبهم وأخذتم ترموننا بدسائسهم ودسائسكم ؟ .

هل في استطاعة الشيخ أن ينكر كون معالي مؤلف « حياة محمد » حاول في كتابه لاسيا في مقدمة طبعته الثانية تجريد حياة نبينا عن المعجزات السكونية الخارقة لسنة الكون بحجة أنها مما لا يقره العقل ولا يصدقه ، ولزمه بهذه الحجة نفى تلك المعجزات عن سائر الأنبياء أيضا الذين اعترف لهم كتاب الله بتلك المعجزات ؟ وهل في استطاعته أن ينكر كون فضيلة الأستاذ الأكبر كتب كلمة تحييد لما فعله معالي المؤلف ، معترفا بأن تلك المعجزات مما تميا المقول به أي مما لا يقره العقل فلم يصادف مافعله معاليه وما فعله فضيلته إنكارا من جانب الشيخ المنكر على إنكارى عليهما ، بل أتى في فتواه على مسألة رفع عيسى ونزوله بمثابة آخر من عنده للإنكار لم يكن دافعه فيه غير دافع الأولين في إنكارهما وهو كون هذا الرفع وهذا النزول يمي عقل الشيخ وإن نعمل في فتواه وفي ردوده على بدوافع أخرى كلها مناورات لإخفاء الوجهة الحقيقية إلى أن ينقضى دور الدس والاستبطان لطائفة منكري الحوارق والمفنيات ؟

فإن لم يكن الشيخ منهم بل كان معترفا بإمكان المعجزات ووقوعها كما تظاهر به في دفاعه عن الشيخ محمد عبده واستشهاده بكلامه في رسالة التوحيد ، فلماذا لم ينكر على مؤلف « حياة محمد » ومقرظه طول الزمن وإنما أنكر على لما أنكرت عليهما ؟ بل لماذا لم ينكر تعريف النبي على الشيخ محمد عبده ، ذلك التعريف الذي ينفي النبوة الحقيقية المعروفة عند أهل الأديان وأعنى بها النبوة اللابسة بالمفنيات ، إلى أن توليت القيام بواجب الكشف عن الطائفة المحاربة من وراء الكمين لمقائدنا نحن المؤمنين بالغيب ، مع الكشف أيضا عن إمام الطائفة وقائدهم ثم الكشف عن مؤخرة الجيش المحارب التي هي الشيخ المائل أمامنا مدافعا عن الطائفة وإمام الطائفة الأول والثاني ؟ وبهذا يتجلى لعين الأسف

أن أول ممول وآخره ينزلان على أساس صرح العقائد الإسلامية يكونان بأيدي رجلين من رجال الدين . وقد عرف قراء « القول الفصل » أنى لم أقصر حلقى على ^{ضعف} قول إمام الطائفة بل ^{في ديانته خوة الأديان} على علمه أيضا ، ^{بوجوه} لكن الشيخ المدافع عنه لم يتعرض له لأنه رأى الأمر أكبر من أن يحاوله .

ثم إن الشيخ المؤخرة يعرف جيدا أن الاستفتاء في مسألة رفع عيسى ونزوله أتاه من أحد الهنود الذي لا يعنيه أمر عيسى في رفعه ونزوله إلا من حيث أن رجلا اسمه غلام أحمد القادياني ظهر في الهند وادعى أنه المسيح المنتظر وأنه لا أصل لكونه أى المسيح المنتظر المسيح عيسى ابن مريم صلوات الله عليه المرفوع إلى السماء حين هم اليهود بقتله ، إذ لا أصل لرفع المتقدم حتى يكون لنزوله فيما يأتى ؛ وهذا الرجل الذى غر طائفة من الناس في الهند وترغمهم ، ادعى غير هذا وأكثر من هذا أى كونه نبيا وكون النبوة لم تحتم بمحمد صلى الله عليه وسلم ، حتى احتاجت اللجنة القائمة في الأزهر من قبل بدرس موضوع الطالبين الالبانيين القاديانيين ، إلى درس مسألة ختم النبوة أيضا هل يكفر منكروه ، وشذ من شذ فيها . ولينكر الشيخ المؤخرة وقوع هذا الدرس وذاك الشذوذ ، فهما ثابتان عندى وعند غيرى سماعا من الشيخ اللبان الصادق القول .

هكذا كان منشأ الاستفتاء المذكور ، فجاءت فتوى الشيخ المتأخرة مؤيدة للمذهب القادياني في ناحيته المستفتى عنها وكان مرادى من نسبة النزعة القاديانية في كتابى « القول الفصل » إلى صاحب الفتوى ، هذا التأييد . فكيف ينكر الشيخ المفتى الذى جاءت مقالته المنشورة على « الرسالة » موافقة للمذهب القادياني ، كيف ينكر على ما قلت في « القول الفصل » من أن الشيخ شاتوت جدير بأن يكون هو المتعرض فى اللجنة الأزهرية على فصل الطالبين الالبانيين القاديانيين ، وكيف يمد قولى ذلك افتراء على نفسه ، مع أنه فى مقالاته الأولى القديمة وفى مقالاته الجديدة الرادة على ، لا يزال يؤيد المذهب القادياني ويفضله على مذهب علماء الإسلام ، منسكرا لرفع عيسى عليه السلام

إلى السماء ونزوله منها في آخر الزمان ، ولم أقل بالضبط إنه هو ، وإنما قلت جدير بأن يكونه . واليوم أزيد على ما في الكتاب فأقول : وليس بمستبعد من الشيخ المفتي المدافع عن الشيخ محمد عبده صاحب التعريف الشاذ للنبي الذي ينطبق على عبارة المصلحين من الناس أكثر من انطباقه على الأنبياء والمرسلين ، ليس بمستبعد منه تأييد المذهب فيما بقي عما ذكر في الاستفتاء ، لولا نظام الدس والاستبطان يمنعه وقتيا من هذا التأييد . وما يجب التنبيه إليه أن النزعة القاديانية التي عزوتها في الكتاب إلى الشيخ والتي زدت عليها هنا ، ليس ممنها أنها معتنق لمذهب تلك الطائفة الهندية أتباع غلام أحمد ، وإنما هو لكونه في مذهب الطائفة المصرية غير المؤمنين بالغيب ، يشارك الطائفة الأولى في نواحيها السلبية المنافية للمقائد التي توارثها المسلمون منذ صدر الإسلام إلى زمن تيار الزيف الغربي المادى .

وما كتبت عن داء الشيخ المضر الذي يدفعه إلى دائه الظاهر في مسألة رفع عيسى ونزوله ، فغير خاف على فراسة المؤمن الناظر بنور الله ، فعليه دلائل من إنكاره الشيطان فسكوته على إنكار المنكرين للمعجزات ، بل دفاعه عن المدافعين عن المنكرين ودفاعه عن الشيخ محمد عبده صاحب التعريف الفاسد للنبي - وإن لم يدافع عن التعريف نفسه ، وعدم قبوله لأى دليل على رفع عيسى ونزوله حتى إنه نفي حصول غلبة الظن به من الآيات والأحاديث بله اليقين ، فكان الآيات والأحاديث في ذلك الصدد التي لا تكفى لتكوين عقيدة في إثبات رفع عيسى ونزوله على زعمه ، كفت في تكوين عقيدة للشيخ في نفي الرفع والنزول فجعله قائلا في مقالة الرد الثانية ص ٤٠٨ « الرسالة » عدد ٥١٦ : « وقد تناولنا هذه الآيات في الفتوى ودرسناها دراسة علمية واضحة وعرضنا إلى آراء المفسرين فيها وبيننا أنه ليس فيها دليل قاطع على أن عيسى رفع بحسبه إلى السماء بل هي - على الرغم مما يراه بعض المفسرين - ظاهرة بمجموعها في أن عيسى قد توفي لأجله وأن الله رفع مكانته حين عصمه منهم وصانه وطهره من مكرم »^(١).

[١] ما معنى تطهير عيسى من مكرم؟ وقد لجأ إليه الشيخ في سبيل إرهاب القرآن على قبول مذهبه.

فقدم رفع عيسى وعدم نزوله ثابتان عنده على رغم الآيات والأحاديث الواردة فيهما، فكأنه وهو غير واثق بدلالة الآيات والأحاديث على رفعه ونزوله، واثق بدلائلها على عدم رفعه ونزوله. ولا شك أن عكس الأمر في المسألة وأدلتها إلى هذا الحد إنما يكون مبنيًا على وجود مانع عند الشيخ عن الرفع والنزول غير عدم دلالة الآيات والأحاديث - الدالة عليهما رغم إنكار الشيخ - مانع يستحيل التغلب عليه وهو مخالفتها لسنة الكون ولعلم الحديث الطبيعي الذي لا يمتزف إلا بما ثبت بالتجربة الحسية.

ومما يدل على داء الشيخ المضر قوله في مقالة الرد الأولى « الرسالة » عدد ٥١٤ وهو يخاطبني وزملائي المدافعين عن عقيدة رفع عيسى ونزوله : « لا . لا . إنكم أيها الموهوبون لا تريدون بذلك إلا أن تجاروا سلفا لكم ضمفوا عن الحجة والبرهان ولم يتمودوا بالإخلاص للحق فراحوا يردون الآراء بتشويهها والتنفير منها ، كانوا يقولون : هذا رأى المتزلة وهذا يتفق مع قول الفلاسفة وذاك رأى ابن تيمية ... الخ وها أنتم أولاء تتبعون سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع فتحاولون تشويه الآراء بمثل قولكم : هذه روح قاديانية ، هذه مسامرة لآراء المستشرقين ، هذا تجديد في الدين ... الخ ولكن اعملوا أن الفكر الإسلامي قد أخذ يستعيد صفاءه ويسترد إخلاصه للحجة والبرهان كما كان شأن السلف الصالح من المؤمنين » .

ففيه إشارة إلى كل ما ذكرته هنا في تعيين المرمى الحقيقي للشيخ في كتاباته الذي لم يكن بعد حين البوح به منه فإذا حان حينه لا يكتفى الشيخ بإنكار وجود الشيطان وعروج عيسى ونزوله بل يقترح تصفية عقيدتنا من كل مالا يدخل في متناول التجربة الحسية ولا يقبل العلم بالحديث المثبت كوجود الله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر ، وتجريد القرآن من آيات المعجزات وسائر الخوارق ، كما اقترح الأستاذ فرح أنطون على الشيخ محمد عبده .

ومثل هذا القول ورد في إحدى مقالات الأستاذ فريد وجدي التي كتبها قبل سنوات عند ما جرى النقاش بيني وبينه على صفحات « الأهرام » في معجزات الأنبياء،

وذلك بمناسبة ما كتبه المرحوم أحمد زكي باشا في تأويل ما جاء في القرآن عن (وادي الخمل) فمقب عليه الأستاذ ورد كل ما في كتاب الله من الأنباء التي يراها منافية للمقل والملم وفيها معجزات الأنبياء وسائر الغيبات حتى إن فيها « خروج الناس من القبور للبعث » ، إلى التشابهات غير المفهومة . وقوله الذي أردنا نقله هنا للمقارنة مع قول الشيخ في جلته الأخيرة :

« وبعد فإن الأمر جلل لا يحتمل التلاعب بالكلام فإما مذهب يجمع بين الثقافة المصرية والدين ففسير إلى الإمام كما سار آباؤنا مثقفين متأخين وإما وقفة تمقبا فمقري ، وعندنا لا يمجدين التضييق الذي يظنونه تقديسا للكلام الإلهي وما هو منه في شيء » .

فيجب على القارئ أن يتأملوا ويمطوا التأمل حقه من هاتين الكلمتين كلمة الشيخ وكلمة الأستاذ والأستاذ أكثر مصارحة من الشيخ ، ومع هذا فالذي يرى فيه الشيخ استعادة الفكر الإسلامي لصفاته ما هو إلا مذهب الجمع بين الثقافة المصرية والدين ، على أن يكون هذا الجمع عبارة عن جمل الدين يسير على هوى تلك الثقافة فيطرح كل ما لا يقبله مبدأها القائل كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يمتد به والذي يؤمن به الأستاذ ولا يزال يردده في مقالاته على الرغم من كونه مبدأ العلم المادي وكون الأستاذ انقلب منذ زمان طويل ضد ذلك العلم ، وعلى كل تقدير يطرح كل ما لا يقبله الثقافة المصرية واعتبر إلى الآن داخلا في الدين ، من الدين وإن كان دخوله فيه بواسطة الكتاب والسنة مثل رفع عيسى ونزوله . ثم لو كانت الثقافة المصرية التي يلتزم أن يسير الدين على هواها سارت مع الحقيقة لكان الخطب أو بالأولى لرضينا تلك المسيرة ولكن الأمر ليس كذلك ، إذ لا حقيقة بمعنى الكلمة في نظر هذه الثقافة حتى تسير معها بل الخلطة الناجحة تعتبر حقيقة عندها كما تعتبر الحقيقة الفاشلة غلطا ، وقد عرف القارئ مما كتبنا في مواضع بين كتابنا إلى هنا انتهاء الثقافة المصرية في المذهب الرببي .

وفي قول الأستاذ « كما سار آباؤنا مثقفين متأخين » مغالطة القارىء الذى لا معرفة له بسير آباؤنا : فكآباؤنا لم يساروا الثقافة المصرية القديمة المترجمة من فلسفة اليونان مسaire عمياء بل انتقدوها ولم يطبقوا الإسلام عليها بل طبقوها على الإسلام فأخذوا ما يوافقه وردوا ما ينافيه بأدلة مبنية على مبادئ تلك الفلسفة ، فاقبله آباؤنا هؤلاء الفحول هو الذى يعيبه اليوم عليهم الشيخ شلتوت زميل الأستاذ فى محاولة إعادة الإسلام إلى صفائه بإذابته فى بوتقة الثقافة المصرية ، قائلا : « كانوا يقولون هذا رأى المعتزلة وهذا يتفق مع قول الفلاسفة وذاك رأى ابن تيمية » فيمنفهم لماذا كانوا أهل السنة والجماعة ولم يكونوا معتزلة أو مجسمة أو أذئاب الفلاسفة قائلين بقدم العالم الذى توسل به القدماء إلى نقي كونه الله تعالى فاعلا مختارا وتوسل به ملاحدة الذرب إلى إغناء العالم عن وجود الله ، ثم ينفننا نحن المتبعين سنن من قبلنا التابعين على عقائد آباؤنا المسلمين : لماذا لا نقدوا عبودية عبقرية ولماذا لا نروح قاديانيين أو أذئاب المستشرقين ؟ وصفوة القول أن المسألة المقصودة بالذات من قلق الشيخ كاتب مقالات الرد ليست ظهور عدم نجاحه فى إنكار رفع عيسى ونزوله ، لأنه لا بد من ظهوره بما كتبه أهل الحق من العلماء ويكتبونه بعد هذا ، وإنما المصيبة الكبرى عنده أنى قبضت على ناصية المؤامرة ضد الإيمان بالغيبيات مثل المعجزات والنبوءات ، المدبرة بأيدى نوابغ الكتاب الموجودين فى البلاد الإسلامية المثقفين مع شذاذ العلماء الذين هبوا طرق المؤامرة لأولئك الكتاب فكُتِبَ لأسمائهم الخلود بأيديهم والذين يحاولون الحصول على رتبة النبوغ لأنفسهم أيضا بفضل شنوذهم واشتراكهم فى المؤامرة مع الكتاب التابعين والعلماء الخالدين .

وأهم النواحي المقلقة للشيخ كونه هو السبب المباشر لنشر « القول الفصل » الكاشف عن الطائفة المؤامرة وكون مساعيه الهذولة لإخفائها بشغل العقول والأفهام بالآيات التى حملها مالا تحتمله من التأويل والأحاديث التى تجرأ على الاستهانة بها ، منبهة إلى الفشل.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الباب الرابع

في عدم جواز فصل الدين عن السياسة

قد نهينا في مقدمة الكتاب (ص ١٦٢ - ١٦٥ جزء أول) بمض التنبيه إلى أهمية هذه المسألة في نظر الإسلام الذي له عين ساهرة على حقوقه ، بالرغم من استخفاف محدثيها بما فيها من خطر عليه ، وتصويرها في أعين الناس كأن الفصل بين الدين والسياسة عبارة عن مراعاتهما مستقلا أحدهما عن الآخر من غير أن يكون أى إخلال أو إضرار بأى منهما . لكن حقيقة الأمر أن هذا الفصل مؤامرة بالدين للقضاء عليه ، وقد كان في كل بدعة أحدثها المصريون المتفرنجون في البلاد الإسلامية كيد للدين ومحاولة الخروج عليه لكن كيدهم في فصله عن السياسة أدهى وأشد من كل كيد في غيره ، فهو ثورة حكومية على دين الشعب - في حين أن العادة أن تكون الثورات من الشعب على الحكومة - وشق عصا الطاعة منها أى الحكومة لأحكام الإسلام ، بل ارتداد عنه من الحكومة أولا ومن الأمة ثانيا إن لم يكن بارتداد الداخلين في حوزة تلك الحكومة باعتبارهم أفرادا ، فباعتبارهم جماعة ، وهو أقصر طريق إلى الكفر ^(١)

[١] ومن البلية أن الحركات التي تثار في الأزمنة الأخيرة وترى إلى محاربة الإسلام في بلاده بأيدى أهلها والتي لا شك أنه الكفر وأخبت أغانين الكفر ، يباح فعلها لفاعليها ولا يباح تسميتها باسمها لمن عارض تلك الحركات وحارب المحاربين . ولله در العري حيث يقول :

وتعارف القوم الذين عرفتهم
بالمسكرات فعمل الإنكار

ولو قال : « فأنكر الإنكار » لكان أوفق بزماننا . =

من ارتداد الأفراد ، بل إنه يتضمن ارتداد الأفراد أيضا لقبولهم الطاعة لتلك الحكومة المرتدة التي ادعت الاستقلال لنفسها بمدان كانت خاضعة لحكم الإسلام عليها . وماذا

== ثم إن غاربة الإسلام وغاربة المحارب تحريان في مصر التي يقال عنها زعيمة العالم الإسلامي ، في أسلوب عجيب مبهم ناشئ من خبث نوايا المحاربين ومن ضعف مركز المعارضين ، كأن الطرفين المتحاربين لا يفهم كل منهما عند النقاش ما يرمى إليه الطرف الآخر ، فيقوم مثلا حضرة صاحب الدولة لإسماعيل صدق باشا رئيس الوزراء سابقا ويقترح في مجلس النواب توحيد القضاء في مصر بإدماج المحاكم الشرعية في المحاكم الأهلية . وهذا الاقتراح فصل مهم من مبدأ فصل الدين عن السياسة التي سار في طريقه بمصر وقطع غير قليل من مراحل تطوره ، ويقول المعارضون لاقتراح دولته : إن الإسلام ليس دين عبادة فقط بل دين حكم أيضا ، وإدماج المحاكم الشرعية في المحاكم الأهلية المتضمن لإلغاء المحاكم الشرعية ينافي كون الإسلام دين حكم . لكن دولة لإسماعيل صدق باشا الذي لا يجهل كون الإسلام دين حكم ، يريد إلغاء هذا الحكم ، لكونه ممن لا يقبلون حكومة الدين على الناس وإن شئت فقل حكومة الله على الناس وإنما يقبلون حكومة الناس على الناس ، هذا هو مراد لإسماعيل صدق باشا مما اقترحه على مجلس النواب ، ولكن ليس للإسلام قوة في مصر بقدر أن يقال للذين يضمررون له شرا — وربما يظهرونه أيضا — مرادكم القضاء على دين الأمة بواسطة القضاء على دين الدولة . ومن العجب أن دولة الباشا من رجال دولة دينها الإسلام ومن نواب أمة في برلمانها دينها الإسلام .

ولا بد أن نذكر هنا بكل تقدير قول الدكتور على الزيني بك المدرس بالجامعة المصرية ثم العميد لكلية التجارة في كتابه : « أصول القانون التجارى » جزء أول ص ٤٢

« وإذا كانت الشريعة قد أثرت في نهضة القانون التجارى في أوائل القرون الوسطى فأفادت في دفع العادات والقوانين التجارية في اتجاهها الجديد ، فإنها قد تأثرت بنورها في أواخر تلك القرون وفي المصور الحديثة بالقوانين الأوروبية التي بدأت تراخا في تطبيقها داخل بلادها . وكان أسبق القوانين التي دخلت مصر وبدأت تطبق فيها بجانب الشريعة الإسلامية القوانين التجارية ذاتها التي ساعدت في تكوينها . ثم عدل نغاة النظام القانونى المصرى فيما يتعلق بالمعاملات المدنية والتجارية عامة وحلت فيه القوانين الأوروبية المدنية والتجارية محل الشريعة الإسلامية التي انحصرت أحكامها على الأحوال الشخصية من ذلك الوقت . وبما أسلفنا نرى أولا أن غزو القوانين الأوروبية لمصر لم يؤثر أصلا في موضوع أحكام الشريعة الإسلامية فقد بقيت هذه الأحكام على ما هي عليه ولم تحس بتغيير أو تعديل نظرا لتقديسها من البدء إلى النهاية . وقد رأيت أنها على قدمها لم يتفوق عليها أى قانون من القوانين الحديثة في سبيل تسهيل المعاملات التجارية وسهولة إثباتها . ونرى ثانيا أن التأخير

الفرق بين أن تتولى الأمر في البلاد الإسلامية حكومة مرتدة عن الإسلام وبين أن

تتولى ذلك وقم عليها وقع في تطبيقها .

لا بد أن أذكر هذا القول لإزاء اقتراح صدق باشا ، لينين أن في مصر غزاة من أهلها في سبيل القوانين الأوروبية وإحلالها محل الشريعة الإسلامية وهم الذين نفذ الاستعمار في قلوبهم فاستهواها ، وحماة مستعبرين هذا الغزو وقدرين لما بأيديهم من تراث الإسلام حق قدره . ولا وحي في هذا الكتاب إعطاء كل من الفريقين ما يستحقه من الشكر أو النكر . والشيخ الأكبر الميراني أيضا من المحاولين لغزو الشريعة الإسلامية رغم مركزه الأزهري وإن كانت الخطوة التي رسمها للغزو غير خطوة صدق باشا ، وذلك أن تقول عنها خطوة خفية وهي عين خطوة التغيير والتعديل التي يراها الدكتور الزيني أسوأ الخطط ، لعدم اثباتها مع قداسة الشريعة الإسلامية والشيخ الأكبر ينكر هذه القداسة وسيجيء مقال به بصدد الإنكار مع ردنا عليه . والمفهوم منه أنه من دعاة فصل الدين عن السياسة بطريقة خاصة له سرية .

هذا ودولة إسماعيل صدق باشا المار الكلام على اقتراحه في برلمان مصر من أحسن المحجذين للثقل الكمال في تركيا حتى إنه كان قد هُنا الأستاذ عزيز خاتكي داعية مصطنع كمال بمصر وعدو الدولة العثمانية المسلمة إلى حد أنه أنكر في نقاش جرى بيني وبينه على جريدة الأهرام كون الفضل في فتح القسطنطينية للسلطان محمد الفاتح . هُنا بكلمة منشورة في الجرائد لأجل كتابه السمي « ترك وأتاتورك » ورآه جديراً بأن يطبع عشرة آلاف عدد منه على نفقة الحكومة المصرية ثم يوزع على طلبة المدارس . وهذا الاقتراح من دولته ما أعار قيمة لذلك الكتاب الذي لا يمكن تنويعه وإنما أنزل دولته منزلة داعية داعية مصطنع كمال بمصر . ولو لم يكن لداعية مصطنع كمال بمصر فضلاً عن داعية داعيته ، إلا أنه يدعو لرجل كان أكبر ميزته — وفيه سر ماناله عند الدول الغربية من الإعظام والاهتمام — عداوة الإسلام وكرهية العرب لسكون الإسلام نشأ فيهم ثم أعدى غيرهم ، حتى إنه بسبب هذه العداوة والكرهية قد تنازل في حياته عن اسم « مصطنع » والله غالب على أمره حيث تزعم هذا الاسم العظيم المبارك عنه بيده . فسبحانه وقد أقسم بنفسه وملكه فأنه لم يجرها وتوابعها ؛ فلو لم يكن لدعاة الرجل إلا أنهم يدعون لعدو الإسلام والعرب لسكنى في كف مسلم عربي أبي عن هذه الدعاية فضلاً عن استناب الدعاة .

فإن كان دولة الباشا يعد ذلك المسوخ من مصطنع كمال بطلا ويتناهى لإزاء بطولته عن معاداته الإسلام وكرهية العرب فهو جد خطيئ في ذلك ، فهل كان من لوازم البطولة إلغاء الخلافة وإحداث ثورة ضد دين أمة الترك التي أسلمت منذ أكثر من ألف سنة وسجل لها التاريخ جهاداً طويلاً في سبيل الإسلام ؟ ألم يفكر صدق باشا في هذه الدقيقة عند منح الرجل رتبة البطولة ، أم كان أم

تحتلها حكومة أجنبية عن الإسلام^(١) بل المرتد أبعد عن الإسلام من غيره وأشد، وتأثيره الضار في دين الأمة أكثر ، من حيث ان الحكومة الأجنبية لا تتدخل في شؤون الشعب الدينية وتترك لهم جماعة فيما بينهم تتولى الفصل في تلك الشؤون ، ومن حيث ان الأمة لا تزال تعتبر الحكومة المرتدة عن دينها من نفسها فتردد هي أيضا معها تدرجها ، إن لم تقل بارتدادها معها دفعة باعتبارها مضطرة في طاعة الحكومة ، ومن حيث ان

== التواحي في بطولته عند الباشا قضاؤه على الخلافة ودين الدولة ؟ وما يوجب الدقة أن أول ما يحى رتبة البطل كان الأوربيين وكان المسلمون يعالمن في ذلك كما كانوا في كل شيء ، فقد قرأت في الجرائد أن عندما أُلِّف في أوروبا بشأن مصطفى كمال زاد على ستمائة كتاب . فيستنتج العقل من هذا أنه رجل حاول الأوربيون أن ينجلوا منه بطلا أكثر من أنه بطل في الحقيقة . وماذا فعل حتى استحق لقب البطولة عندهم ؟ فإن كان هذا اللقب مكافأة له على إخراج اليونان من أزمير في غز الحرب الماضية كانت الإنكليز والفرنسيين الذين كانوا أصحاب الكلم يومئذ حلفاء اليونان فكيف يكافئ الخليف عبدو الحليف الغالب ويهتف له ؟ ولماذا لم يهتف لفاهر اليونان في الحرب الثانية مع كون الهاتفين حلفاء اليونان المقهورة في كلتا الحربين ؟ فلماذا هتفوا لفاهر الأول ولم يهتفوا لفاهر الثاني بل خفوا إلى محاربه أنجادا للحليفة ؟ فهل كان ذلك الهتاف امتيازاً خاصاً بفاهر التركي ؟ وهو ليس بأول فاهر تركي : فقد وصل جيش أدهم باشا من قواد عهد السلطان عبد الحميد في مدة شهر إلى أبواب أتينة فلم يدع ذلك القائد استحقاقه لعرش تركيا ولا منحه الإنكليز والفرنسيين لقب البطل ولم يؤلفوا فيه كتاباً واحداً ولم يبدوا إلى الترك جزيرة كريت التي كانت سبب تلك الحرب بينهم وبين اليونان . فكان إذن سر استحقاق مصطفى كمال لجائزة البطولة في وعده للإنكليز والفرنسيين أثناء المفاوضات معهم في لوزان بل أثناء محاربة اليونان لإخراجها من الأناضول ، بإلغاء الخلافة والدولة العثمانية الإسلامية ولقائمة جمهورية لادينية مقامها وكانت ثورة الغالب على اليونان في تركيا ضد الإسلام وآدابه وتقاليده ، لإنجاز ذلك الوعد أي تمن رتبة البطولة الممنوحة سلفاً وإلا فلم يكن الرجل مجنوناً توهم القضاء على دين البلاد من لوازم البطولة، كالم يكن الإنكليز مجانين إلى حد أن يهتفوا لفاهر حليفهم، من غير فائدة تعادل التضحية بالحليفة. وإنما كان الرجل حريصاً رأى استجلاب مودة الدول المعادية للإسلام ومساعدتها لتحقيق مطالبه مشروطاً بهذا العمل المقنوت الذي كان منذ قرون طويلة أمنية لأعداء الإسلام غير مقضية .

[١] وقد قلنا في مقدمة الكتاب أن مدار الفرق بين دار الإسلام ودار الحرب على القانون الجاري أحكامه في تلك الديار، كما أن فصل الدين عن السياسة معناه أن لا تكون الحكومة مقيدة في قوانينها بقواعد الدين .

موقفها الاضطرارى تجاه حكومة تأخذ ساططها وقوتها من نفس الأمة ليس كوقوفها الاضطرارى تجاه حكومة أجنبية لها قوة أجنبية مثلها .

ومن هذه النقاط الدقيقة المهمة كان ضرر الحكومة الكمالية بأمة الترك المسلمة أشد من أى حكومة أجنبية مفروضة الاستيلاء على بلادها . وربما يميب هذا القول على من لاخلاق له فى الإسلام الصميم ، والمائب يرى الوطن فقط فوق كل شئ ، مع أن السلم يرى الوطن مع الإسلام فهو يتوطن مع الإسلام ويهاجر معه فإن كان يقع جزء من بلاد تركيا تحت احتلال اليونان الوقت لأزمير فتركيا كلها ببلادها وسكانها خرجت بعد حكومة الكماليين من يد الإسلام .

وبينا أنا أستشهد بحال تركيا الحديثة الكمالية على مضار فصل الدين عن الدولة ترى فضيلة الأستاذ الأكبر الراغبى شيخ الجامع الأزهر يقول فى كلمة منشورة عنه فى الجرائد ما معناه : « ان فى إمكان أى حكومة إسلامية أن تخرج عن دينها فتصبح حكومة لادينية ، وليس فى هذا مانع من أن يبقى الشعب على إسلامه كما هو الحال فى تركيا الجديدة » . فيستشهد بحالة تركيا الحاضرة على نقيض ما استشهدت أنها عليه . وبالأستاذ الأكبر ليس فى حاجة إلى الفحص عن النشء الجديد التركى المتخرج على مبادئ الحكومة الكمالية التى اعترف الأستاذ الآن أول مرة بأنها حكومة لادينية ، ولا فى حاجة إلى التفكير فى كون الشعب التركى القديم المسلم يفتى يوما عن يوم ويخلفه هذا النشء الجديد اللادبنى .

ليس فضيلته فى حاجة إلى الفحص عن هذه الحقيقة المرة إذ لا يعنيه حال الترك ومآلهم مسلمين أو غير مسلمين ولا حال الإسلام المتتلص ظله عن بلادهم بسرعة فوق التدريج ، حتى إن الأستاذ لا يعنيه نعمة الفتوى التى تضمنها تعزیه ببقاء الشعب على إسلامه مع ارتداد الحكومة فى تركيا والتى تفتح الباب لأن يقول قائل : إن الحكومة ما دامت ينحصر كفرها فى نفسها ولا يُعدى الشعب فلا مانع من أن تفعل حكومة

مصر مثلاً ما فعلته حكومة تركيا من فصل الدين عن السياسة بمعنى أنه لا يخاف منه على دين الشعب، كأن الدين لازم للشعب فقط لا للحكومة مع أن الحكومة ليست إلا ممثلة الشعب أو وكيلته التي لا تفعل غير ما يرضاه ، فإذا أخرجها أفعالها عن الدين فلا مقدوحة من أن يخرج موكلها أيضاً لأن الرضى بالسكفر كفر . وهذا ما يعود إلى الشعب من فعل الحكومة فحسب ، فضلاً عما يفعل الشعب نفسه بعد فعل الحكومة الفاصل بين الدين والسياسة ويخرج به عن الدين ولو في صورة التدريج ، اقتداءً بحكومته التي يمدّها من نفسه لاسيما إذا كانت حكومة نيابية برلمانية .

وقد حصل لنا من فصل الأستاذ المراغى بين أمة الترك وحكومتها في الخروج عن الدين ، مساعدة نستطيع بفضلها إيضاح ما طرّقناه من موضوع فصل الدين عن السياسة بسهولة : ذلك أن المسلمين - إلا من شذ منهم من القاسية قلوبهم - فهموا فظاعة الفتنة اللادينية في تركيا ، وكان من المسلمين من لم يفهم قبل الانقلاب التركي السكالي مبلغ خطر فصل الدين عن السياسة على الإسلام وضرره به ، مع أن ما فعل في تركيا ليس غير فصل الدين عن السياسة .

إن السبب الذي حدّاني إلى حشر مسألة فصل الدين عن السياسة مع مسائل الألوهية والنبوة التي هي موضوع هذا الكتاب المتصل بعلم أصول الدين - على الرغم من عدم كون مسألة الفصل والتحذير منه من مسائل هذا العلم الباحث في عقائد الإسلام وإنما مسألة الفصل والتحذير منه ترجع إلى ناحية العمل^(١) - كون الدافع الأصل إلى تأليف هذا الكتاب ما رأيته ورأى مي كل غيور على أهل ملته بعيون دامعة من تشتت شمل

[١] ولك أن ترجع مسألة عدم جواز فصل الدين عن السياسة إلى مسألة وجوب نصب الإمام الممدودة من المسائل الكلامية لأن المقصود من نصب الإمام من جانب المسلمين تقييد الحكومة بأن تكون أعمالها في حدود الصرية الإسلامية . فيكون هذا الإمام خليفة عن رسول الله بذلك التقييد .

المسلمين وهبوطهم إلى حضيض الذل والسكنة منذ طرود الضعف على اعتصامهم بأيديهم القوي القويم .

فالمسلمون إن لم يكن الله قد قدر أن يقطع دابرهم بالاستمرار في سبيلهم إلى الدمار، فهم في حاجة إلى تدارك أمرهم بالرجوع إلى حضانة الإسلام فيتربوا فيها ويعمقوا من جديد إلى حياة الدنيا والآخرة . ولا ينفعهم البحث عن أسباب البعث في حضانات أجنبية فينشأوا أمة ممسوخة لا شرقية ولا غربية ولا مسلمة ولا كتيابة .

ولا يكون منشأ هذه الفوضى الدينية والاجتماعية والسياسية اللاتي لا يفيدنها نظام غير نظام التطفل للأُمم ، إلا الوهن في العقيدة ، فالأخلاق من غير دين عبث كما قال الفيلسوف فيخته والأمة من غير أخلاق أضل من الأنعام وأبعد من أن يشد بعضها بمضا . والدين لا بد أن يحيى من قبل الله ليتحلى المتدين قبل كل شيء بمخافة الله التي هي رأس الحكمة ومعدن الشفقة على خلق الله .

لكن البلاد الإسلامية عامة ومصر خاصة مباءة اليوم افئدة تملكوا أزمة النشر والتأليف ينفقون من أقلامهم سموم الإلحاد غير مجاهرين بها ، وربما يتظاهرون بالدين . وقد أنعم الأستاذ فريد وجدي عند تهديدي بالعلم الحديث وسمام نوازع البلاد الإسلامية كما سبق ذكره في مقدمة الكتاب . ومهما كان هؤلاء اكتسبوا بأساليبهم الجذابة قلوب القراء ، فضلا عما ربحت تجارتهم ، لكنهم لا بد أن يشعروا في قرارة نفوسهم أنهم ليسوا في موقف شريف غني من ناحية الصراحة والشجاعة واستراحة الضمير .

فأردت في هذا الكتاب كشف النقاب عن أبحاث لا يريد هؤلاء الكتاب الدخول فيها ، وقد سماه معالي هيكل باشا الدخول في حرب مع الجود لائمة لهم بالانتصار فيها كما سبق أيضا في مقدمة الكتاب . وإنى أرى من الواجب تصحيح عقائد هذه الفئة الممتازة من حملة الأقلام أو تحطيم السكائن التي يحاربون الدين من ورائها ، فلا بد من أحد الأمرين فإما أن يكونوا مسلمين في السر والعلن أو يسلم قراؤهم من شرورهم .

وتشكيكهم فيما كتبوا أو خطبوا يبدأ من مسألة وجود الله، فالعلم الحديث الذي يعتصمون به لا يثبتته والعلم القديم لا يُعتمد عندهم بإثباته لعدم إتيانه على التجربة الحسية . وكم نادى الأستاذ فريد وجدى بك بالدستور العلمى القائل « كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتد به » وهو دستور الفلاسفة الوضعية للوحدة التى أ كبرها هيكل باشا فى مقدمة « حياة محمد » وقد تشكلمنا عليه فى مقدمة هذا الكتاب، واحتقر المنطق التجريدى والفلسفة الميتافيزيقية اللذين بنى عليهما علماؤنا مع الفلاسفة الموحدين إثبات وجود الله . فتلك الفئة يريدون إثبات وجود الله الذى ليس من الماديات ، بواسطة مادة فلا يستطيعون طبعاً ، ولا يعتمدون على عقولهم اعتمادهم على حواسهم . ونحن حين تولينا إثبات وجود الله تولينا معه الدفاع عن كرامة العقل ورأينا منذ رأينا الضعف فى دين التملين المصريين، ضعفنا فى عقولهم أيضاً ، وحسبنا فى الدلالة على ضعف عقولهم ضعف اعتمادهم أنفسهم على عقولهم .

فلو لم تكن هذه الفئة النافذة الحكم فى عالم الصحافة تحت أسر هذا المرض الزمن يساور قلوبهم الشك فى دينهم على الرغم من كونهم أسروا قلوب الناس المعجبين بأقلامهم وألسنتهم ، كما أصر الأستاذ فريد وجدى إثبات وجود الله فى مجلة الأزهر إلى أجل غير مسمى من أدوار البحوث النفسية الجارية فى الغرب ، ولما تسابق مشاهير الكتاب عصر متخذين آخر الموضوع لتأليفاتهم عبقرية سيدنا محمد بدلا من نبوته، ولما اقترح دولة إسماعيل صدق باشا فى البرلمان إلغاء المحاكم الشرعية وإدماجها فى المحاكم الأهلية ، وأخيرا كما قال فضيلة الأستاذ الأكبر المراغى ما قاله فى شأن علم الفقه بمناسبة مناقشة الرسائل التى قدمها لأول مرة الطلاب المتخرجون من كلية الشريعة لتبيل شهادة الأستاذية، وسيجىء الكلام مفا على ذلك المقال . فهل الله موجود ثابت الوجود حالا وعلما؟ وهل سيدنا محمد نبي ثابت النبوة أو عبقرى أكثر منها نبوتاً؟^(١) وهل الشريعة الإسلامية شريعة

[١] فكان الكاتب عن عبقرته يكتب فى موضوع متفق عليه لا فى موضوع مختلف فيه =

إلهية حقيقة ؟ كل ذلك موضوع اليوم تحت الشبهة . وقد رأيت استيقان هذه الأمور الثلاثة جماع حاجة هذا العصر فكتبت له هذا الكتاب ، وهذا الباب الرابع منه المقود لدرس مسألة فصل الدين عن السياسة والذي وصلنا إليه الآن ، يتضمن النظر في ثالث الثلاثة المذكورة المؤدى إلى لزوم وجود حكومة متدبنة على رأس أمة متدبنة تعمل في مصالحها وتقيها من طرود الفساد عليها وعلى رأس الحكومة دينها يعمل فيها ماتعمل هي في الأمة .

فقد عثيت في كتابي هذا بإثبات وجود الله إثباتا علميا بحقيقة معنى الكلمة وأرجو أن لا يخالف قلب أحد شك في وجوده . بعد مطالعة الباب الأول والثاني من الكتاب بدقة ، ما لم يكن ممن ختم الله على قلوبهم .

ثم عثيت بإثبات وجود رسل الله ومعجزاتهم ليكون محي الدين من قبل الله اللازم لكونه مسنداً للأخلاق ، معلوما للناس بطريقة رسمية ، فضلا عن أن وجود الرسل المبلغين عن الله لازم لوجود نشأة أخرى يحاسب الناس فيها على أعمالهم في نشأتهم الأولى محاسبة منطبقة على تبليغات الرسل .

أما وجود النشأة الآخرة فهو من الأهمية بحيث ان الفيلسوف الكبير « كانت » سلك في إثبات وجود الله مسلك بنائه على وجود تلك النشأة كما سبق في آخر الباب الأول ، فوجود النشأة الأخرى ثابت عنده قبل ثبوت وجود الله .

هذه فلسفة الإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر ، فلسفة عقيدتنا نحن المتدينين التي تتوقف سعادة الدارين الأهم على أن تركها في قلوبها أفرادا وجماعات وتنشئ أبقاءها على مبادئها وآدابها . إلا أنها في حالتها الحاضرة لا تتعدى أن تكون أقوالا

= يكتب ما لا يشك فيه لا مافي شك . ولكون الكتاب العصري يكتب فيما يتعلق بالإسلام للتشكيك ولا يكتب لإزالة الشك ، يختار موضوعا لكتابه عبقرية محمد الذي لا خلاف فيه ولا تعنيه نبوته المختلف فيها ، فوقه منها الحياد التام . ولا يقال لماذا يكتب في هذا الذي يكون فيه الكتابة كتحصيل الحاصل ، لإمكان الجواب بأنه يكتب ليتسلى القارى ويتسل الكاتب .

مكتوبة في هذا الكتاب أو بالأوضح حبرا على ورق ، فمن ينفذها ويعمل بها وينشرها ويحملها خطة مرسومة مطاعة إن كانت أقوالا مقنعة مطابقة للحق ؟ فهل يكون نشرها وتنفيذها بواسطة قراء الكتاب فيقرأها من يقرأها ويوصى بها إلى من لم يقرأها فتتم بين الأمة وتعمل بها الخاصة والعامة ؟ وهذه مسألة : هل يكون صلاح الأمة والعمل بما يؤدي إلى نجاحها بحركات فردية من نفسها أم بواسطة هيئة تتولى أمرها وتكون لها سلطة عليها ؟ وبعبارة أخرى ، بمن يبدأ الإصلاح : من الأمة فتُصلح هي الحكومة أم من الحكومة فتُصلح هي الأمة ؟ والمعروف هو الترتيب الثاني وإن كان لا ينفكر تأثير كل من الطرفين في الآخر ، وهو أسهل بالنسبة إلى الأول وأخضر ، إذ لو أمكن صلاح الأمة وانتظام شئونها من تلقاء نفسها لاستغنت كل أمة عن اتخاذ حكومة ذات سلطة عليها^(١) . ومقتضى هذا الأساس أن مبدأ الديانة إن كان حقا مسلما به وكان التمسك بالدين

[١] ولكن الحكومة ... من يصلحها إن لم تكن صالحة من نفسها ولم تقبل الإصلاح والتدين بطرق سامية ؟ فهل يتعين عندئذ قلب الحكومة وتقويمها بالسيف ؟ وجواب هذا السؤال منا ، لا ... لأن شن الحرب الأهلية في زماننا ضد الحكومات التي يكون حق السلطة في جانبها متفقة مع جميع قوى السلطة المدخرة لحفظ البلاد ، لا يجترى عليه العاقل ، ولا يكسب جماعة التهورين خيرا من وراء مؤامرتهم ، لا لأهسهم ولا للبلاد لعدم إمكان الغلبة ضد الحكومة التي حسبها أن يكون الجيش وقائده الأعلى الغير المسؤول معها . والساثرون على السلطان عبد الحميد في تركيا ثم السلطان وحيد الدين ، حصلوا على مؤازرة من الجيش ، ثم صار القول في تلك البلاد قول الجيش الذي استحال من جيش الدولة إلى جيش الحزب ، فقد وقع دخول تركيا في الحرب العالمية الأولى بغير استئذان من السلطان محمد رشاد ومن الصدر الأعظم محمد سعيد حليم باشا الأمير المصري .

ولو أن جماعة الإخوان المسلمين للتشككة في الأزمنة الأخيرة بمصر والحاصلة على قوة واسعة دينية وشعبية لا يستهان بها ثم المحاربة للحكومة ، حاربها وسعت لفتحها وإصلاحها للنشود ، من طريق النجاح في الانتخاب والحصول على السكثرة البرلمانية ، لا أهدرت نفسها وأمكنتها خدمة البلاد في دينها ودنياها .

خلاصة الطريقة الصالحة لإصلاح الحكومة إصلاح خاصة الأمة المثقفين واكتسابهم بالبحث والمناظرة ثم محاربة الحكومة إذا احتيج إليها ، بأيدي هؤلاء الصالحين وفتحها بوسائلهم السامية .

لازما للأمة لاسيما الأمم الإسلامية وشرطا حيويا لكيانها، فاللازم أن تكون حكومتها متدينة أى خاضعة للدين حتى يتسنى ندين الأمة ويسلم لها البقاء على دينها .

ولا نتوقع من القارئ أن يقول عنا في نفسه : ما بال المؤلف يشتغل بهذه الأمور المملومة فهل من قائل بخلافها حتى يحتاج إلى تثبيتها ؟ وما صلتها بموضوع هذا الباب من كتابه وهو فصل الدين عن السياسة ؟ ولو قال ذلك كان جوابنا عليه : فما نحن أولاء اتينا هذه المسألة ، لأن القول بفصل الدين عن السياسة معناه ادعاء عدم لزوم الدين للحكومة بزعم أن في دين الأمة كفاية واستغناء عن ديانة الحكومة ، ومعنى عدم لزومه للحكومة أن لا يكون له أى للدين سلطة عليها ورقابة على أعمالها كما كانت للحكومة سلطة على الأمة ورقابة على أعمالها . لكننا نحن القائلين بعدم جواز الفصل بين الدين والسياسة نرى هذا الفصل مساويا لفصل الدين عن الأمة بل أشد ضررا وأكثر مفعولا ، لأن الحكومة تستطيع التأثير في الأمة ولا تستطيع الأمة التأثير في الحكومة ما دامت خاضعة لحكمها ، فليس في مقدور الأمة التأثير في حكومتها غير تغييرها . فإذا لم يغيرها أو عجزت عن تغييرها فلا شك في تأثير الحكومة فيها وتمشيها على هواها وتنشئة أبنائها على مبادئها دون تأثير من الأمة في الحكومة ^(١) .

فليس معنى تجوز فصل الدين عن السياسة إلا تجوز تجرد الحكومة عن الدين وهل يجوز في حق الحكومة هذا التجرد الذي لا يجوز في حق الأمة ؟ إلا أن الراغبين في تجريد الحكومة من الدين يسمونه فصل الدين عن السياسة تخفيفا لخطره وسوء

[١] فإذا لم تعبد الحكومة في البلاد الإسلامية بقوانين الإسلام وألفت جبل الأمة على غاربها في مراعات الأحكام الشرعية على الأقل لأن لم ترهها أو تحثها على إهمالها ، يتهمه المستعدون من الناس لهتك الآداب والحرمة للجري في طرق المصهوات ، لاسيما الترفين المتصلين بالحكومة المنفصلة عن الدين ، فيعدى الفساد من هذه الطبقة السافلة السماء بالطبقة العالية إلى الذين اتخذوها قدوة الحرية المستهتره ، فيعم التجور في الرجال والسفور في النساء حتى يتمرد على أنصار المحافظة على الآداب الإسلامية تنفيذ مبادئهم في عقر أسرهم لاسيما النساء منها .

تأثيره في سمع الأمة المتدينة ، فهم يتوسلون إلى القضاء على دين الحكومة بأن يعبروا عن هذا القضاء بالفصل بين الدين والسياسة ، ثم يتوسلون بالقضاء على دين الحكومة إلى القضاء على دين الأمة (١) .

وإذا لم يكن معنى فصل الدين عن السياسة تجريد الحكومة من الدين لتعمل بمقلها القصير محررة من قيود الدين وأحكامه فإذا يكون معنى هذا الفصل ؟ وقد كانت الحكومات الإسلامية منذ عصر الصحابة رضي الله عنهم إلى عهد قريب مما نحن فيه اليوم من السنوات النحسات ، يحكمون على الأمة ويحكم عليهم الإسلام من فوقهم ؛ فإن فعلنا في خلال هذه الخطة الرسومة ما يخالف حكما من أحكام الدين فإنما كان ذلك يُعبد ذنبا على الحكومة الفاعلة كما يقترب أحد من المسلمين إنما متبما هوى نفسه خافق القلب من مخافة الله ومخافة الناس . أما مجاهرة الخروج عن رقابة الإسلام ومحاولة فصل الدين وعزله عن السياسة أى عزله عن حكمه على الحكومة ووضع هذه المسألة موضع البحث في شكل مشروع جديد ومذهب اجتماعي جديد ومحاولة تقليد الحكومات الأجنبية عن الإسلام في ذلك - وقد سبق في مقدمة الكتاب نقل كلمة عن هيكمل باشا تتضمن الإشادة بالفصل - فلم تكن تطوف ببال أي حكومة من حكومات المسلمين مهما كانت فاسقة مستهترة في أفعالها ، لأنه إعلان حرب من الحكومة على الإسلام كما هو المعتاد في الحروب تحملها الحكومة ثم يعتبر ذلك إعلانا من الأمة أيضا .

[١] ولم يكن ما أثاره الأستاذ قضى المنصورة الشرعى سابقا ثم تقيب الحامين الشرعيين ثم النائب في البرلمان ، قبل ماينيف على عشر سنين من مسألة « الإسلام وأصول الحكم » ، غير مسألة فصل الدين عن السياسة . وكان الأستاذ أراد التفرع إلى ترويج مبدأ الفصل بدعويين كل منهما مصادم للبداية ، أولاها : لم تكن لرسول الله صلى الله عليه وسلم حكومة . فكانه لم يكن يأمر وينهى أو لم يكن مطاعا في أمره ونهيه . وثانيتهما : كانت لأبي بكر حكومة لكنها حكومة لادينية أى حكومة زمنية لا صلة لها بالدين . فيفهم من احتياج الأستاذ إلى بناء مرامه على هاتين الدعويين مبلغ بمد مسألة فصل الدين عن السياسة عن طبيعة الإسلام ومنطقه وسيجيء تفصيله .

فإن شئت التخفيف عن شدة التعبير بإعلان الحرب يقل: إعلان استقلال من الحكومة التي كانت تابعة في أحكامها لأحكام الإسلام ، ضد متبوعها وهو لا يقل في المعنى عن إعلان الحرب لتقدمها على متبوعها وخروجها عن طاعته .

وقد ذكرنا فيما ذكرنا في مقدمة الكتاب من الكلمات المتعلقة بمسألة فصل الدين عن السياسة أنه ليس معناه استقلال كل من الدين والحكومة عن الآخر ومساواتهما في هذا الاستقلال ، بأن لا يتدخل كل منهما في أمر الآخر وإن كانت هذه المساواة أيضاً مما لا يرضاه الإسلام الذي لا يرضى الكفر .. لكن مسألة الفصل يرى إلى أكثر من هذا وأمر ، لأن السياسة التي يتولاها جانب الحكومة ويتدخل عنها جانب الدين عند الفصل والتي معناها السيادة والإشراف على كل من يدخل تحت سقف البلاد ، لا بد أن تضع الدين تحت أمر الحكومة ونهيهما مع كل ما يدخل تحت ذلك السقف ، وبمجرد هذا الوضع ينفى عزة الإسلام الذي يملو ولا يمل عليه كل المناقاة ويوجب الكفر ، حتى ولو فرض أن الحكومة تحترم دين الأمة دائماً وتخدمه من غير أن يكون هذا الاحترام وهذه الخدمة فرضاً عليها ، ولا تمسه بشيء من الاضطهاد مع كونها قادرة عليه؛ من حيث أن سياسة البلاد ييدها لا يبد الدين . وغاية هذا الاحترام كون الدين في حابة الحكومة كما كانت مصر في حماية الإنكليز . ولا شك أن هذا الموقف بمجرد عس كرامة الدين كما مس كرامة مصر ، فضلاً عن أن السائس كثيراً ما ينفى على المسوس والسيد على المسود . وقد كانت صلة الدين في الدولة العثمانية المرحومة بحكوماتها وسلطانها موضحة في هذا المثل التركي : « باش باشه باغلي ، باش شريعته باغلي » بمعنى أن الرأس مربوط بالرئيس والرئيس مربوط بالشريعة .

فإذا فصل الدين عن السياسة في عهد أى دولة ، تطوى المادة المصروفة بدينها عن دستورهما كما وقع في تركيا الحديثة السكالية ، فقد حُذفت في عهد مصطفى كمال الكلمة القائلة في الدستور التركي القديم بأن دين الدولة الإسلام واستبدل معها القانون المدني

السويسرى بالقانون المأخوذ من فقه الإسلام المدون فى « مجلة الأحكام العدلية » وأمر بلبس القبة وأبيح زواج المسلمات مع غير المسلمين فلم يؤل أى جهد فى تغيير ظاهر الدولة العثمانية الإسلامية وباطنها .

وقد وجد فى داخل تركيا وخارجها من المسمين بأسماء المسلمين ولا يزال يوجد ، من يدعى أن فصل الدين وتبديل القوانين وحذف دين الدولة من الدستور ولبس القبة وإباحة الزواج العام وإلقاء النكاح الشرعى ومنع السفر لأداء فريضة الحج وغير ذلك حتى ترك الحلف باسم الله فى الأيمان الرسمية ... لا يضر الإسلام . والحق أن ترويج فصل الدين عن الدولة سواء كان هذا الترويج من رجال الحكومة أو الكتاب المفكرين فى مصلحة الدولة والأمة ، لا يتفق مع الإيمان بأن الدين منزل من عند الله وأن أحكامه المذكورة فى الكتاب والسنة أحكام الله المبلغة بواسطة رسوله ، وكل من أشار بمبدأ الفصل إلى المجتمع فهو إما مستبطن للإلحاد - وقد أفشى الأستاذ فريد وجدى قبل توليه رئاسة تحرير « مجلة الأزهر » أن نوابغ الكتاب والشمرء فى البلاد الإسلامية يستبطنون الإلحاد ويهيمون الأذهان لقبوله دسا فى مقالاتهم وقصائدهم - وإما بليد جاهل بمعنى فصل الدين عن الدولة ومغزاه ، مع ظهور كونه عبارة عن عزل الإسلام عن حكومته على حكومة الدولة ومنعه من التدخل فى شئونها ، ولأجل ذلك يمنع علماء الدين فى العادة مع قبول مبدأ الفصل ، عن الاشتغال بالسياسة^(١) فإذا خرج عن الإسلام من لا يقبل سلطة الدين عليه بالأمر والنهى وتدخله فى أعماله حال كونه فردا من أفراد المسلمين ، فكيف لا يخرج من لا يقبل هذه السلطة وهذا التدخل ، بصفة أنه داخل فى هيئة الحكومة ؟ ولماذا يكون من حق الله أن يتدخل فى أمور عباده منفردين ولا يكون من حقه التدخل فى أمورهم فى شكل الدولة مع كونها أهم ؟ فهل الله يعلم صالح الفرد وخيره وشره ولا

[١] واجتناب الجمعيات الدينية ومجلاتها بمصر عن السياسيات ناشئ من كون مصر قد قطعت بعض مراحل العمل مجبداً فصل الدين عن السياسة .

يعلم صالح الجماعة وخيرها من شرها ؟ أو يبالي بأمره ولا يبالي بأمرها ؟ مع أن الظاهر كون الجماعة أكثر استمدادا واستطاعة للخير والشر من الأفراد ، وفي رأس الخير العمل لإعلاء كلمة الله الذي هو أشرف واجبات المسلمين .

وقد يكون فصل الدين عن الدولة أضر بالإسلام من غيره من الأديان لسكون الإسلام لا ينحصر في العبادات بل يعم نظره المعاملات والمقوبات وكل ما يدخل في اختصاص الحاكم والوزارات ومجالس النواب والشيوخ ، فهو عبادة وشرعية وتنفيذ ودفاع ، ويكون عموم نظر الإسلام هذا لكل شأن من شئون الدولة ممابة عليه في زعم المروجين لفصل الدين عن الدولة ، ممابة تؤكد لزوم الفصل ، في حين أن ذلك في نظرنا وفي نفس الأمر مزية للإسلام تُصعده إلى سماء الرجحان بالنسبة إلى سائر الأديان وتسكون أمانع مانع لبدء الفصل . فالإسلام المحيط بمقتضيه من كل جانب دين لهم ودولة وجنسية . فهو يزيل جميع الفوارق فيما بينهم ويذيب كل جنسية وقومية في جنسيته ، ففيه الوحدة الاجتماعية التي تبحث عنها كل أمة لتوحيد الأقوام المختلفة ولا تجدها ، وفيه المساواة الحقيقية لأفضل لأحد على أحد إلا بالتق ، والتق لا يدعى الفضل على أحد حتى في التق فلا يتفضل أحد على أحد في الإسلام .

لا يقال ^(١) كما أن الإسلام جنسية فالنصرانية لا مانع من اعتبارها أيضا جنسية ، وكذا اليهودية وغيرها . لأنى أقول : الإسلام ينطوى على كل ما يحتاج إليه الدولة والأمة من القوانين فهو مستغن بنفسه عن غيره لا يدانيه في هذه الخصلة أى ملة ، فجميع قوانينه مستنبطة من الكتاب والسنة ، مستنبطة فعلا ومدونة في الآف مؤلفة من كتب الفقه وكتب أصول الفقه . فهل رأى تاريخ الإنسان وتاريخ الأديان ديننا

[٢] ولا يقال أيضا إن العمل بالقوانين الشرعية في بلاد الإسلام التي كثيرا ما يسكن فيها أقليات غير مسلمة يكون تحكما على تلك الأقليات ، لأنى أقول تحكما الأكثر على الأقل لا مندوحة عنه في اختيار القوانين ولو كانت موضوعة من قبل الناس لا مأخوذة من الشرع كما سيجى بيانه ، بل التحكم والتعيز أكثر في القوانين الموضوعة واندر في القوانين الشرعية .

كذلك ؟ وكنا قد أشدنا في الباب الثالث من هذا الكتاب عند نقد أقوال معالي هيكل باشا في مقدمة كتابه « حياة محمد » ، بما أنفق علماء الإسلام في ضبط وجمع أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم من الهمم الجبارة والمساعي المشكورة ، والحال أن مساعي أئمة الفقه المجتهدين أكثر من المحدثين وتحصيلهم الأحاديث التي تستند إليها الأحكام العملية في العبادات والمعاملات وجميع أنواع الموضوعات الفقهية ، أبلغ واجتهاداتهم في تتبع معاني الكتاب والسنة مما يحير العقول ، فقد دونوا علما كبيرا من أدق العلوم مسمى بعلم أصول الفقه مستقلا عن علم الفقه يبحث في طرق استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها والآثار المؤلفة في ذينك العلمين مع علم الحديث كنوز الإسلام لا تنفى جدتها ولا تبلى جديتها ، فهي معجزة نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم اللاحقة بمعجزاته في حياته ، حتى إن مساعي أئمة النحوي في سبيل الخدمة للغة القرآن ، التي لا يوجد لها مثيل في خدمة أية لغة للاحتفاظ بالفصحى مصونة عن التغيير ، من معجزات الإسلام أيضا ، وهذه المعجزات العلمية لا نقل عن معجزة فتوحات الإسلام بل تفوقها ، وكثيرا ما يذكرها الكتاب المصريون حين لا يذكر هذه المعجزات الدينية المدنية .

ثم من أفرى الفرى ما انتقل من السنة بعض الأعداء المخرفين إلى السنة بعض المؤلفين منا ، أن قوانين الفقه الإسلامى مأخوذة من قانون الرومانيين . والقائل به أو بإمكانه جاهل لم يدرس علم الفقه ولا علم أصول الفقه . ولو درس لوقف على مأخذ كل مسألة ومرجمها في الكتاب والسنة .

وقد ألف في هذه المسألة صاوا باشا الروى من علماء الحقوق ومن رجال الدولة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد الثانى كتابا بالفرنسية سماه « نظرية الحقوق في الإسلام » كما في تعليقات الأمير شكيب أرسلان على « حاضر العالم الإسلامى » في فصل « إسلام الفرس ومبدأ التشيع » .

قال المؤلف أعنى صاوا باشا في أول كتابه : إنه هو أيضا كان يمتدح هذا الاعتقاد

نظير غيره ويبنى ذلك على ما يعرف من كون بنى أمية لبثوا في الشام مدة طويلة يعملون بالأحكام التي كانت باقية من أيام الرومانيين، فلا عجب في أن يكون هو أو غيره قد توهوا أخذ قسم المعاملات في الشريعة الإسلامية من القانون الروماني الذي كان العمل به في سورية . إلا أنه أحب أن يدرس هذا الموضوع درسا دقيقا ويعترف كيفية نشوء التشريع في الإسلام فاستنجد بمض علماء أصول الفقه من الأتراك وقرأ الفقه الحنفي جيدا وذكر الكتب التي طالعها أو راجعها وتجرد لمعرفة هذا الأمر مدة طويلة ، فوجد هذا الذي معناه أن التشريع الإسلامي مأخوذ من القانون الروماني رأيا ضعيفا أشبه بأن يكون خيالا من أن يكون حقيقة .

وقال في ص ١٦ من كتابه : « إن الصناعة والتجارة لم تكونا مهملتين في الحجاز . وكان الأشراف يعتقدون بهما وطالما كانوا يعملون الرحلة إلى الشام ويجلبون منها ما يلزم لبلادهم إذ كانت المدينة السورية وقتئذ كل من مدينة الجزيرة العربية وكان أشراف قريش الذين من عادتهم التردد إلى دمشق وسائر مدن سورية يطلعون على الأوضاع الرومانية التي بهاماماتهم . ولهذا كان مما يرد على خواطر الناس حتى الذين منهم يعظمون شأن الشريعة المحمدية ، أن الأحكام التي يتألف منها الفقه الإسلامي إنما هي مستعارة من التشريع الذي كان العمل بها جاريا قبل الهجرة . فالخطأ في هذه المسألة لا يخفى ، فالذي لم يطلع حق الاطلاع على منابع الفقه الإسلامي وتاريخ هذه الشريعة هو معذور إذن ، إذا ذهب به الظن إلى هذا المذهب فإن الأسباب التي تحتمل عليه كثيرة أشرت إلى بعضها وسأشير إلى البعض الآخر » .

ثم قال : « إن الخصومات التي كانت تتولد في الإسلام في السنين الأولى من تبسطه في الشام والعراق كانت تنفصل بحسب القانون الروماني تفاديا من وقوف سير العدل ومن الخلل في الأحكام ، فالفتح المسلم رأى أن يوسع القانون الذي جاء من الحجاز بما استعاره من القانون الذي وجد في البلدان التي فتحها ، ولهذا ذهب أكثر علماء

أوردت إلى كون الخلافة الإسلامية أدخلت في فقها أحكاما كانت محتاجة إلى استمدادها من قانون رومة ، لفصل القضايا بين رعاياها ونما لا صرية فيه أن كثيرا من المعاملات التي كانت معروفة في الشام والعراق لا سيما مما يتعلق بالإيجار والرهن لم يكن معروفا في الحجاز . فأمرء الإسلام كانوا معذورين في الأخذ من القانون الروماني الذي كان مكملا في سورية وكان يدرس في أشهر مدرسة للحقوق في ذلك العصر ألا وهي مدرسة بيروت التي أسسها الإمبراطور « ثوستينيانوس » وكان يدرس فيها « دروني » مساعد « تريبولين » الفقيه المشهور .

« هذه هي التقدّمات التي بنى عليها العلماء الأوربيون اعتقادهم بأن تشريع فقهاء الإسلام الذين بدأوا التشريع في أيام الخلفاء العباسيين الأوائل إنما هو مجموعة أحكام تضاهي ما كان جاريا في العمل في سورية قبل الفتح الإسلامي . فأنت ترى الأسباب التي حملت على هذا الظن وهي مقولة . إلا أن الحقيقة هي غير ما فكروا به في أوردية . ويكفي أن ينظر الإنسان إلى هذه المسألة نظر المدقق ويتابع سير الشريعة الإسلامية في تقدمها وفي أطوارها حتى يعلم استقلال الشرع الإسلامي وإصالته منبعمه وأن هذا ليس من ذلك .

« ولا شك أن لكل تشريع منبعا مختلفا عن الآخر . ففقه ثوستينيانوس هو عمل مبني على العقل السليم البشري وقد أصطبغ بالصبغة المسيحية . وأما فقه الإمام الأعظم فهو مبني على كتاب الله (القرآن) وسنة الرسول ولن ترى في الفقه الإسلامي حكما واحدا غير مدعم على هذا أو هذه . فاختلاف المنبعمين لا ريب فيه يظهر لكل من درس فقه ثوستينيانوس وفقه أبي حنيفة » .

ولم يكتف هذا المؤلف المدقق أعني صاوا باشا الرومي بهذا بل دخل الموضوع كما قال الأمير شكيب : « وأورد خلاصة اجتهاد الإمام أبي حنيفة وأصحابه أبي يوسف ومحمد ابن الحسن الشيباني وزفر ثم من بعدهم من الأئمة وخلص تاريخ التشريع الإسلامي وبين

مأخذه كلها وأثبت فلسفة الفقه الإسلامى المبر عنه بعلم الأصول وقال إنه لا يقدر إنسان أن يعلم مأخذ الشرع الإسلامى إن لم يقرأ أصول الفقه وقال إنى أدعو من يهمه هذا الموضوع أن لا يحكم فيه قبل أن يطالع هذا التاريخ المتسلسل للفقه الإسلامى مطالعة كافية . ثم قال : أنا مسيحي معتقد بدينى ولكن المسيحي الحقيقى هو الذى يعامل جميع الناس بالحق ولهذا أنا أخص الشريعة الإسلامية لخص رجل مسيحي وأقدر قدرها بدون ضلع ولا ميل فأجدها لذلك جدرة بأعظم الاحترام ^(١) .

قال المرحوم الأمير شكيب : « وكتاب صاوا باشا هو أحسن كتاب قرأته بلفة أوربية فى هذا الموضوع والفرق بينه وبين غيره من المؤلفين أنه يبنى حكمه على أدلة وبراهين ووثائق ونصوص وحقائق تاريخية وأن أولئك يبنون على ظنون وتخربات وعلى نظر من جهة واحدة وعلى قولهم لا بد أن يكون كذا . وهناك أسباب تدعو إلى الظن بأنه كذا وكذا . ومن يدري فقد يكون كذا وكذا وهذه أشياء لا تصلح أن تكون مداراً للأحكام ، ولا يقال لهذا تمحيص وإنما يقال لها تخمين . وما أصدق الآية الكريمة : إن الظن لا يبنى من الحق شيئاً » .

وأما أقول : فى كتاب صاوا باشا وما نقله عنه الأمير شكيب ونقلت أنا الآخر عنه على طوله ، شهادة قيمة وعبرة عظيمة لأولى الأبصار ^(٢) وضربة قاضية على المرجفين

[١] وكان العالم المحقق على شهباز أئندى المدرس فى مدرسة الحقوق بالآستانة فى زمن السلطان عبد الحميد مسيحياً أرمنياً أسلم فى نتيجة تدقيقاته فى الفقه الإسلامى . وأمل احتفاظ صاوا باشا الرومى بدينه وقع احتفاظاً من الله بقيمة تهادته انغالية للتصريح الإسلامى وهو مع هذا أقرب إلى الإسلام بكثير من المسلمين الذين قلدوا الأوربيين فى إثارة الشبهة ضد هذا التصريح باحتمال كونه مأخوذاً من القانون الرومانى والله لا يضع أجر المحسنين .

[٢] من أول المحتاجين إلى الاعتبار والانعاط من هذا معالى هيكىل باشا . ولف كتاب « حياة محمد » الذى أسفر فيما كتبه مقدمة للطبعة الأولى من كتابه ومقدمة ثانية للطبعة الثانية ، عن كونه يحسن الظن فى كتب المؤلفين الغربيين من ناحية صدق القصد وخالص التوجه إلى المعرفة ابتغاء الحق ، —

في هذه المسألة ممن لا خبرة لهم بملأى الفقه وأصول الفقه الإسلاميين . ومن العجب أن الذين كتبوا فيها من المسلمين تقليدا للأوربيين ما قرأوا الفقه ولا أصول الفقه بقدر ما قرأوا صاوا باشا المسيحي العثماني . فمن قرأ منهم مثلاً مبسوط شمس الأئمة السرخسي في الفقه الحنفي الذي طبع في مصر قبيل الحرب الماضية على ثلاثين مجلداً ؟ وهو واحد من الآف المؤلفات الفقهية الإسلامية ، ومن قرأ شرح الإنشائي على أصول حجة الإسلام البزدوى الذي سمعت من صديق العالم الكبير فضيلة الشيخ زاهد أنه موجود في دار الكتب المصرية على عشر مجلدات ؟ .

وقبل الانتهاء من هذا البحث فلننمزق قول الأمير شكيب وصاوا باشا الرومي رداً على فرية انتحال الفقه الإسلامي من قوانين الرومانيين ، بثالث هو قول الدكتور على الزيني المدرس بالجامعة المصرية ثم العميد لكلية التجارة في كتابه «أصول القانون التجاري» وهذا الدكتور الفاضل يقول في مسألة الانتحال بالعكس وهذا نصه :

في ص ٣٢ جزء أول :

«الحروب الصليبية وفضل العرب في تكوين القانون التجاري - وبما تجب ملاحظته في هذا الدور وكان له أثر بالغ في تكوين العادات التجارية الجديدة أن الحروب الصليبية في ذلك الوقت حصلت قبل أن يتم تدوين تلك العادات أو في إبانها وساعدت الجمهوريات الإيطالية على نشر تجارتها في شواطئ البحر الأبيض المتوسط الشرقية ، إذ كانت مصراهم تنقل المحاربيين من الصليبيين الذين لم يكونوا محاربين بل كانوا تجاراً أيضاً ونقل المؤن وتعود بالمروض والسلم . وبذلك اتصل التجار الإيطاليون بالمسلمين واطلعوا على نظامهم الفقهي والقضائي الرائع بحكمته وبساطته وخلوه من التعقيدات الشكلية فساعدهم ذلك وشجعهم عن التخلص من تعقيدات القانون الروماني والقانون السكسنى .

== كل الإحسان ويسىء ظنه كل الإساءة بما في كتب الحديث والسيرة من الروايات عن حياة النبي صلى الله عليه وسلم متعلقة بأفعاله وأقواله . فقد عرفت من نهادة صاوا باشا المدقق فعلاً في مسألة مهمة لا يجوز لأحد أن يحكم فيها إلا بعد تدقيق الأمر من كتب كما فعله صاوا باشا ، كيف تتكلم علماء أوروبا عنها وحكموا فيها وكيف بنوا حكمهم على الظن الكاذب والتخمين الخالب .

ولسنا نقول ذلك تحيزا أو تمصبا لثريمتنا المجيدة بل بقوله معنا أحد من فطاحل كتاب الغرب وهو ليريور بيجونير في مقدمته على شرح القانون التجارى الإنجليزى ص ١٥ وهذا نص قوله: (إن المادات التى ادخلها التجار الإيطاليون فى كل مكان يتكون معظمها من عناصر مستمدة من القانون الرومانى ولو أن منها أيضا عناصر مأخوذة من عادات العرب أو الأتراك) ونفتقر له قوله أن معظمها من القانون الرومانى، لأن الكل يسمون بأن هذه المادات ما وجدت إلا للتخلص من أحكام القانون الرومانى الكثيرة التعقيدات الشكلية، ومن الطبيعى أن يمز على كاتب غربى فى إبان النهضة الغربية الحاضرة أن يصدر منه اعتراف كامل بأن هذه النهضة تلقت أسسها أو بعض أسسها عن مدينة شرقية أصبحت الآن متداعية، ولو أن هذا التلقى حصل فى وقت كان الوضع فيه مكسوسا بالنسبة لهاتين المدينتين .

وقال هذا الدكتور الفاضل فى ص ٤١ (تأثير الشريعة الإسلامية فى تكوين المادات التجارية فى القرون الوسطى) :

« ذكرنا فى بند سابق على لسان بعض مشاهير كتاب الغرب أن تجار الجمهوريات الإيطالية فى القرون الوسطى استفادوا من عادات العرب والأتراك - ولفظ الأتراك ظل يستعمل أحيالا طويلة على لسان الغربيين كمرادف المسلمين ^(١) - واستمدوا منها

[١] أعظم مفخرة امتاز بها قومى الترك إلى أن جاء دور الانقلاب الكمالى اللادبنى فى تركيا، وأعظم غزاة للترك بعد ذلك الانقلاب . فليس بكثير إذن أن ألفت فى أوروبا المعادية للإسلام منذ الحروب الصليبية ما يذيف على ستمائة كتاب، تكريما لرجل قضى على إسلام الترك الذين لا يعرف أوروبا إلا بإيادى مسلمين، حتى إنها تستعمل لفظ التركى كمرادف المسلم . ولعل ذلك لانتهاء الحروب الصليبية المبتدئة من عهد السلاجقة الأتراك ، فى أيدي الترك العثمانيين وتحول تلك الحروب فى عهدهم من شكل الدفاع إلى شكل الهجوم . فذلك اعتبرت أوروبا انتهاء الدولة العثمانية وانتهاء الخلافة معها بفضل مصطفى كمال، انتهاء دولة الإسلام . فليس بكثير تلك الكتب المؤلفة فى أوروبا بشأنه وليس بكثير كتاب الأستاذ عزيز خانكى عنه بمصر ، ليس بكثير من الأستاذ ولا معيب عليه لإذا كان فى عروقه شئ من دم المحاربين الصليبيين يوقه إلى الاشتراك بكتابه هذا فى السماتة بعوت دولة الإسلام، ولا أدرى ماذا كان سائق إسماعيل صدق باشا إلى تهمة مؤلف الكتاب ؟

عناصر جديدة أدخلوها في تكوين فاداتهم التجارية. وهنا محل لبيان كيف حصل ذلك. فالشريعة الإسلامية أوحيت أمهات أحكامها إلى الرسول الكريم وفصلت أحكامها في أحاديثه^(١) وأحاديث الصحابة والتابعين والشروح العديدة التي وضعت لها في أوائل القرون الوسطى وجانب آية في التدقيق الفقهي وتفريع المسائل واستخلاص أحكام الجزئيات ببيان ومنطق لا يوزن بالمقارنة. إليه منطلق الفقه الغربي الحديث. وامتازت أحكام الشريعة الإسلامية عن القانون الروماني الذي كان قانونا عاما لأوروبا في ذلك الوقت^(٢) بخلوها من الاجراءآت والتعقيدات الشككية التي تدعو إلى بطء المعاملات وعرقلة التجارة. فالعقد في الشريعة الإسلامية يتم بمجرد توافق الإيجاب والقبول بدون حاجة إلى تسليم أو تسلّم أى يكنى فيه رضا العاقدین. والكتابة ليست شرطا لصحة العقود والتصرفات ولا لإبانتها بل تثبت جميعا بشهادة الشهود أو بالقرائن مهما كانت قيمة الدعوى أو بالقرار أو باليمين. وهذا هو ما لم يصل إليه أحدث القوانين الأوروبية إلا في القرن الماضي وهو أيضا آخر ما وصل إليه إلى يومنا هذا من درجات الرق والتقدم وعلى الخصوص في التشريع التجارى وإثبات الديون التجارية.

« وقد اتصل التجار الإيطاليون وغيرهم من الغربيين بالمسلمين في إبان الحروب الصليبية وبعدها وأحكام الشريعة الإسلامية على ما وصفنا من البساطة والخلو من التعقيد والرمميات مما جعل أحكامها ملائمة بنوع خاص للسرعة والثقة التي تقتضيهما المعاملات التجارية. فكان من الطبيعي أن يتأثروا بنظامها ويستفيدوا منها في وضع نظام جديد

[١] نذكر هذا الدكتور الفاضل كيف يقدر قدر السنة في كونها متممة للكتاب. فلوضاعت السنة وانحصرت الثقة في القرآن كما ادعى الدكتور. هيكل باشا، لضاع معها تفصيل القرآن الذي وعدنا الله بحفظه.

[٢] كان الرومان في آخر الأمر على ما ذكر في ص ٣٠ من كتاب هذا الدكتور الفاضل، سمحوا للدائنين بأن يضعوا أيديهم على أموال المدين وإدارتها بواسطة قيم إلى أن تباع ويوزع ثمنها بينهم وفاء لدينهم، بعد أن كانوا قبل ذلك يعطون الدائنين حق الاستيلاء على شخص المدين واستعباده وتشغيله في مقابل الدين أو قتله وتوزيع جسده بينهم كل بقدر حصته.

اتجارهم يتخلصون بواسطته من القيود والتعقيدات التي أنفوها في القانون الرومانى .
إننا لانستطيع أن نجزم أنهم أخذوا هذا الحكم بالذات أوذاك عن كتب الفقه الإسلامى
مالم يكن تحت يدنا وثائق تبرر هذا الجزم وهى ليست فى يدنا ، وكلنا نستطيع أن نجزم
بأنهم تأثروا بالفقه الإسلامى وأحكام الشريعة الإسلامية وارتسمت فى أذهانهم صور
منها استمانوا بها فى تحويل الأحكام الرومانية إلى الاتجاه الجديد الذى اتخذته العادات
التجارية ، إذ من المستحيل أن ينتقل الإنسان فجأة من نظام نشأ عليه وتربى فيه إلى
غيره دون مؤثر خارجى ، خصوصا إذا نزل هذا النظام من نفس الإنسان فى منزلة النظم
الدينية كما كان القانون الرمانى فى ذلك الوقت .

وانا أقول : هذا ما يقال ويمقل قوله فى تأثير الشريعة الإسلامية وفقه الإسلام
فى قوانين أوروبا الحاضرة التى أساسها مأخوذ من القانون الرومانى . أما تأثير القانون
الرومانى فى فقه الإسلام فلنا فى نفيه قول جازم ، ومن وجود سند من الكتاب والسنة
صراحة واستنباطا لكل حكم يحكم به فقهاء الإسلام ، دليل على هذا النقي حاسم .
ومن المستندات القيمة المثبتة لهذه القضية ، ما نمد عدم ذكره عند أثبتت القضية
بناء على كونها اتضحت بما ذكرنا إلى هنا واستغنت عن الزيادة ، استغناء يتضمن البخس
فيما يستحقه من الإشادة إن لم تكن إيذانا لكثرة الدليل فلتكن عرفانا للجميل .

... من هذه المستندات القيمة جدا ما قرأت أخيرا من كلمة لسعادة صليب سامى باشا
منشورة فى « الأهرام » (عدد ٢١٦٦١) بعنوان « الشريعة الإسلامية والقانون الدولى
الخاص » أكتبها هنا بنصه ولا أدري كيف أشكر سمادته عليها ، أرى إعجابى بما رأيت
فيها من فضيلة السعى لتأييد الحق الذى يكاد يضيئه المغرضون من القريين ومقلديهم من
الشرقيين المنافلين ، أم من إجادة ذلك السعى الموفق القائم على قوة القرينة ودقة الفهم .
قال سمادته : « قرأت فى « الأهرام » تحت عنوان : الشريعة الإسلامية وحكمة
العدل ، أن صديق معالى حافظ رمضان باشا وزير العدل فى الحكومة المصرية بوصفه

رئيسا لوفد مصر لدى لجنة المشترعين في واشنطن التي انمقدت لوضع مشروع قانون محكمة العدل الدولية ، طالب اللجنة بتمثيل الشريعة الإسلامية في محكمة العدل الدولية ، كنظام قانونى مستقل مستندا في طلبه هذا إلى ما قرره مؤتمر القانون المقارن الذى عقد في مدينة لاهاى سنة ١٩٣٨ من الشريعة الإسلامية هى نظام قانونى مستقل غير مأخوذ من التشريع الرومانى . ولا شك عندى في صحة قرار المؤتمر المشار إليه ، ولست أحاول هنا تأييد قراره الذى أعده من البديهيات ، لأن القانون الرومانى قائم على أساس سلطة رب الأسرة الذى أنزله القانون منزلة الآلهة فجعل له على أعضاء أسرته — من زوجة وأولاد ومن انتسب إلى أسرته من نساء بالزواج ومن رزق بهم من حفدة — السلطان الكامل بما في ذلك حق الموت^(١) . كما جعل له على أموال هؤلاء جميعا الحق المطلق بحيث يصبح المالك وحده لأموالهم يتصرف فيها كيفما شاء .

« أما الشريعة الإسلامية فأساسها حرية الفرد . فالابن إذا ما بلغ سن الرشد ، أصبح مستقلا بشخصه وماله عن سلطة الأب ، وإذا كان الابن لا يزال قاصرا فإله وديعة لدى وليه . والمرأة إذا ما تزوجت لا تفقد حقها في مالها الخاص ، ولا يمنع زواجها حق الإرث من أهلها ، وليس لزوجها سلطان على مالها ، بل يظل ملزما بالإنفاق عليها ، ولو كان لها مال ، وليس لزوجها سلطان عليها سوى ماله عليها من الحقوق المترتبة على الزواج .

وبدهى لو أن الشريعة الإسلامية قد أخذت أحكامها من التشريع الرومانى ، لكان نظام سلطة رب الأسرة أول ما تأخذه منه ، ألا ترى أن القانون الفرنسى الذى نقل أحكامه عن التشريع الرومانى لا يزال متأثرا بهذا التشريع ؟ فالزوجة في حكم القانون الفرنسى لا تزال ناقصة الأهلية لزوجها على أموالها مالمولى أو الوصى على أموال القاصر من الحقوق ، وليس لها حق التقاضى ، مدعية أو مدعى عليها إلا بإذن زوجها .

[١] هكذا عبارة الأهرام ، والظاهر أن فيها غلطا مطبوعيا والصحيح حتى الموت .

«فدعوى البعض إذن أن القانون الروماني مصدر الشريعة الإسلامية دعوى غير مقبولة أصلا .

» وتحضرني في هذا المقام مناقشة دارت بيني وبين أحد العلماء الفرنسيين في هذا الموضوع ، وقد تطرق بنا الكلام إلى دعوى بأن بعض العبارات القانونية اللاتينية قد أخذت عن العرب أنفسهم ومن هذه العبارة قول الرومان بداية والفرنسيين في أترم عن الخطأ في التفسير Lapsus Calami فقلت له إن اللفظ الأول مأخوذ لفظا ومعنى من كلمة « لبس » ، العربية ، واللفظ الثاني مأخوذ لفظا ومعنى أيضا من كلمة « قم » العربية أيضا . ولكن محدثي لم يقتنع بصحة دعواي ، بحجة أن اللغة اللاتينية أقدم من اللغة العربية .

»والذي أريد أن أحدث القراء عنه اليوم، أن الشريعة الإسلامية كانت مصدرا لأهم قاعدة من القواعد الأساسية للقانون الدولي الخاص ، التي تمتد في القوانين الغربية ، من أحدث ما وضعه التشريع الأجنبي الحديث . فأقول :

«لما فتح العرب الأمصار في صدر الإسلام ، كان في وسعهم أن يخضعوا أهلها جميعا في أقيمتهم لأحكام الشريعة الإسلامية ، سواء في ذلك من اعتنق منهم دين الإسلام ومن بقى على دينه ، لأن من حق الغالب أن يخضع المغلوب لحكمه ، ومن حق كل دولة أن تجمل قوانينها سارية على جميع رعاياها .

»ولكن دين الإسلام يأبى التحكم في عقائد الناس ، ويأمر بتركهم وما يدينون يحكمون في أقيمتهم لقاضي دينهم ، ليحكم بينهم بحكم دينهم . فقد جاء في القرآن الكريم ، في شأن الذميين ما يأتي « فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئا وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين (٤٢) .

وكيف يحكمونك وعندما التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما أولئك
بالمؤمنين (٤٣)

إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا
والربابيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء (٤٤)

وقفينا على آثارهم بميسى ابن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل
فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين (٤٥)

وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم
الفاسقون (٤٦)

« هذه هي السياسة التي جرى عليها الإسلام ، في حكم البلاد التي خضعت لسلطانه .
وقد كانت هذه السياسة الحكيمة ، التي سار عليها العرب في فتوحاتهم ، المصدر الفقهي
لإحدى القواعد الأساسية للقانون الدولي الخاص ، وهي قاعدة « شخصية قوانين
الأحوال الشخصية » *Personnalité des lois du statut personnel* التي قررت في
بلاد الغرب لأول مرة في مجمع أكسفورد سنة ١٨٨٢ ، وفي مؤتمر لاهي سنة ١٩٠٤
وأخيرا في اتفاقية « مونترال » سنة ١٩٣١
« وعلى ذلك فحكم الإسلام يقضى :

« أولا — بأن القاضى الشرعى يختص بنظر قضايا غير المسلمين ، إذا تراضوا على
حكمه . وبذلك يصبح اختصاصه في هذه الحالة بالاصطلاح الحديث (اختصاصا اختياريا)
« أما إذا لم يتراضوا ، فيكون الفصل في قضاياهم لقاضى دينهم ، ويصبح اختصاصه بها
(إجباريا) .

« ثانيا — إن حكم هذه القاعدة مقصور على المسائل التي لها علاقة بالدين ، وهي
المسائل التي نص عليها في التوراة والإنجيل .

« ثالثا — إن هذه الاختصاص وجوب الحكم في هذه المسائل بحكم دين الخصوم

لأن القاضي الشرعي لا يحكم إلا بدين الإسلام.

وإلى هنا من مبدأ الكلام على أرجوفة احتمال أن يكون فقه الإسلام مأخوذاً من القانون الروماني وإبطال تلك الأرجوفة بوجود مانع قطعي لذلك الاحتمال - وهو كون الفقه الإسلامي مستنداً إلى الكتاب والسنة بشهادة ثلاثة شهود إخصائيين مسيحيين - وسلم انضج في عين القارئ الفارق العظيم بين قوانين مستندة إلى العقل البشري والقانون المستند إلى كتاب الله وسنة رسوله، حتى إن أحد الشاهدين المسيحيين سجل بنص من لفظه على هذا الفارق، وحتى إنه لو لم يكن هذا الفارق لما أمكن دفع شبهة الأرجوفة المذكورة بلسان حاسم.

ولكن ماذا يقول القارئ العزيز إذا أطلعت على أن عالماً مسلماً شاعراً لا كبر من منصب على ديني بمصر ينكر اتصال علم الفقه الإسلامي بالدين أي بكتاب الله وسنة رسوله فيخفي عليه هذه الحقيقة الفاصلة التي لم تخف على عالم مسيحي، فلا يكون هذا العالم الأجنبي عن الإسلام أجنبياً بدقته عن فقه الإسلام بقدر ما يكون عالماً أجنبياً عنه.

فإن كنت لا تصدق بمفك وقوع هذه المجيبة التي تحتم علينا أن نقف عندها ونقف تبعد ظلام عقدها وأن نجعل تبديده ذيلًا وعديلاً لمهزلة احتمال كون الشريعة الإسلامية مأخوذة من القانون الروماني^(١)، فإليك مقالة انتشرت في مجلة «الرسالة» عدد ٣٩٦ بقلم واحد من أساتذة كلية الشريعة عنوانها «أسبوع في تاريخ الأزهر» بمناسبة مناقشة الرسائل التي قدمها لأول مرة المتخرجون من تلك الكلية لنيل شهادة الأستاذية في الشريعة الإسلامية. وقد قرأنا في المقالة الكلمة الآتية بنصها:

«وكنت ترى في هذا المحيط الأزهر الصاحب زواراً من غير الأزهر، جاءوا

[١] مع كون هذه المسألة السجينة التي أردنا أن نقف عندها وقفة الباحث، لها صلة تامة بالموضوع الذي عقدنا هذا الباب الرابع من الكتاب لدروسه، يظهر ذلك عند التوغل في عمق المسألة

ليشهدوا هذه المناقشة العلمية التاريخية التي تدور في الأزهر لأول مرة والتي رأسها رجل من أفذاذ المفكرين وكبار المصلحين [يعني فضيلة الشيخ المراغي] وهبه الله عقلا ممتازا وفكرا رشيدا وقلبا جريئا .

«ودارت المناقشة وتجلت فيها حرية الرأي سافرة ليس من وراءها حجاب، سليمة لم تفسدها مداراة ولا مصانعة ولا تخوف ، وانطلق العلم فيها على سجية لا يتعثر في تركيب من تراكيب المؤلفين ، أو لفظ من ألفاظ المصنفين ، وسمنا مبادئ لانتمو الحقيقة إذا عدناها جديدة في جو الأزهر ، أو حسبناها توجيها صالحا للتفكير العلمي بين العلماء والطلاب ، ومبدأ لتحول دراسي خطير في حياة هذا المعهد العظيم .

« وكان من المبادئ الحليية التي سمعناها ما قرره فضيلة الأستاذ الإمام المراغي من أن الدين في كتاب الله غير الفقه ، وأن من الإصراف في التعبير أن يقال عن الأحكام التي استنبطها الفقهاء وفرعوا عليها واختلفوا فيها، وتمسكوا بها حينما ورجعوا عنها حينما إنها أحكام الدين، وإن من أنكرها فقد أنكر شيئا من الدين ، فإنما الدين هو الشريعة التي أوصى الله بها إلى الأنبياء جميعا ؛ أما القوانين المنظمة للتعامل والحقيقة للعدل والدافعة للخرج فهي آراء الفقهاء مستمدة من أصولها الشرعية تختلف باختلاف المصور والاستعدادات ، وتبعا لاختلاف الأمم ومقتضيات الحياة فيها وتبعا لاختلاف البيئات والظروف . ولو جاز أن يكون الدين هو الفقه مع ما ترى من اختلاف الفقهاء بعضها مع بعض، وتفنيد كل آراء مخالفه وعدّها باطلة لحقت علينا كلمة الله : « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء » .

وأنا أقول: إن كان الأمر كما قال صاحب المقالة في مجلة الرسالة ولم يكن الفقه بمعنى العلم المدون المعروف هو الدين بغيره ، فلا ريب في أن التفقه في الدين الذي هو الفهم التقني للدين والذي اعتنى بشأنه في كتاب الله حيث قال تعالى : « وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا

إليهم الملقبهم يحذرون » وفي سنة رسول الله حيث قال صلى الله عليه وسلم : « من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين » رواه البخاري ومسلم في صحيحهما والإمام أحمد في مسنده عن معاوية ورواه أحمد أيضا والترمذي عن ابن عباس والبيهقي عن أبي هريرة - متصل بالدين وأن الفقه أحق العلوم اتصالا بالدين ، والفقهاء ولا سيما الأئمة المرفون رحمهم الله أحق الناس بالفقه في الدين المذكور في كلام الله ورسوله ، فحاجلة قطع صلة الدين الإسلامى بعلم الفقه المتضمنة لدعوى الاستغناء عنه فى الإسلام ، من الأستاذ المرافق شيخ أكبر معهد دينى فى العالم الإسلامى الحاضر ، جديرة بأن تعدمن أشراف الساعة .

وليس مراد الأستاذ الإمام من نفى الدين عن الفقه الذى كان المسلمون يتعلمون منه حتى الآن أحكام دينهم والذى لا يزال يدرس فى الأزهر ، إثباته فى علوم أخرى تدرس فيه وتكون أحق من الفقه عنده بأن يُطلق علم الدين ويعتبر علم الشريعة بين المسلمين ، وإلا فالأستاذ لا يمجبه علم الكلام البتة مع من لا يمجبه من قديم ، وقد علم القارى فى الباب الأول من هذا الكتاب (ص ٢٠٠ جزء أول) كيف يسمى الأستاذ فريد وجدى للحط من قيمة علم الكلام فى مجلة الأزهر التى يرأس تحريرها تحت إشراف الأستاذ الأكبر المرافق .. ثم إنه أى الأستاذ الأكبر لا يقيم لتفاسير القدماء وزنا ، وقد علم مبلغ تقديره لعلم الحديث من تقريره لكتاب الدكتور هيكل باشا الذى طعن فى عامة كتب الحديث ، أما علم أصول الفقه فهو بدور مع الفقه وتنقطع صلته بالدين مع انقطاع صلته به .

فإذن لا دين فى الأزهر باعتراف فضيلة شيخ الأزهر وإمامه ، بمعنى أنه لا علم يدرس فيه وفى كلياته يصح أن يسمى علم الدين ، ولا صحة لما اشتهر عند الناس من كون الأزهر معهدا دينيا ، بله كونه أكبر معاهد العالم الإسلامى الدينية ، ولا لما تواطأ عليه المسلمون من اعتبار ما فى كتب الفقه من الأحكام والقوانين أحكام الشريعة الإسلامية وقوانينها ، فتكون ما يسمونه الشريعة الإسلامية شريعة عندية لأناس يسمون الفقهاء .

وإذن لا صحة أيضا لقول الأستاذ الأزهرى الكاتب عن أسدود في تاريخ الأزهر :
 « ودارت المناقشة وتجلت فيها حرية الرأى سافرة ليس من دونها حجاب ، سليمة لم
 تفسدها مدارة ولا مصانة ولا تخوف » لأن وجود الأزهر نفسه مع هذا دينيا على تقدير
 فضيلة الشيخ القائم برئاسته مبنى على أساس المصانة والمكاذبة . وليس في الإمكان - إن
 كان هناك جد - أن يقول القول المنسوب إليه عند مناقشة الرسائل المقدمة أنيل شهادة
 الأستاذية للشريعة الإسلامية ، قبل إلغاء منصبه في رئاسة الأزهر ، وهو ملغى فعلا بقوله
 هذا ، وشهادة الأستاذية للشريعة الإسلامية شهادة كاذبة يشكاذب بها النائل والمنيل ،
 إذ لا شريعة إسلامية يدرس عليها في كلية الشريعة .

وليس الفقه عبارة عن اختلاف الأئمة المجتهدين الذى بنى عليه الشيخ استهاتته بملم
 الفقه وإبعاده من الدين ، بل فيه مع قياس الفقهاء كتاب الله وسنة رسوله وإجماع الأمة ،
 فالإعراض عن الفقه بالمرة بسبب المسائل التى اختلف فيها أئمة المذاهب الإسلامية يشبه
 كون السوفسطائيين النكرين لثبوت أبة حقيقة وأية معرفة ، أخذوا أول أسلحتهم
 من وقوع الاختلاف بين آراء العقلاء بل بين آراء عاقل واحد في أزمئة مختلفة ، فأنكروا
 وجود الحقيقة فيما اتفقوا عليه أيضا وفيما ثبتوا فيه أيضا كما سبق ذكره في الباب الأول
 من هذا الكتاب (ص ٢٣٧ جزء ثان) .

ولو قيل لفضيلة الأستاذ الإمام ما رأيك في الدين الذى لا يوجد عندك في الفقه ؟
 وفي قولك عنه « إنه الشريعة التى أوصاها الله إلى أنبيائه » ^(١) إجمال يحتاج إلى البيان ،

[١] وفي اختيار صيغة الجمع أعنى « الأنبياء » إشارة إلى أن الأستاذ الإمام يهيمه من الدين
 ما اتفق عليه الأنبياء في شرائعهم . وكأنه لا يعد من الدين حتى ما اختلف فيه الأنبياء واختصت به شريعة
 نبي دون نبي ، فضلا عما اختلف فيه العلماء من أمة نبي واحد . . وكأن الآية التى وجدها ضد أقوال
 المختلفين من فقهاء الإسلام ورمامهم بها ، يجدها ضد نقاط الاختلاف أيضا من شرائع الأنبياء ويرميهم
 بها .

وهذا القول من الأستاذ الأكبر يشبه قول فضيلة الشيخ شلتوت فيما كتبه من مقالات الرد =

فبين رأيه فيه وفسر قوله المجمل وقال عند ذلك ما لم يقله فقهاؤنا المجتهدون ، كان هذا منه اختلافا معهم في تعيين الدين وتفسيره يُدخله نفسه في الآية التي قرأها عليهم بسبب اختلافهم ، أعنى : « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء » .

ثم إن هذه الآية الكريمة تُقرأ أيضا بالنظر إلى المعنى الذى فهم منه الأستاذ ، على اختلاف الاجتهاد الواقع بين الصحابة رضوان الله عليهم في مسائل الدين ، فيكونون هم أيضا من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا والذين برأ الله رسوله منهم . على أن هذا الاختلاف الذى ضرب به الأستاذ الإمام عرض الحائط ، له قيمته عند علماء الإسلام : ففى (مختصر جامع بيان العلم وفضله) نحافظ ابن عبد البر : « قال محمد بن عيسى (الترمذى) سمعت هشام بن عبد الله الرازى يقول من لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقهاء . وعن عطاء لا ينبغي لأحد أن يقضى الناس حتى يكون عالما باختلاف الناس فإن لم يكن كذلك رد من العلم ما هو أوثق من الذى فى يديه » .

أما قراءة الأستاذ الإمام قوله تعالى هذا أعنى « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء » على أئمة الإسلام المجتهدين المختلفين في بعض المسائل ، وجعله السبيل إلى إنقاذهم من أن ينطبق عليهم ، إخراج آرائهم ومذاهبهم من الدين ؛ فكلنا هاتين الفكرتين اعتداء عظيم من الأستاذ الأكبر المراغى على رؤساء أئمة الإسلام أصحاب المذاهب المشهورة والفقهاء مثل الإمام أبى حنيفة ومالك والشافعى وابن حنبل رضى الله عنهم ^(١) ... اعتداء يدور بين أمرين إما كفرهم وإما كفر أنبائهم بهذه الاختلاف

== على « القول الفصل » الرسالة عدد ٥١٦ « أن ما يجب على الناس أن يؤمنوا به يرجع عند التحقيق إلى الأصول التى اشتركت فيها الأديان السماوية جميعها » والفهم من ذلك أن أساتذة الشنود فى الأزهر كبيرهم وصغيرهم اشتركوا وتوافقوا على أن يعملوا الناس فى حل من الإيمان بما جاء به من الله نبي واحد ، منها كان معدودا من الضرورات فى دين ذلك النبي . . فلا يكون مثلا الإيمان بالصلوات الخمس ولا صوم رمضان ضروريا لأحد من المسلمين لكونه فريضة خاصة بدين نبي واحد ، وإن كان هذا النبي الواحد نبي ذلك المسلم !!!

[١] حديث الأسبوع التاريخى للأزهر وماعزى فيه إلى الأستاذ الأكبر المراغى من الأقوال تعرفى « الرسالة » بملء واحد من أساتذة كلية الشريعة بكل كبر وإطراء ولم ينقذ الأستاذ الأكبر

في الدين ، تطليقا عليهم قول الله تعالى : « إن الدين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء » المتوعد بقطع صلة رسوله بهم ، وإما أن يمد أقوالهم وآراؤهم في مذاهبهم خارجة عن ساحة الدين كأقوال وآراء علماء القوانين الزمنية اللادينية ^(١) وهذا التوجيه على هؤلاء الأئمة في غاية الخطورة . والمعجب أن الأستاذ الأكبر هذا الذي يهدد المسلمين وأئمتهم المختلفين على مذاهب ، بالإكفار تراه فيما سيأتى منه أنه من أحرص الناس على فتح باب الاجتهاد في الفقه . فكيف يمكنه تصور الاجتهاد من غير اختلاف بين المجتهدين ، والأستاذ الأكبر لابد من أن يدرك التناقض بين حظر الاختلاف في المسائل الدينية وفتح الباب على حرية المجتهدين فيها .

ولهذا فإني أقول فيما يهدف إليه الأستاذ عند تهديد أئمة المذاهب الفقهية بالآية التي قرأها عليهم بغير حق : إن مقصوده إلزام المدافعين عن الأئمة ، بالشق الثاني من الأمرين الآتين اللذين يخيرهم بينهما ، وهو إخراج الإسلام ^{الفقه} من الدين .. بدلا من الشق الأول الذي يتضمن إكفار الفقهاء .. ثم أقول : لكن يتوجه على اختيار الشق الثاني الذي اقترحه الأستاذ الأكبر تخفيفا على أئمتنا نحن المسلمين ، أنه لا يمكن منطقيا ترجيح هذا الشق على الشق الأول مهما كان فيه القضاء على أئمتنا ، بناء على عدم إمكان إخراج فقه الإسلام المستند إلى الكتاب والسنة ، من الدين ولو كان هذا الاستنفاد محصول الأنظار الدقيقة ، وهو غير خاف على الأستاذ الأكبر بل غير خارج عن حديثه .

ولا سبيل بعد هذا لتخليص الأستاذ من المأزق الذي أوقعه فيه « الأسبوع

[١] وهذا التوجيه من الأستاذ الأكبر في مولف أئمة المسلمين الفقهاء يشبه قول الأستاذ على عبدالرازق بك (باشا) في حكومته سيدنا أبي بكر : إنها كانت حكومة زمنية لادينية ، وسيأتى مناصحه ، ويؤيد هذا الشبه اقتراح فضيلته في أثناء مشيخته الثانية على حياة كبار العلماء الذين كانوا قرروا فصل الأستاذ لاضى المنصورة الشرعى عن الأزهر ، إلغاء القرار السابق بحجة مرور عشر سنين عليه .

التاريخي للأزهر » . . لا سبيل بعد هذا غير سبيل إخراج الكتاب والسنة أيضا من الدين كما أخرج علم الفقه الإسلامي . أما إيضاح المقام بأكثر من هذا فلا يطالبني به القارئ تفاديا من اتهام الأستاذ الأكرم بسوء الظن بالكتاب والسنة أو اتهامي أنا بسوء الظن بالأستاذ الأكرم .

لا ، لا إن دخول أئمة المسلمين أمثال من ذكرتهم رضى الله عنهم في الذين فرقوا دينهم وبرأ الله رسوله منهم ، أو خروج آرائهم ومذاهبهم المبنية على صريح الكتاب والسنة أو المستنبطة منهما ، عن الدين لا يقول به مجنون يمود إليه عقله أحيانا ، لا الأستاذ الإمام ولا تلميذه الذى يهتم له ولقوله ، والذى يحتمل أن يكون من الأزهرين البعثيين إلى الغرب لطلب العلم تاركين عقولهم القديمة هناك مع ما كانوا تملكوه من قبل في الأزهر ، وقد كان محرر جريدة « السياسة » أوصام بهذا ، كما سبق ذكره في أوائل المطلب الأول من الباب الأول من هذا الكتاب (ص ١٠٤ جزء ثان) فإن لم يكن منهم فهو من الباعثين بعقله وبما تملعه في الأزهر مع البعثيين .

وإنما لهذا القول أى قول الأستاذ الإمام مغزى لم يَبْحُ به قائله وقد خفي على محبيه ومنكره ، وسأبديه أنا بما آتاني الله من قوة الفهم لمقاصد هؤلاء العلماء المصريين لم يسح الأستاذ الإمام عنزى ما قاله ، ولعله لم يرق في هذه المرحلة أن يرسل تمام زمام التحوط وأوجس شيئا من الخيفة على الرغم من قول الأستاذ الصغير عن حيلة مناقشة الرسائل : « والتي تجلت فيها من حرية الرأى سافرة ليس من دونها حجاب ، سليمة لم تفسدها مداراة ولا مصانعة ولا تخوف » . . فأى مناسبة تدعو في حيلة إعطاء شهادة الأستاذية للمتخرجين من كلية الشريعة إلى كلمة تمس كرامة الفقه الذى أعده أنا وعلماء من معجزات نبى الإسلام ، وهو الذى يدرس في تلك الكلية باسم الشريعة ؟ أم أية فائدة تعود إلى الكلية أو المتخرجين أو الأستاذ الإمام قائل الكلمة ورئيس الشرفين الأعلى على الكلية ، إن لم يكن لقوله مغزى آخر ؟ .

يحاول الأستاذ الأكبر المراعى بقوله المنقول من قبل ترويج آخر آمال لهم وتمزيق آخر أوصال للإسلام وهو فصل الدين عن الحكومة ، فقد رام أن يتوصل إليه بفصل الدين عن الفقه وقطع صلته به . فكأنه يقول إن الفقه ينطوى على قوانين سنّها الأئمة المجتهدون وهى قوانين زمنية لادينية . وخلاسته ادعاء أن فصل الدين عن السياسة قد وقع من زمان قديم فى الإسلام منذ اتخاذ الحكومات الإسلامية آراء أئمة الفقه التى لا صلة لها بالدين ، قوانين معمولاً بها فى بلاد الإسلام ، فلماذا يجوز لنا أن نهملها ونسئ بدلا منها قوانين أخرى أوفق لزماننا وسياستنا ، ولا نكون إن فعلنا ذلك بدلنا ديننا إلى دين غير الإسلام ، أوفصلنا الدين عن السياسة أول مرة ... والقرينة القائمة من كلامه على ما قلنا قوله بمد قوله « فإما الدين هو الشريعة التى أوصى الله بها إلى الأنبياء » ، « أما القوانين المنظمة للتعامل والمحقة للعدل والدافعة للحرص فهى آراء الفقهاء مستمدة من أصولها الشرعية تختلف باختلاف المصور والاستعدادات وتبعا لاختلاف البيئات والظروف » .

قاله الأستاذ الإمام وبني عليه ما ادعاه من عدم كون « الفقه » المتكون من آراء الفقهاء ديناً ، ولم ينبهه على خطائه الفاحش فى دعواه هذه قوله نفسه عن تلك الآراء « مستمدة من أصولها الشرعية » .. وكثيرا ما تكون تلك الآراء مستندة على النصوص الشرعية الصريحة ، وفيها أيضا ما اتفقوا عليه كما أن فيها ما اختلفوا فيه . فكيف يكون الفقه وقوانينه المتكونة من آراء الفقهاء المستمدة من أصولها الشرعية أى المستنبطة من النصوص الشرعية أو المبنية على صراحة النصوص ، غير الدين ؟ (١)

[١] ولقد الدكتور على الزنى المدرس بالجامعة المصرية ثم العميد، حيث يقول فى كتابه « أصول القانون التجارى » ص ٤١ جزء أول ، وقد قلناه عنه من قبل أيضا فيما قلناه : « الشريعة الإسلامية أوحيت أمهات أحكامها إلى الرسول الكريم وفصلت أحكامها فى أحاديثه وأحاديث الصحابة والتابعين والشروح العديدة التى وضعت له فى أوائل القرون الوسطى وجاءت آية فى التدقيق الفقهى وتفرع المسائل واستخلاص أحكام الجزئيات ببيان ومنطق لا يوزن بالمقارنة إليه =

وكان الأول بالاستاذ الأكبر أن لا يتوسل إلى ترويج مبدئه بالاعتداء على الفقه وإخراج أقوال الفقهاء أئمة الإسلام من الدين ، بل ينقشهم في مقاماتهم المسلّمة الدينية ويقول: ونحن نجتهد ونضع القوانين الجديدة مستمدين من الأصول الشرعية فتكون آراؤنا أيضا قعما ودينا كما كانت آراؤهم . لكنه لم يفضل هكذا وسمى لإخراج الفقه وآراء الفقهاء من الدين بدلا من إدخال نفسه وأشباهه في عداد الفقهاء المجتهدين في الدين ، لأن الدخول في عدادهم لاسيما عداد أئمتهم ولاسيما لانصال بالدين كاتصلهم والاستعداد من الأصول والنصوص الشرعية كالاستعدادهم أمر صعب بعيد عن أئمة الزمان بمعد الثريا من يد المتناول ، بعيد مع ذلك عن مقصود الإمام المراغي الذي هو فصل الدين عن السياسة وتخليص الحكومات في سن القوانين عن القيد بقيود الشرع الإسلامي . فلو قام هذا إلى مزاحمة أئمة الفقه في مضمار الاستعداد والاستنباط من النصوص كان

== منطلق الفقه الغربي الحديث .

وقال في ص ٤٢ « إن غزو القوانين الأوروبية لمصر لم يؤثر أصلا في موضوع أحكام الشريعة الإسلامية فقد بقيت هذه الأحكام على ما هي عليه ولم تمس بتغيير أو تعديل نظرا لتقدسها من البدأ إلى النهاية . وقد رأينا على قسمها لم يتفوق عليها أى قانون من القوانين الحديثة .. »
انظر إليها القارئ هذا الدكتور الفاتوني المسلم وادع الله تعالى أن يحفظه ويكثر من أمثاله في دكاترة مصر وأساتذتها بل وعلماؤها ، كيف يقدر الشريعة الإسلامية قدرها واستنادها إلى الوحي الإلهي وقداستها من البدأ إلى النهاية ، وكيف ينه إلى أن أئمة الفقه دونوا بالاستفاضة من هذا ينبوع الإلهي قوانين لا يوزن باقارنه إلى ما فيها من المنطق والتدقيق الفقهي منطلق الفقه الغربي الحديث ، انظر هذا العرفان للجميل نحو الفقه الإسلامي وفقهائه وقارنه مع البيان الذي أدلى به الأستاذ الإمام النافي لصفة علم الفقه المدون في الإسلام بالدين والمذمى لكون قوانينه غبارة عن أقوال وآراء فقهاء لا تمتاز على أقوال وآراء غيرهم من وضعة القوانين . وإني كلما فتحت باب مكتبي الفقيرة على مصراعيه وواجهت أكبر ما يزينه بأجزائه اثلاثين المصفوفة من مبسوط شمس الأئمة السرخسي ، أقول : ان علم الفقه الذي دونه أئمة الإسلام وانتقل إلينا بين فئات هذه الأسفار العظيمة ، حبه معجزة لنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وبكم تنصاغر إلى قصى إزاء هذه الآثار الخالدة ، فأستحي أن أعددها من علماء الدين ومن مشايخه المسلمين ، وعنني حوائى أن أقول عن أئمتنا الفقهاء ما يريد أن يقوله فضيلة الشيخ المراغي : هم رجال ونحن رجال .

كما استنبط كون الفقه وآراء الفقهاء المجتهدين خارجا عن الدين ، من قوله تعالى « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء » وكان هو نفسه أيضا في استنباطه من هذه الآية المختلف عن استنباط الفقهاء والمفسرين ، من الذين فرقوا دينهم وبرأ الله رسوله منهم ، فملى هذا الاستنباط القاسي على أئمة الفقه وعلى المستنبط نفسه يلزم أحد الأمرين إما خروج الفقه - بل التفسير أيضا - من الدين أودخول الفقهاء والمفسرين المختلفي الآراء ، في الذين فرقوا دينهم وأوعدهم الله بترثته رسوله منهم .

نعم ، راجع بعد ابن تيمية وأتباعه المولعين بالشذوذ والخروج على مذاهب أئمة الفقه الأربعة الذين اعترف لهم بالفضل والشهرة الفائقة عند علماء الإسلام ، أن حدثت في بعض الناس شهوات الخط من مقامات أولئك الأئمة في التفقه في الدين التي لا تدرك كما قال الإمام مالك في حق الإمام أبي حنيفة النعمان رضي الله عنهما ، ونقله ابن خلدون المالكي المذهب في مقدمة تاريخه . وكثيرا ما يتوسلون إلى المهجوم على مراكرهم الزفيمة يذم التقليد فكانوا يدعون الناس إلى اللامذهبية حتى قال قائلهم :

الدين قال الله قال رسوله والنص والإجماع قاذب فيه
وحذار من نصب الخلاف سفاهة بين الإله وبين قول فقيه

فكان من اتبع مذهب إمام معروف من أئمة الفقه ينصب الخلاف بين الله وبين قول ذلك الإمام ، وكان ذلك الإمام خائف الله تعالى في قوله وأعمل في فقهه قال الله وقال رسول الله والنص والإجماع . وليس بواقع أن تابع إمام نصب الخلاف بين الله وبين قول إمامه ، وإنما الواقع أن ناظم الشعر المذكور ينصب الخلاف بين نفسه وبين الأئمة وبعد هذا الخلاف خلافا بينهم وبين الله .

والسألة عبارة عن النزاع في جواز التقليد وعدم جوازه ، ولا نزاع في جواز التقليد في الفروع للعامة ، بل لا إمكان لتكون جميع الناس فقهاء حائزين لرتبة الاجتهاد . وأنا لا أريد من الحق إن ألحقت علماء هذا الزمان - وأنا داخل فيهم محتاج إلى تقليد أحد الأئمة الأربعة الكرام - بالعامة فقد رأيت مبلغ تفقه رتبتي العلماء

بمصر في الدين من استدلاله على فصل الدين عن السياسة بقوله تعالى « إن الدين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء » فإما أن يكون أئمة الفقه المختلفون في مذاهبهم منذرين بهذه الآية أو لا يكون لهم الفقه صلة بالدين بحيث يجوز لكل أحد من العقلاء أن يضع فقها آخر بمجرد عقله من غير مخافة فيه على دينه . وقد رأيت مبلغ اجتهاده من استدلاله على نفي معجزات نبينا عليه الصلاة والسلام الكونية بقول البوصيرى رحمه الله :

لم يمتحننا بما تميز العقول به حرصا علينا فلم نرتب ولم نهم
ظنا منه أن البوصيرى أيضا قائل بنفى تلك المعجزات . فمن كان تقصيره في تمحيص
المسائل وتحقيق الحق بحمد أن يغفل عند تفسير هذا البيت بنفى المعجزات غير القرآن،
عن أبيات البوصيرى الأخرى الناطقة بمعجزاته صلى الله عليه وسلم وهى فى نفس القصيدة
التي فيها البيت المذكور ، وقد سبق تمام الكلام على هذه المسألة فى الباب الثالث ...
من كان تقصيره فى تتبع الحقيقة بهذا الحد ولم يكن عنده علم بأن المعجزات ليست بما
يتم العقول ولا بصيرة^١ تنبهه على أن رجلا من قدماء المسلمين كالْبوصيرى لا يمكن أن
يقول بنفى المعجزات الكونية الذى هو من البدع المصرية ، إن لم تنبهه معرفته بسائر
آيات القصيدة ، كيف يصلح لاستنباط الأحكام من الكتاب والسنة وكيف يستجمع
شروط الاجتهاد فى تتبع النصوص وفهم المعانى ؟ وفوق كل ذلك كيف يكون مجتهدا
فى الفقه الإسلامى من لا يلم أو يتجاهل أن ذلك الفقه مربوط رأسه بالكتاب والسنة
فيفكرصلته بالدين ويقيس أحكامه بالقوانين الزمنية الموضوعة من قبل الناس .

ولو فرضنا للأستاذ الإمام قدرة الاستنباط مثل مالائمة المجتهدين أو عشر معشار
جزء مما لهم ، فلا يمكنه التأليف بين الأصول والنصوص الشرعية وبين الأهواء المصرية
التي يريد أن يجعلها متغلبة على كل قيد ديني . فلمذا رأى من الأسلم والأسهل عليه
والأوفق لمرء إبعاد فقه الفقهاء المجتهدين عن الدين وعبد لنفسه ولأضرابه السبيل

إلى الاعتماد عنه عند وضع القوانين فيكونون فقهاء من الطراز المصرى أى محايدين
عن الدين « لا ييك » كما أن فقهاء الإسلام القدماء بالنظر إلى ما ادعاه محايدون . ولا
أدرى كيف يؤلف الأستاذ الإمام دعواه المتلفة بالفقهاء القدماء مع ما اعترف به من
كون آرائهم مستمدة من الأصول الشرعية ولا كيف يؤلف ما أعد لنفسه ولأضرابه
من منهج التقنين المهر من كل قيد ، مع قوله تعالى « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك
هم الكافرون » .

بقى أن دعاة الاجتهاد السابقين وإن أخطأوا وتعدوا حدود الانصاف عند تطبيق
الشعر القائل بأن الدين قال الله قال رسوله إلى آخر البيتين على أتباع إبي حنيفة ومالك
والشافعى وأحمد ، وعظم خطأهم لكونهم فتحوا الطريق لدعاة الاجتهاد وزماننا ، لكنه
لا يجوز قياس أحد الفريقين بالآخر من حيث أن الفريق الحديث الذين يترعهم الأستاذ
الإمام المرافعى يدعون إلى الاجتهاد المطلق العنان غير مقيد بقول فقيه ولا يقال الله
وقال رسوله كما يقتضيه مبدأ فصل الدين عن السياسة وكما يقتضيه إعادته الفقه عن الدين .
فلو علم الفريق الأول ما انتهت إليه دعوتهم في زماننا من محاولة عزل الدين عن الحكم
في البلاد الإسلامية بواسطة عزله عن مركزه المتبوع في سن القوانين ، ومعناه إخراج
تلك البلاد عن كونها بلاد الإسلام التى تمتاز عن غيرها بقوانينها ولا عبرة بأى ميزة
غيرها ، لندموا على ما فعلوا واستغفروا الله .

نعود إلى ما كنا فيه : ثم إن هذه الفكرة من الأستاذ الإمام فكرة تنزيل الفقهاء أئمة
الدين الواضعين للقوانين الشرعية منزلة واضى القوانين الزمنية غير المتقيدين في وضعها
بالقيود الدينية ، تشبه ما فعله الكتاب المصريون بمصر من تنزيل الأنبياء إلى منازل
الصباغة منكرين لهم النبوة الميثاقية والمجرات الخارقة لسنن السكون ، لما عجزوا هم
وسادتهم للماديون عن الصعود إلى مراتب الأنبياء فيزولونهم إلى مراتبهم أنفسهم .

واشبهه من هذا بما فعله أن الأستاذ على عبد الرارق قاضى النصورة الشرعى سابقا ،

سبقوله أن ألف كتابا فأسكر فيه خلافة أبي بكر، بله من بعده وجرد حكومته من الدين بأن جعلها حكومة زمنية « لا ييك » أفليس شبهة جلي بين كون هذا الأستاذ القاضي قَطَعَ صلة حكومة أبي بكر بالدين وبين كون الأستاذ الإمام المراعى قطع صلة الفقه بالدين ؟ وكان فضيلة الأستاذ على عبد الرازق قد عوقب بقطع رابطته بالأزهر ، فطلب الأستاذ الإمام قبل سنين إعادة هذه الرابطة المقطوعة . وكلتا الحادئتين من كلا الأستاذين ترمى إلى طلب فصل الدين في مصر عن الحكومة ، ذلك الأمر الذى عقدنا لدرس ماهيته وما يمتنيه ، هذا الباب الرابع من كتابنا هذا . والأستاذ القاضي يتقدم في إثبات الدعوى المشتركة بأكثر من الأستاذ الإمام ، فكأنه يقول إن فصل الدين عن السياسة قد وقع منذ عهد أبي بكر وعمر فما بالنا نتردد نحن اليوم فيه . وكل من الأستاذين يدعو إلى مبدأ الفصل تحت ستار من التفضيل .. وانظر إلى درجة الاستحالة الحاصلة لمصر فيأمر بين الحادئتين من الزمان ، حيث يُدانُ الأستاذ الأول من قبل الأزهر ويكون الأستاذ الثانى شيخ الأزهر الذى ليس فوقه من يدينه غير مالك يوم الدين .

فقد انجلى مما ذكرنا إلى هنا أن المقصود الأصلى للأستاذ الإمام من إبعاد الفقه عن الدين إبعاد الدين نفسه عن ساحة الحكم وإسقاطه من رتبة القانونية، فى حين أنه يتظاهر بإسقاط قوانين الفقه من رتبة الديانة ويتظاهر بالإعراض عن الفقه بدعوى عدم انصاله بالدين، ومقصوده الإعراض عنه لانصاله بالدين . ولماذا يدرس فى كلية الشريعة الأهرية إن لم يكن الفقه طريق التعلم بدين الإسلام لمن يريد أن يتعلمه ويتبحر فيه ؟ .

والحقيقة أن الأستاذ الإمام لا يحب الفقه ولا يحب تعلمه لانه لا يمجبه أن يكون دين الإسلام حاكما فى الدولة بطريق القوانين المأخوذة من الفقه وإن كانت مصر تركت العمل بهذه القوانين وعما كها الاهلية من زمان، لكن الأستاذ الإمام يريد تهيتة الجو لالقضاء أيضا على البقية الوجودة فى المحاكم الشرعية^(١) ولا ينتهى من السعى إلى أن يتم فصل

[١] كما اقترح به دولة إسماعيل صدق باشا فى برلمان مصر .

الدين عن الدولة^(١) وإخراج تعليمه من كلية الشريعة أو إخراج كلية الشريعة من الأزهر أو الأزهر من مصر ويتم واجب الاستاذ الإمام فيه بالنظر إلى أنه جاء للقيام بهذا الأمر الذى لم يحروا عليه غيره فإن قرئ الدين بهذه المدارس يقرأ لا ليقدر تقديسا ولكن كما يقرأ التاريخ ويكون الأمر كما قال الأستاذ فريد وجدى فى نقاش جرى بينه وبينه على صفحات الأهرام وعين عقبة مديرا ورئيس تحرير « مجلة الأزهر » التى كان اسمها وقتئذ « نور الإسلام » :

« .. فى تلك الأثناء ولد العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التى كانت تساوره حتى تغلب عليها فدالت الدولة إليه فى الأرض فنظر نظرة فى الأديان وسرى عليها أسلوبه فحذف بها جملة إلى عالم الميتولوجيا (الأساطير) ثم أخذ يبحث فى اشتقاق بعضها عن بعض واتصال أساطيرها بعضها ببعض فجعل من ذلك مجموعة تقرأ لالتقديس تقديسا ولكن ليعرف الباحثون الصور الذهنية التى كان يستعبد لها الإنسان نفسه ويقف على صياتها جهوده غير مدخر فى سبيلها روحه وماله .

« وقد اتصل الشرق الإسلامى بالغرب منذ أكثر من مائة سنة فأخذ يرتشف من مناهله العلمية ويقتبس من مدينته المادية فوقف فيما وقف عليه على هذه الميتولوجيا ، ووجد دينه مائلا فيها فلم ينبس بكلمة لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله ، ولكنه استبطن الإلحاد وتمسك بهامتيقنا أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية . وقد نسخ فى البلاد الإسلامية كتاب وشعراء وقفوا على هذه البحوث العلمية فسحروهم فأخذوا يهيمون الأذهان لقولها دسا فى مقالاتهم . وقصائدهم غير مصارحين بها غير أمثالهم تفاديا من أن يقاطعوا أو ينفوا من الأرض » .

[١] وكانت هذا السعى متوقفا منه بالنظر إلى تهريضه لكتاب هيكى باشا الذى لم يكتم إعجابه فى مقدمة الكتاب بالمبدأ القريب الرأى إلى فصل الدين عن الدولة .

اتجاه جديد للأستاذ على عبد الرازق :

وبعد كتابة هذا البحث الدال على اتفاق في مبدأ فصل الدين عن السياسة بين الأستاذ الإمام المراغى وبين الأستاذ على عبد الرازق ، قرأت كلمة في جريدة « الأهرام » عدد ٢٠٦٨٢ للأستاذ الأخير يفهم أنه أعد في الآونة الأخيرة في وزارة المدل مشروعان جديداً لتعديل قانوني الوارث والوصية أنججه فيهما إلى خلاف حكم الشرع الإسلامى المعمول به إلى الآن ، ثم ظهر اتجاه جديد ثان يرمى إلى إعادة النظر في الشروعين والأستاذ يمارض وجهة المشروعين ويؤيد فكرة إعادة النظر فيهما قائلاً :

« وإنى لأرجو أن يتحقق هذا الخبر وأن يتقلب هذا الاتجاه الجديد على الاتجاهات الأخرى التى أنتجها قبل اليوم رأى الباحثين فى التشريع بالنسبة إلى الأحوال الشخصية، فقد كان فى تلك الاتجاهات خطر كبير على الفقه الإسلامى وشرب بيميد الذى . فإذا تحقق هذا الخبر وتقلب هذا الاتجاه الجديد فقد دفع عن المسلمين ذلك الخطر ووقام شر الفتنة التى كادت أن تصيبهم .

« إن هذا الاتجاه الجديد دون غيره هو الذى يتفق مع ما تقضى به أصول التشريع العامة من أن القوانين لا يبنى أن تكون موضعاً للتغيير والتبديل فى عجلة وسفه ولا فى طرفة مائة ولكن فى رفق وأناة وفى تدرج بطيء ؛ وإن هذا الاتجاه الجديد دون غيره هو الذى قد يصون لتلك البقية الباقية من الفقه الإسلامى ما يجب على المسلمين أن يرضونوه لها من حياة وكرامة .

« إنه لم يكذب ببق حيا من الفقه الإسلامى فى عامة بلاد المسلمين إلا هذا الجزء الذى يمس الأحوال الشخصية . فأما الأجزاء الأخرى فقد أضعافها أهل الفقه الإسلامى وباعوها طمعا فى جاه أو خوفاً من غير الله وأسلموها لجيش التشريع الحديث والتمدن الحديث ، فدمرها ذلك الجيش وعفرها فى التراب .

« فإذا نحن فتحنا على هذه البقية الباقية من الأحوال الشخصية باب الإصلاح على مصراعيه كما فعل الدين كانوا ينظرون في أمر هذا التشريع من قبل . وإذا نحن جعلنا مثلهم أمرا لأحوال الشخصية هينا يمكن تناوله بالتغيير والتبديل في يسر وسهولة لا حرج معهم ولا عسر فيهما ، فقد أوشكنا أن نفتقر إثم الذين فرطوا من قبل فأضاعوا الفقه وباعوه .

« هذا الاتجاه دون غيره هو الذي قد يحفظ على الأمم المسلمة وحدتها الدينية التي كتب الله أن تكون بين المسلمين (وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون) » ولقد كان الفقه الإسلامي من أكبر الموامل في بناء هذه الوحدة الإسلامية .

وكان من أمتن الأسس فيها . فإذا لم يبق لهذا الفقه حياة ، وإذا ما صار أمره إلى أن يصبح رسوما وأحاديث فقد أوشك المسلمون يومئذ أن يعمهم الله بالفرقة وأن يقطع أمرهم بينهم وأن يقتلوا فلا يعرف بعضهم بعضا ، ولا يرجع آخرهم ل أولهم ، ولا يهتدى لاحقهم بسابقهم ، ويومئذ لا تبقى عنهم تلك الدعوة الجوفاء التي يتصايح بها من يزعمون أنهم يدعون إلى الوحدة الإسلامية وهم يسكتون عن هذه المامل الهدامة التي تنقض متتابعة على أسس هذه الوحدة الإسلامية وتعمل فيها هداما ونخريرا .

وأما أقول هذا تحول عظيم جدا وحكيم غاية الحكمة في رأي الأستاذ على عبد الرازق الذي تعرفته أما بكتابه « الإسلام وأصول الحكم » داعيا إلى مبدأ فصل الدين عن السياسة ، وقد قرأت قبله ترجمته إلى اللغة التركية وكنت يومئذ في بلاد اليونان . ولا يقال إن الأستاذ كتب كتابه تأييدا ل إلقاء الخلافة لا تأييدا لمبدأ فصل الدين عن السياسة حتى تمد كتبه الأخيرة تحولاً عظيماً منه في رأيه ، لأنني أقول إلقاء الخلافة لم يكن عبارة من نزاع في قلب الخليفة ممن يتولى عرش الحكم في تركيا أو غيرها ولم يكن النزاع بين أنصار الخلافة وأعدائها نزاعاً لفظياً إلى هذا الحد . بل الخلافة التي هي بمعنى الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عبارة عن التزام أحكام الشرع الإسلامي ممن يتولى الحكم على المسلمين ، لأنه إنما يكون

بهذه الطريق خليفة عن الرسول ، وإلغاء الخلافة الذى هو إلغاء هذا الالتزام لابد من أن يترتب عليه فصل الدين عن الحكومة وعزله من أن يكون ذا سلطة عليها ، وقد حصل هذا الحال فعلا فى تركيا بعد إلغاء الخلافة تخلفها حكومة لادينية . فإما أن يكون الأستاذ مؤلف الكتاب من قبل تأييدا لإلغاء الخلافة ، لم يفهم معنى هذا الإلغاء وهو جد مستبعد ، أو يكون قد عاد إليه صوابه بعد بضع عشرة سنة من زمان نشر كتابه ، فكتب هذه الكلمة المنشورة فى الأهرام . والرجوع إلى الحق ولو بعد حين فضيلة يشكر عليها .

نم فى كلمة الرجوع شئ من بقية رأيه السابق وهو قوله : « إن هذا الانحياز الجديد دون غيره هو الذى يتفق مع ما تقضى به أصول التشريع العامة من أن القوانين لا يبنى أن تكون موضعا للتغيير والتبديل فى عجلة وسفه ولا فى طرفة ثائرة ولكن فى رفق وأناة وفى تدرج بطى » .

وعلى كل حال فإنى سعيد بأن أجد فى جل هذه الكلمة ويمجد القراء مى تأييدا تاما لما كتبت فى هذا الباب الرابع من كتابى ضد مبدأ فصل الدين عن السياسة ، وتشديدا على القائلين به لا يقل عن تشديدى ، لاسيما على الذين يستخفون بالفقه الإسلامى وروونه فى بعد عن دين الإسلام كالأستاذ الإمام الراغى . ثم يزيد فى قيمة التأييد والتشديد صدورهما من أول التمييز لفئة فصل الدين عن السياسة بمصر فى ضمن التحجيز لإلغاء الخلافة وكونهما أى التأييد والتشديد فى أسلوب يقضى على أساس تلك الفتنة ويقضى أيضا على ما فى كلمة الأستاذ نفسها من نقطة الضعف التى أشرنا إليها آنفا ودأبى أنا فى كتبي وثله الحمد إعطاء كل ذى حق حقه ، بل إعطاء كل كلمة من ذى حق حقا ^(١) .

فقد اتضح مما كتبنا إلى هنا أن الإسلام له تشريع مستقل مبني على نصوص الكتاب والسنة أو استنباط أئمة الفقه المجتهدين منهما . وهذا التشريع الإسلامى المنطوى على [١] أما كتاب الأستاذ « الإسلام وأصول الحكم » فلى فى مقدمه كلمة أرجأتها إلى نهاية الجزء ،

كل ما نحتاج إليه فردا وأمة ودولة ، نراه موجودا بأيدينا وفي خزائن دور الكتب التي ورثناها من أسلافنا آمن من كل كثر أترى وغير أترى يوجد في الدنيا ، وقد عملت به الدول الإسلامية العظمى ، إلى أقرب عهد منا . فوجود هذه الشريعة المباركة الفسيحة الأرجاء التي يعجز عن الإنيان بمثلها بل بمشر معشار مثلها لو أعد له أكبر لجنة من العلماء القانونيين ، من حقه أن يكون أعظم مانع لنا من فصل الدين عن السياسة . إذ بعد ما تبين كون هذه الشريعة مسندة إلى الأصلين أعنى بهما الكتاب والسنة — استنادا شهد به حتى شاهدان كبيران من فضلاء المسيحيين — اللذين تلقهما الأمة الإسلامية من نبيها العربي صلى الله عليه وسلم ، فهناك شقان من الاحتمال لا ثالث لهما : إما أن يكون هذان الأصلان اللذان تفجر منهما بحر تلك الشريعة الزاخر ، من صنع النبي نفسه أو يكون من الله سبحانه وتعالى . لكن الشق الأول لا إمكان له لكونه صلى الله عليه وسلم أميا ، فتعين كونهما من الله ووجب علينا أن نعض عليهما وعلى الشريعة المتفجرة منهما بالنواجذ ، ومنه تبين عدم جواز فصل هذه الشريعة الإلهية العامة لديننا ودينانا عن سياستنا ، إذ لا يتصور أن يكون الله تعالى أصاب في ديننا وأخطأ في دنيانا وسياستنا .

وهذا التدقيق المنطقي المتعلق بمسألة عدم جواز فصل الدين عن السياسة ، يسفر عن دليل جليل في ثبات مسألة النبوة خاص بنوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، إذ يبعد من رجل أمي أن يكون مصدرا لقوانين الدين والدنيا والآخرة فيستطيعها علماء الإسلام المجتهدون من أقواله المنقسمة إلى الكتاب والسنة وأفعاله ... يبعد هذا ولا كبد أن يكون هذا الأمي العربي يز ببلاغة ما أتى به من الكتاب العربي بقاء العرب . وهذه الميزة لنبينا أعنى كون الكتاب والسنة منطويتين على قوانين الدين والدنيا والآخرة معجزة له تختص بما يثبتها نحن المسلمين الأواخر ونسأل عنها غدا بين يدي الله ، إن لم ندرك ما أدركته الأوائل من عهد محمدى القرآن وعجز العرب ، عصر الذين فهموا

إعجاز القرآن من طريق الذوق^(١) . وأئمة الفقه والاجتهاد رضى الله عنهم هم الذين ظهرت هذه المعجزة الأخيرة الباهرة الباقية في كل عصر بفضل مساعيهم الجبارة المتجلية لأهل البصر من على الفقه وأصول الفقه ، فنعلم ما فعلوا وبئس ما فعله من أبعد فقه أولئك الأئمة المجتهدين عن الدين وأنكر هذه المعجزة الحاضرة كما أنكر المعجزات الأخرى - تقليدا للدكتور هيكل باشا - غير القرآن الذى قال عنه إنه مضى عصر الدين أدركوا إعجازه من طريق الذوق .

ولنشرع الآن في درس مسألة هامة فنكشف عن الفرق بين أن يكون القانون موضوعا من تلقاء البشر وبين أن يكون مأخوذا من الوحي الإلهي كما هو عيب التشريع الإسلامي في نظر أعدائه ومقلدي هؤلاء الأعداء من جهلة المسلمين ، ومزية كل المزية في نظرنا وفي نفس الأمر ، ونحن نثبت هذه المزية ونبينها بوجوده .

١ - الأول أن كون القانون مستندا إلى الوحي الإلهي يجعله محترما في نظر المكلفين بمراعاته والوقوف عند حدوده . وأى احترام للقانون يعدل وصفه بالقداسة ؟ وهذا في حين أنه يكون خضوع الإنسان للقوانين التي هي صنع إنسان مثله ثقيل على النفوس العزيزة ولو كانت تلك القوانين عادلة ، ولو كان واضعها إنسانا كبيرا . لأن وضع القانون نوع من الحكم بل هو سنن الحكم ، وحكم الإنسان على الإنسان نوع من الاسترقاق والاستعباد ، ولذا قال المتنبي عن نفسه :

تغرب لا مستظما غير نفسه ولا قابلا إلا لخالقه حكا

فأين الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده ،

[١] وهذه المعجزة على الرغم من أن الكتاب العصريين الذين ينكرون معجزاته صلى الله عليه وسلم ثم يستخرجون من غير المعجزات معجزات كفتوحات المسلمين في الصدر الأول ، لا يذكرونها فقي أغرب مما يذكرون وأقرب منه إلى الخوازيق ومن أجل ذلك أول بالذكر .

الذى كان يرى في أن يكون البشر عباد الله بدلا من أن يكونوا أبناء الله - والأول تعبير القرآن والثاني تعبير الإنجيل - مساسا بكرامة الإنسان كما سبق في أوائل الباب الأول من هذا الكتاب ؟ (الجزء الثاني ص ٥٢-٥٣) فكيف يختار هذا الأستاذ فصل الدين عن السياسة - وقد سبق ذلك أيضا - وفيه استبعاد الإنسان للإنسان ؟ فهل لا يمس هذا بكرامته وعبس بها استبعاد الله ؟ فإن كان منشأ هذا التلقى المكوس هو الإيمان والاعتراف بسلطة الناس على الناس وعدم الإيمان بسلطة الله على الناس ، الناشئ من عدم الإيمان بوجود الله ووجود رسله المبشرين عنه ، فإننا كتبنا ما كتبنا في هذا الباب الرابع المقود للفصل في مسألة فصل الدين عن السياسة ، بعد ما فرغنا من إثبات وجود الله ورسله في الأبواب المتقدمة . ولا كلام لنا في هذا الباب مع الملاحدة .

وأنا أذكر مثالا في لزوم وصف القداسة للقانون ، ليكون مطاعا عند ذوى النفوس العزيزة ، لما أقيم النكاح المدني في تركيا الحديثة مقام النكاح الشرعى بأمر من الحكومة ، لم يندر في كتاب المسلمين بل علمائهم أيضا من قال أجازة لهذا التبديل : لا فرق بين النكاحين إلا أن النكاح الشرعى كان يمقده المأذون الشرعى أو إمام مسجد الحارة أو رجل ديني آخر والنكاح المدني يمقد في البلدية وكل منهما يتمقد بالإيجاب والقبول وشهادة الشهود ، فما المانع إذن من هذا التحول ؟ .

لكن الذى ينبغى للمسلم عندى بمدان رأى عدم الفرق بين النكاحين في أركان المقد ، أن لا يقول ما المانع إذن من هذا التحول ؟ بل يقول ما السبب المقتضى إذن للتحول ؟ ومن المصادقات التى استغربتها أنى تكلمت في هذه المسألة مع صديق المغفوره حافظ نوزاداندى مفتى كوماجنه لما كنت في تركيا الغربية فوجدته على الرغم من مجاهداته المشهورة المشكورة ضد الكمالين في تلك البلاد ، لا يتماظم الخطر الكامن في استبدال النكاح المدني المحدث في تركيا بالنكاح الشرعى . قال إن فقهاءنا لا يذكرون في كتبهم شرطا لصحة النكاح غير الإيجاب والقبول وشهادة شاهدين عليهما . فقلت بعد كلام طويل إن في النكاح

الشرعى صبغة دينية إن لم يصرح بها عند العقد أو بنيه إليها فلا شك في كونها معتبرة بين الطرفين، وهى كون هذا القران بين الذكر والأنثى بإذن الله وإباحته فلم يبيعه الله خالقنا إبقاء لنسل البشر وصيانة لعفة الجنسین كان حراما وشق على الأب أن يسلم بنته أو أخته إلى فراش رجل أجنبي فلم يمكن رضاه له إلا لاستناده إلى قانون الله . فخطورة الأمر بحالة لا يكفى القانون الموضوع من جانب البشر في إرضاء أصحاب الغيرة والأنفة لاحتمالها ^(١) ومن هذه الملاحظة الدقيقة كان العرف بين المسلمين في النكاح أن يشترطوا الكلام في العقد بإذن الله وسنة رسوله وإن كان الفقهاء لم يصرحوا في كتبهم باشتراط تلك الصبغة وهذه الملاحظة التى ذكرناها ، فى صحة انعقاد النكاح ؛ إذ لم يكن يخطر ببال أحد منهم أن يأتى زمان يرغب فيه المسلمون أن يصنفوا أنكحتهم بصبغة غير شرعية ^(٢) ثم إن النكاح مطلقا مدنيا أو شرعيا لا يمتاز عن السفاح إلا ببراسم تحف

[١] عاقل لزوم المحافظة فى النكاح على صبغته الدينية لزوم ذكر اسم الله عند ذبح أوصيد ما يؤكل لحمه من الحيوانات ، إذ معناه أن الله تعالى تفضل علينا فأباح قتلها بطريقة مخصوصة لتأكل لحومها ونحن نجترى على هذا الفعل الخطير مستعدين إلى إباحة الله وإلا فأئى يكون من حقنا إراقة دماء عقونة لا يأتينا ضرراً أو خطراً من أصحابها .

[٢] أقول : ومثل هذا النظر الدقيق الذى يحل شبهة المستخفين بخطر العدول من النكاح الشرعى إلى النكاح الدنى، تنحل به أيضا شبهة المستخفين بخطر استبدال الغيبة بالطربوش الذى تعود المسلمون لبسه وامتازوا به عن غيرهم ، ولا يسمع إلى قول المستخفين : «إن الإيمان الذى فى قلب المسلم لا يذهب بنوع أو شكل من فاش كما لا يعود بنوع أو شكل آخر منه» ، ما دام غرض الاستبدال أو الأمر به التشبه بغير المسلمين أى جعل مشابهمهم هى المقصودة من الاستبدال ، لا تصور فائدة معقولة مترتبة عليه .. وحيث ينطبق عليه حديث « من تشبه فهو منهم » ومعناه من اعتنى بمشابهة قوم وسعى لها فهو يعد منهم ويلتحق بهم التحاقا معنويا على الأقل . ولأشك فى صدق هذا الحديث ومحبته حتى ولو فرض عدم صحة ثبوته حديثا نبويا ، لسكون قلب المنشب بالقوم معهم ومحبته وفقا عليهم . ومن ظل قلبه مع غير المسلمين ومحبته وفقا عليهم فهو يلتحق بهم فى الحكم والملقى ويخرج عن الإسلام .

ونحن نلفت إلى أننا لا نحكم بهذا الحكم القاسى على المشابه ، بل على المنشب أى التكلف بالمشابهة والساعى لها . . والفرق بينهما أن المنشب يعمل للمشابهة ويهدف إليها . أما المشابه فيمكن أن يعمل لفائدة يحصل عليها ويحصل الشبه من غير أن يهدف إليه .. فن أراد استعمال الشوك والسكين =

به وترجم إلى الشكل والصفة، ومع هذا فليس لأحد في أى أمة أو ملة أن يعد السفاح مباحا كالنكاح، بحجة عدم الفرق بينهما في المعنى والقصد، وهو اقتران الرجل بالمرأة. فإذن كما أن النكاح الممتاز عن السفاح بالصفة والشكل يكون حلالا ولا يحل السفاح، يمتاز النكاح الشرعى بصفته عن النكاح المدنى فيحل في نظر الشرع ولا يحل النكاح المدنى.

ثم قلت: فإذا لم يكن أدنى فرق فعلى بين النكاحين الشرعى والمدنى غير صيغة الأول وصفته الشرعية فلا يكرهه من يكرهه ويتحول عنه إلى النكاح الخالى من هذه الصيغة، إلا لكرهه هذه الصيغة الشرعية وهو كفر وارتداد يقع فيه من يعقد نكاحه ملتزما لتجريمه من صيفته الشرعية^(١) فلا يصح نكاح من أعرض عن النكاح الشرعى مستبدلا به النكاح المدنى، لرجوع أمره إلى نكاح المرتد.

فلما قلت ذلك اقتنع صديق المرحوم بالخطر العظيم الذى فى النكاح المدنى المرجوع إليه من النكاح الشرعى، واقتنع بكون هذا النكاح سفاحا رغم عدم الفرق بين النكاحين فى استتباع أركان العقد. لأن المدول من النكاح الشرعى لا لسبب من الأسباب ولا لوجود الفرق بينه وبين النكاح المدنى فى المعنى، بل كراهة لاسم الشرع وتعمدا لأن

شئفى كله دون الاكتفاء بأصابه طلبا للنظافة أو السهولة أو الترف فإنما يهدف إلى أحد هذه الأمور لا مضاهية قوم اجتدعوا استعمال هذه الأدوات. ولا يس القبة من المسلمين فى بلاد الإسلام من غير أن تكون له فى لبسها فائدة تذكر، إنما يهدف إلى التشبه بغير المسلم فيكفر، ونحن لا نعلمه إذا حكمنا عليه بالخروج عن الإسلام، وإنما نحكم عليه بما يريد هو ويسعى أن يكون.

[١] وقد صرح المدعو عبيد الله الذى كان نائب « آيدى » فى البرلمان العثمانى حين كنت فيه نائب « توقاد » وكان الرجل فى دينه وسياسته وزيه كالحرباء. ثم عين فى زمن السكاليين الذين اجتدعوا النكاح المدنى فى تركيا عاقد ذلك النكاح؛ صرح فى خطبته التى ألقاها مقدمة لأول نكاح عقده، بأن النماء لا تتدخل بمعاملات تجرى فى الأرض. فباح بما قصده الحكومة من تغيير اسم النكاح الشرعى وكفر هو وحكومته بهذا التصريح الذى قرأته فى جرائد تركيا إن لم يكفرا قبل ذلك.

يكون نكاحا غير شرعى ، يوجب البتة ارتداد المادل وكون نكاحه سفاحا ^(١) .

٢ — الوجه الثانى لا كلام فى احتياج كل مجتمع بشرى يريد أن يعيش عيشة مدنية، إلى حكومة وقوانين يطيعها الناس وهى تصونهم عن الفوضى وتقف كل أحد عند حده . ولا كلام أيضا فى لزوم أن يكون جميع الناس سواء أمام القانون فلا يكون فى استطاعة بعضهم أن يُميل القانون إلى جانب مصلحته على حساب بعض . فإذا كانت القوانين من موضوعات الإنسان الذى يجب أن يكون تحت طاعة القانون عند تطبيقه، يكون القانون تحت طاعته عند وضعه . وهذه وصمة لا تصفوا منها القوانين الموضوعية من قبل البشر ومنقصة تفتح الباب لما يقال عنه التلاعب بالقانون . وليس التلاعب بالقانون خاصا بإهماله أو تطبيقه على مالا ينطبق عليه ، فقد يكون القانون ملزمة فى أول وضعه إذا لم يكن للواضعين قيود يتقيدون بها وحدود يقفون عندها ^(٢) ولا يجوز أن يكونوا هم أنفسهم واضعى تلك القيود أيضا كالقوانين الأساسية (الديساتير) التى يضعها الناس ثم يكونون مقيدين بها عند وضع القوانين العادية . لا يجوز أن يكون الأمر كذلك لتلازم التسلسل فى مهمة التقيد بالقانون عند وضع القانون أولا يلزم كون القانون المفروض أن يطيعه الناس، تابعا للناس . ومعنى هذا أن القيود الموضوعية من قبل الناس ليكون الناس

[١] والنكاح المدنى بالنظر إلى عدم اختلافه عن النكاح الشرعى نكاح مدنى وشرعى معا كما أن النكاح الشرعى مدنى وما لا همجى، لكن ملاحظة الترك الأقوايين اللفظيين خصومة وتضادا وجعلوا النكاح الشرعى غير مدنى والمدنى غير شرعى فالزمنانم بأفعالهم .

[٢] وقد حدث فى تركيا الجمهورية أن وضعوا قانونا سموه « قانون الحيانة الوطنية » وكان واضعوه قد تعدوا حدود وضع القانون فى بلاد تدعى لشعبها الحرية ، حتى أخطأ هيب الحاميين يومئذ أعنى لطفى فكرى بك فى فهم معنى هذا القانون وفعل ما يخالفه فسبق إلى المحكمة وكان النائب العام يتجرمه على موجب القانون المذكور فاعترض عليه النقيب المتهم قائلا : « فأين يبق حرية القول وحرية القد » فأجاب النائب بأن الحرية معترمة فى حدود القانون وكان النائب مصيبا فى اتهامه لأن مبدأ حرية القول كان ملغى فى تركيا الجمهورية بذلك القانون وإتعا هيب الحاميين أخطأ فى مفزاه وإن كان الحق معه فى نفس الأمر إلا أن القانون الظالم كان قد ألغى أيضا الحق المبني على نفس الأمر فى تركيا، ولذا أصبح الحق القانونى مع النائب العام !

مقيدين بها عند وضع القوانين وتكون تلك القيود حدود الواضعين وقانونهم الأعلى الذى يجب على كل قانون أن لا يتعارض به ولا يخرج عليه ؛ لا تكفل بهذه المهمة ، إذ من الممكن دائما حدوث أهواء جديدة تتطلب على الإنسان فتحمله بحسب ما أمته ويثبت ما يحاه ، فلا يمكن أن يحصل الإنسان على قانون من عنده يكتب له الأبد ليحترس به مبادئ الإنسانية العليا ، أولا يكون له مبدأ إنسانى أعلى .

الحاصل أن الإنسان إن لم يكن فى حاجة إلى ما يزرعه من القوانين فلماذا يكون فى كل أمة من يتولى وضع قوانين بطالب الناس باتباعها فيما يشاءون من الأفعال ؟ وإن كان الإنسان فى حاجة إلى القوانين فلماذا لا يكون هناك قوانين يجب على واضعى القوانين أن يتبنوها عند وضعها ؟ أليس واضعو القوانين للناس من الناس ؟ .

وقد لفت أنا النظر إلى هذه النقطة الدقيقة لما كنت نائبا فى البرلمان المماني الأول المنعقد بعد إعلان الدستور ، فى خطبة ألقيتها نقدا لمشروع تعديل المادة الخامسة والثلاثين من الدستور . لفت إليها وقلت ما معناه هل الإنسان يخضع للقانون أم القانون يخضع للإنسان ؟ وهل لا يجب أن يكون فوق أساس يضمن القوانين للناس قوانين بتقيدون بها عند وضع القوانين إن كان من المسلم به افتقار الإنسان إلى قوانين لا يتعدى حدودها

ولنذكر مثالا ثانيا وهو أن القانون المصرى يمنع الكلام ضد رؤساء الحكومات على الرغم من عدم وجود ما يمنع أولئك الرؤساء من الكلام ضد مقدسات الأمم وكان مصطفى كمال رئيس الجمهورية التركية يعتدى على دين الإسلام ويشتمه الفينة بعد الفينة ويسرف فى شتمه ، فأثارت هذه الحالة حفيظة الأستاذ محب الدين الخطيب صاحب مجلة « الفتح » الإسلامية وكتب عن مصطفى كمال أنه سكران ، فحكمت عليه محكمة مصر بالعقوبة عملا بالقانون الذى يحمى رؤساء الحكومة عن الشتم ، وإن كانوا هم أنفسهم يشتمون الإسلام الذى هو دين دولة مصر وأمتها ودين مئات مليون من الناس ، وإن كان مصطفى كمال سكران فى الحقيقة وكان السكر غير معدود عنده من المعائب .

كانت مصر مقلدة فى قبول ذلك القانون للغرب الذى نظر إلى كون رؤساء الحكومات فى العادة يتصرفون عن الخاصيات الدقيقة والمجادلات السياسية ولم تنظر مصر ولا قضائها إلى كون مصطفى كمال منغمسا فى الاشتغال بتلك الخاصيات والمجادلات .

في أماله ؟ ألم يكن واضح القانون من البشر بشرا مفتقرا إلى وقفه عند حده ؟ وكان لغتي إلى هذه الدقيقة الهامة في صدد التنبيه على أن أفضل القوانين الأساسية (الأساسية) مالا يكون وضعه أو تعديله من حق البشر بأن يكون سماويا ، وأفضلها بعمدها هو أشبه به في العناية بصونه عن التغيير والتعديل حتى كأن تعديله فوق متناول البشر . وكانت خطبتي تلك استغرقت يومين^(١) .

هذا هو الوجه الثاني من وجوه امتياز القانون المأخوذ من الوحي الإلهي على القوانين الموضوعية من عند البشر . وهو خاص بالقوانين الأساسية ، أما الوجه الأول والوجه الآتي فهما عامان لجميع القوانين ، والمفهوم من هذا أن وجوب كون القانون مستندا إلى الوحي الإلهي أشد وأكثر في القوانين الأساسية .

الوجه الثالث إنما قد قلنا فيما سبق إن الإسلام جنسية . والآن أقول إنه جنسية فوق

[١] كان السلطان عبد الحميد أعلن الدستور في أول عهده وفتح البرلمان الثاني ولما كان ذلك الدستور يحول السلطان حل البرلمان متى شاء ، حله بعد سنتين وعطل الدستور ٣٣ سنة . ثم أعلنه مرة ثانية في سنة ١٩٠٨ وكان حزب الاتحاد والترقي الذي تزعم الساعين لإلغاء السلطان إلى إعادة الدستور وجد أيضا في طليعة الساعين في البرلمان المنعقد في هذه المرة لتعديل المادة القديمة من الدستور النامية على مسألة حل البرلمان ، ووضع في قالب آخر يحول دون التلاعب بهما من جانب السلطان وحكومته بسهولة ، وكنت أنا بين النواب الواضحين للمادة الجديدة وكان رجال الحزب المذكور يومئذ في خارج الحكومة وفي غير مأمن من نوايا السلطان . فلما تولوا الحكومة وتقبلوا على السلطان محمد رشاد أرادوا إضفاء البرلمان من جديد وإعادة القوة منه إلى السلطان الضعيف الخاضع لإرادتهم ليستعملوها كقوتهم أنفسهم ويحلوا البرلمان الذي أخذ النواب المعارضون يزداد عددهم فيه على مر الأيام حتى يجري الانتخاب العام الثاني قبل أن ينفلت الحكم من أيدي رجال الحزب .

فلهذه الأسباب والمقاصد حاولوا أن ينتفضوا في السنة الأخيرة من سني البرلمان الأربع ما وضعوه في السنة الأولى من مادة الدستور الجديدة المتعقبة بمسألة حل البرلمان ، وأني أوردت كلمتي الطويلة ضد محاولتهم هذه . وكنت رفعت عقيرتي في الجواب على تظاهريهم برد حقوق السلطان المحجفة في الدستور الجديد إلى أصلها ، قائلا إن حقوق السلطان المنصوص عليها في الدستور غير محتاجة إلى التزديد وإنما هي محتاجة إلى التخليص .

الجنسيات ، ذلك أن أفضل الجنسيات ما يكون سبباً لتأسيس الوجدان المشترك بين أفراد الجنس ، إذ بهذا الاشتراك فقط يحصل بينهم الاتحاد الحقيقي الذى هو الاتحاد الفكرى . ومن هذا يفضل عليه الاتحاد القومى ، لعدم كفايته فى تأسيس الوجدان المشترك ولعدم قابليته للتوسع السريع ، فكان الاتحاد فى المذهب السياسى أو الاجتماعى أقوى منه . ويؤيده أن الرجل تراه ينحاز إلى جانب زملائه فى الحزب السياسى والاجتماعى أكثر من انحيازه إلى إخوانه التوميين .

والجنسية المعنى بها اليوم عند الأمم المتقدمة هى الجنسية الوطنية المفترسة بالاجتماع تحت قوانين مشتركة والاستفادة من حقوق متساوية ، ولو كان المجتمعون تركيباً من أقوام مختلفة . فلا عبرة بالاختلاف القومى أمام الاشتراك فى القانون الذى هو معنى الوطنية . وهذا القانون وإن كان المعتاد بل الملزم عند الأمم المتقدمة المصرية أن يسنها المواطنون أنفسهم فى برلمانهم ، لكن الحصول على توحيد القلوب بهذا القانون غير مضمون بالحصول عليه بالقانون المأخوذ من الدين . بل الحصول على العدالة أيضاً غير مضمون بالقوانين الموضوعة من عند البشر وإن كان واضعها نفس الأمة التى تطبق عليها ، لأن تلك القوانين لا تسن مطلقاً بإجماع آراء الأمة وإنما تسن بأكثر الآراء النسبية ، فيكفيه أن يكون زائداً على النصف ولو بواحد . وليس بمضمون ولا لازم أن يكون رأى هذا الأكثر حقاً بل يفضل خطأ الأكثر على صواب الأقل كما هو المعروف فى الأسلوب البرلمانى ، فتكون العبرة بعدد الآراء لا بقوتها وإصالتها . وليس بمضمون أيضاً أن يكون هذا القدر من الكثرة حقيقياً فهو صنمى على الأكثر ، لأن النواب المجتمعين فى البرلمان تدخل الشبهة فى صحة نيابتهم عن الأمة بدخول أنواع الخيل فى انتخاباتهم . وكل شئ فى الأساليب المأخوذة من الغرب شكلى واعتبارى لاحق ، فيقال مثلاً إن فى البلاد حرية لاسيما حرية القول والنقد وهى محترمة غاية الاحترام ثم يقال لاسيما حرية مقيدة بالقانون والقانون نضمه الحكومة مع الحزب الذى تستند إليه فى البرلمان فتكون حرية

على حسب أهوائهما وتكون مضايقة للذين تحاولان مضايقتهم .
ولا خلاف بين العقلاء أن أفضل حكم في البلاد وأعدله ما يكون حاكمه القانون
لا الفرد كما في الحكومات المطلقة ولا طائفة من الأفراد كما في الحكومات الدستورية
التي لا يكون الحكم فيها إلا بتغلب بعض الأمة على بعض ، ومعنى هذا أن تلك البلاد
مهما يُعنى بكون الحاكم فيها القانون بأن تراعى أحكامه بدقة وبدون أدنى محاباة وتحيز ،
فلا جرم أن القوانين الموضوعة من قبل الناس إن لم يكن تحيز في تطبيقها فلا بد أن
يكون في وضعها وتنفيذها ، ولا كذلك القوانين المستندة إلى الوحي الإلهي كما يقول
للمثل الفرنسي . Chacun pour soi dieu pour tous .

ومن هذا لا تحاول البرلمانات من الميمنة والميسرة ويكون الحكم لمن غلب ، وكثيرا
ما يكون الفقراء بل متوسطو الحال أيضا تحت حكم الأغنياء لا تحت رحمتهم فيدخلون
عليهم حتى بالتعلم . ولهذا كان طلب العلم في مدارس الحكومة بمصر خاصة بأولاد
الأغنياء لمجز غيرهم عن تأدية المصروفات المدرسية الغالية وهم يعلمون أن احتكار العلم
من لوازم احتكار الحكم ولا يخفى أن الأغنياء قلة في كل أمة فيكون الحاكم هو القلة
في حين أن المفروض كون الحاكم في الديمقراطيات الكثرة ^(١) .
فظهر أن الحكم الجمهوري والديمقراطي الذي يعتبر أكفأ أشكال الحكم لإرضاء

[١] ولا يقال إن حكومة مصر كانت تمنح المجانية للتلاميذ المتفوقين في الامتحانات فتوقامتازا والذين
يهاينهم في التفوق حق طلب المجانية على أن يكون الخيار للحكومة في قبول الطلب فيستفيد الفقراء
من هذه المنحة . لأن أقل الطلاب المتفوقون قلة ضئيلة وكثرة المتعلمين إنما تتألف من متوسطي
الحال المسكطين بدفع للصاريف المدرسية فتكون كثرة التعلم في الأغنياء الذين هم القلة وتكون قلة
التعلم في الفقراء الذين هم الكثرة .

على أن منحة المجانية للمتفوقين ليست منحة خالصة بأولاد الفقراء بل يزاحمهم فيها الطلاب للمتفوقين
من أولاد الأغنياء الذين هم قلة في كثرة الطلاب حين كان المتفوقون من أولاد الفقراء قلة في قلة . وزيادة
على هذا فإن منحة المجانية للمتفوقين من الدرجة الثانية الذين لهم حق طلب المجانية والحكومة لتقبل
في قبوله ، تشمل فيها المحسوبية النافذة في مصر فعلمها فيكون الفوز فيها أيضا لأولاد الأختيعة .

الشموب لا يكفل توحيد أكثر القلوب فضلا عن جميعها ولا يخلو عن عناية بعض وضرار بعض^(١) وقد أخذ به الفرييون لعدم وجود القانون الإلهي عندهم بسبب عدم وجود علم الفقه المستنبط من كتابهم وسنة نبيهم ولا أصول الفقه، ولو وجد لأخذوا به وآثروه طبعا على القوانين البشرية ومن ذا الذي لا يؤثر القانون الموضوع من قبل الله على ما هو صنع الإنسان الظلوم الجهول، إلا أن يكون غير معتقد لدينه «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون»، ولم يقل كتاب الله هذا القول لجرد التشديد فيمن لم يحكم بما أنزل الله وإنما قاله تبياناً لحقيقة قد تخفى على بعض الناس^(٢).

ثم لاشك في أن من الشروط الأساسية لسعادة الأمم بعد أن تكون قوانين حكومتها قوانين عادلة تراعى حقوق جميع الأفراد والطبقات، أن تراعى العدالة في تطبيق تلك القوانين كما روعيت في وضعها. لكن الحكومة الماملة بالقولنين الشرعية الإلهية

[١] فإن قيل أليس في القوانين الشرعية اختلاف بين أهل المذاهب كالحنفية والمالكية والشافعية. أقول لم يكن أصحاب المذاهب كالأحزاب في التحيز لمن ينسب إليهم وإنما اختلفوا في فهم معاني الكتاب والسنة واستنباط الأحكام منها. ولا يكون استنباط الأخاف مثلاً في مصلحة أنفسهم دون غيرهم، فإذا كان الحكم المستنبط شديداً في مذهبهم يقاسى شدته الحنفى والشافعى معاً، وإن كان خفيفاً يخفف عليهما معاً ولا يقاس هذا على القوانين التي سن في غير مصلحة الفقراء مثلاً إذا سنّها الأغنياء، وفي غير مصلحة الأغنياء إذا سنّها الفقراء.

[٢] فلو قدره المسلمون قدره - وهو ميزان قدرهم قدر لإسلامهم - لتعارفت قلوبهم وتوحدت كلمتهم وكانت لهم جنسية فوق الجنسيات المروقة لا تحد بمحدود الدول بل تتم الأمم الإسلامية كلمهم وإن تباعدت بلادهم واختلفت حكوماتهم، فقامت وحدة القوانين التي تهوم عليها الجنسية الوطنية مغنوة فيها بينهم تكون تلك البلاد المتألفة كأنه وطن مشترك وسكانها أمة واحدة من جنس واحد. وليس لأى بلاد مختلفة تخضع لقوانين بشرية أن تتفق آراء أبنائها فيتخذوا لهم قوانين مشتركة وتحصل لهم جنسية واحدة، وكيف يتسنى لها ذلك الانغلق الذي لا يتسنى لآراء أهل وطن واحد؟ ولا ينتقض قولنا هذا بتركيا الحديثة التي اتخذت قوانين سويسرا قانوناً لها لأن تركياً التي وضعت نفسها موضع اللقد الأعشى لم تتخذ تلك القوانين قانوناً لها مالمكة آراء عقلائها وإنما كان ذلك لمة لعبها مصطنع كال بامة الترك استهانة بهم كما لعب ألبابه الأخرى.

تكون هي التي تراعى العدالة في تطبيق القوانين أيضا والتي ترى نفسها تحت مراقبة وازع من مخافة الله ، لا الحكومة التي لا تؤمن بالله ولا بقوانينه ، ولذا قال «كلفين» المصلح المسيحي الشهير : « الملك الذي لا يفتد مجد الله فليس بالذي يقيم مملكة وإنما يقيم لصوبية » .

نعم ، سبق في تاريخ الإسلام قضاء المدل وقضاة الجور وورد : « قاضيان في النار وقاض في الجنة » وتناقلت الألسن حكايات القضاة المرتشين حتى اتخذ منها أعداء الإسلام من الأجانب والمسلمين التفرنجيين دعاية مستمرة ضد المحاكم الشرعية ، إلا أن تلك المحاكم وقضاها الشرعيين المفروض كونهم مؤمنين بالله وقوانينه المنزلة لا يمكن أن يميلوا عن الحق أكثر من المحاكم غير الشرعية وقضاها غير المربوطين بقرؤوسهم بحكومة الله ، ولقد صدق المرمى في قوله :

وما الناس إلا خائفو الله وحده إذا وقع النمل في كف ناقد
فهذه الحكومة الإلهية التي لا تقاس بالحكومة الإلهية المصطنعة من جانب ملوك
النصارى لأنفسهم أو كنائسهم ، وهذه القوانين الإلهية الحقيقية المأخوذة من الكتاب
والسنة مباشرة أو استنباطا والتي لا يجردها غيرنا ، موجودة عندنا نحن المسلمين ، لكن
الذين ورثوا الإسلام من آبائهم وجهلوا قوانينه ، يمدونها عداوة المرء لما جهل ويرغبون
فيما عند المذميين ، وقد استفزهم ماسن «ويلسون» رئيس الجمهورية الأمريكية السابق
من النظام العالمي بعد الحرب الماضية ، فوضع الأمم التابعة للقوانين السماوية تحت انتداب
الدول الانجليزية والفرنسية العاملة بالقوانين الأرضية ، فكأنه أراد أن يجعل الأرض سماء
والسماء أرضا ، استفزهم استفزازا مقلوبا لا يحذر بكرامة الإسلام ورجولته ، فأتخذوه
مصطفى كال شر ذريعة لإجلاء الإسلام عن تركيا المجاهدة في سبيله ستة قرون بل
هشرة ، وكفى هذا التنازل المزرى في إرضاء أعداء الإسلام وأعداء تركيا القديمة
- وعلى رأسهم الإنجليز - عن تركيا الحديثة فأحبوها رغم أنها حاربتهم في الحرب العامة
الأولى مع الحاربين واكتسبت هي استقلالاً جديدا بزوال استقلال الإسلام عن

رأسها . ولا بد أن يرى قوى الترك يوما قريبا أو بعيدا شؤم هذا المكسب على حساب الإسلام ويرى معهم الساومون في هذا البيع الملعون^(٤) وأرى أنا إن شاء الله كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا .

[٤] فإذا استثنينا أدوار غلبة الدولة العثمانية على الدول الأوروبية الصليبية فهي قد عاشت بعد أدوارها المذكورة قرونا تألب عليها ضغط تلك الدول لتتجرد عن صبغتها الإسلامية فلا تحكم في بلادها حكما مبذبا على قواعد الشرع، وإن شئت نقل فتصل الدين عن سياستها، فأبت الصيم على ضغطها واستمرار ضعفها في ازدياد من توالى المحاربات مع أعداء الإسلام العديدة إلى أن ماتت في نتيجة الحرب الماضية وهي مسلمة، بيد مصطفى كال صنيع الدولة الصليبية التي هي صاحبة الكلمة في معاهدة «لوزان» ميتة تقوم مقام النصر إن فاتها النصر، كما قال «دجوفارا» من وزراء رومانيا ومن المؤرخين في كتاب ألفه عقب تلك الحرب وسماه «مائة مشروع تقسيم لتركيا» عدد فيه هذه المشروعات الواقعة في التاريخ من جانب الدول الصليبية وهزل عنه الأمير شكب أرسلان مباحث كثيرة في تعليقاته على «حاضر العالم الإسلامي». قال هذا الوزير المؤرخ بعد كلام طويل ص ٣٢٦ : الجزء الثالث «ثم إن احترام المعاهدات والعمل بموجب الكلمة المعطاة كانا من مزايا العثمانيين يدور عليهما التاريخ العثماني كله» ثم قال «نإين كان الشعب التركي الآن قد غلب فإنه قد فقد كل شيء إلا الشرف» أقول وكان شرفه في إسلامه .

ثم إن هذا القول من الوزير الروماني كان قبل قيام مصطفى كمال في الأناضول بأمر سرى من السلطان الذي كان مرسله إليها مفتشا عاما للجيش مع تلك الوظيفة السرية وانتهى أمره في مدة أربع سنين إلى إخراج جيش اليونان من أزمير التي كان احتلها بموافقة الدول الغالبة وإخراج السلطان من بلاده فظهرت النتيجة كما قال أحد الإنجليز : «إن السلطان حاول أن يكايده الإنجليز بمصطفى كمال فكاده الإنكليز به» ولم يقتصر كيدها لرجل على السلطان بل كاد الترك أيضا لجعلهم أمة مسموخة مفصولة الدين عن الدولة وجعل لهم الغلبة في غد الحرب لا على اليونان فقط بل على حلفائها العظمى أيضا، الغلبة الزائفة السابقة لأوائها الذي لم يأن في تقدير الألمان الذين هم كانوا أقوى من الترك إلا بعد بضعة وعشرين عاما من الحرب التي غلبوا فيها مع الترك والبلغار والنساء واستمر كيد الإنجليز للترك بواسطة مصطفى كمال حتى أضلهم في الحرب العامة الثانية عن حليفهم القديمة التي ظهرت جدارتها بالخلفاء في هذه الحرب أكثر منها في الحرب الأولى، فلوحاقوها في الثانية لاحتمل قويا تقبيل الوضع العالمي الذي نراه اليوم. وقال دجوفارا أيضا في كتابه بعد إحصاء مائة مشروع : «هذه كانت في مدة ستة قرون، مساعي المسيحيين ومحاولتهم نحو السلطنة العثمانية التي كانت من أعظم الممالك التي عرفها تاريخ البشرية» وقال : «كانت السلطنة العثمانية سلطنة عسكرية محضة مستندة على شرع سماوي» وقال : «العداوة =

في الله من كل ما ضيقته خلف وليس لله ان ضيعت من خلف
ماذا كان دافع الرئيس ويلسون إلى إدخال ذلك المبدأ المضر المزرى بالأمم الإسلامية
في النظام العالمي ؟ فهل كان جاهلاً لحد أن يتوهم كون غير المسلمين المتوطنين في بلاد

== الحقيقة كانت عداوة النصارى للمسلمين برغم تسامح المسلمين في الدين والحرية الدينية التي كان يتمتع بها المسيحيون في السلطنة العثمانية » وقال : « مدة ستة قرون متتابعة كانت الشعوب المسيحية تهاجم الدولة العثمانية » أقول فواجب الإنصاف على الذين يستغفون بهذه الدولة بعد زوالها أن يفكروا فيما لو كان مكان هذه الدولة غيرها مستهدفاً لأعداء الإسلام من كل جانب لما دامت بنصف مدّة دوامها . ولو كانت هذه الدولة الأغربية التي تخلفها والتي تحبها اليوم أعداء الدولة العثمانية لكونها فعلت بها ما لم يستطع الأعداء أن يفعلوه من الخارج ، لما دامت بنصف النصف من تلك المدة .

وقال الأمير شكيب عن أقوال دجوفارا في الثناء على معاملات الدولة العثمانية مع رعيته المسيحيين وحمل تبعه العداوة بينها وبين الشعوب المسيحية على تلك الشعوب : « بقى علينا أن نترجم خلاصة هذا الكتاب تأليف دجوفارا الروماني مؤثرين متقولنا على مقولنا لأنها شهادة رجل أجني عنا بل رجل سياسي مسيحي بلغاني كانت الأمة التي ينتمى إليها من جملة الأمم التي تحررت من حكم تركيا » . وقال الأمير شكيب أيضاً عن المؤلف دجوفارا : « ثم ذكر في خلاصة كتابه أن أعظم أسباب انحلال الدولة العثمانية هو مشربها في إعطاء الحرية المذهبية والمدرسية التامتين للآمم المسيحية التي كانت خاضعة لها ، لأن هذه الأمم بواسطة هاتين الحربتين كانت تبث دعايتها القومية وتتمسك وتمهض وتتملأ وتسير سيراً قاصداً في طريق الانفصال عن السلطنة العثمانية . وسواء كان هذا المؤلف قد أعلن هذه الحقيقة أم لم يعلنها فإنها الحقيقة التي لا شائبة فيها . ولذلك نجد ملاحدة أهرة يعملون من جملة حججهم في التنقيص من الشريعة الإسلامية قولهم إنه لولا مراعاة هذه الشريعة لكانت السلطنة التركية بقيت على عظمتها الأولى ولم يطرأ عليها هذه المصائب التي لزمته مدة قرون بسبب وجود الثلث من سكانها وربما أكثر من الثلث مسيحيين وبأن الشريعة كانت تمنح السلاطين من إجبارهم على الدخول في الإسلام أو الجلاء » .

أقول : ولئن كان حقاً ما قاله ملاحدة الترك من كون تمسك الدولة العثمانية بالإسلام وجهادها في سبيله جر عليها عداوة نصارى الدنيا وجرت هذه العداوة مصائب جمة لم تنته إلا بانتهاء الدولة ، لكن رقى هذه الدولة إلى أوج عظمتها ثم بقاءها هذه المدة الطويلة في جهاد متوال لأعداء الإسلام منقطعة النظير بين الدول الإسلامية في طول بقائها وكثرة أعدائها بل واتساع ملكها ، نعمة ==

الإسلام لا يأمنون جور القوانين الشرعية عليهم كما يأمنون جور القوانين السنونة في البرلمان الذي يشترك فيه المسلم وغير المسلم ؟ مع أن المسلمين الذين لابد أن تكون الأكرية عندهم في تلك البلاد يستطيعون التغلب في البرلمان على غيرهم متى شاءوا ذلك منصفين أو جائرين ولا يستطيعون الجور إذا عملوا بقوانين الشريعة الإسلامية .

== من نعم الإسلام على هذه الدولة ومعجزة من معجزات الجهاد في سبيله لا يقدر على إنساء تلك النعمة وتلك المعجزة من تهادى في معاداة العثمانيين حتى بعد انقضاء عهدهم ، من ملاحظة أنقرة وغيرهم .
فقد يخرج في مصر التي لم تأل الإنكليز جهداً في نشر الدعاية بين أبنائها ضد الدولة العثمانية ، حتى دخلت تلك الدعاية المعادية في كتب المدارس الحكومية وحتى كتب الأستاذ محمد عبد الله عنان قبل بضع سنين مقالة في مجلة « الرسالة » يقول فيها : « لم يعتز الإسلام بالترك لا في جاتها الحاضرة ولا يوم كانت دولة شامخة » ؟ يخرج رئيس الحزب الوطني محمد فريد بك رحمه الله يكتب تاريخ الدولة العثمانية ويقول في أول كتابه :

« وبعد فقد مضى على الشرق أجيال طوال رأى فيها أهله من أهوال الأحوال ما تشيب له الأطفال وتندك من وقعه عزائم الرجال بل شوامخ الجبال وما كان ذلك إلا بعد أن انقضى عقد بني وتناثر نظام أهليه وتشاغل كل بنفسه عن أخيه وذويه فأغار الدهر بخيله ورجله على الشرق ودوله وقلب لأبنائه ظهر المحن وقلبيهم بين الإحزن والمحن فتناسوا ما كان لهم من غمامة الاقتدار وجلالة الحضارة ومنغامة العمران واصله الإمارة وانفسوا في بحار الكسل والخلو ذاهلين واستكانوا إلى المذلة والهوان صاغرين حتى بانوا وأصبحوا وهم على شفا جرف هار وقد أوشكوا أن يقضى عليهم بالدمار والاندثار ويكونوا عبرة لأولي البصائر والأبصار .

« لكن العناية الصمدانية تداركتهم بلم الثمت ورم الزرث ورتق الفتق ووقع الحرق فأضاعت الأفق الإسلامي بظهور النور العثماني وأمدته بالنصر اللدني والوعن الرباني فقامت الدولة العلية بحماية هذا الدين وحماية الترقين ودعت إلى الخير وأمرت بالمعروف ونهت عن المنكر فكانت من المفلحين ثم وقفت في طريق أوربا حاجزاً منيعاً وسوراً حصيناً وحالت دون أطماعها وألزمته بكف غاراتها بأنواعها ثم اهتمت بالإصلاح وسعت في تأييد النظام نصار بها بين الدول المقام الأول والرأى الراجح والقول النافذ فكانت لا يضاهيها دولة من الدول بما أحرزته من الأملاك الواسعة في قرة أوروبا وآسيا وأفريقية ونالت من العزة والتوفيق ما يجدر بكل شرق أن يتذكره الآن لتستغزه عوامل الفيرة ودواعي النشاط إلى بذل نفسه وتعبه في سبيل تقويتها وتعزيز رايها وتأييد كلمتها لما كان ولا يزال

وأنا لأنسى ما وقع في البرلمان العثماني وكنت يومئذ نائب «نوقاد» وقد استمر بين الأروام والبلغار العثمانيين نزاع على الكنائس الموجودة في «مكدونيا» التي كانت في ذلك الحين من أجزاء البلاد العثمانية ، وكل من الفريقين يدعى الاستحقاق لتلك الكنائس فسأقت الحكومة المسألة إلى مجلس النواب ليفصل بينهما فصعد آريستيدي باشا الرومي نائب أزمير منبر الخطابة وهو يعلم أن حزب الاتحاد والترقي المستولى على الوزارة والبرلمان يميل إلى جانب البلغار لكونهم كثرة في مكدونيا بالنسبة إلى الأروام

= لها من الحسنات الحسان على كافة بني الإنسان من غير نظر إلى الأجناس والمذاهب والأديان مما لا يراه الباحث في أي دولة غيرها قديما أو حديثا بل يرى عكس ذلك وقيضه في الدول ذات الدعاوى الطويلة العريضة التي تتقوّل بأنها عماد المدينة والإنسانية وهي مع ذلك تصدر أوامرها الرسمية بارتكاب الفظائع والبشائع التي لا يكاد يصدقها السامع مما تمسك اليراع عن تعدده في هذا المقام لعدم دخوله في موضوع الكتاب لاسيما وأن التفرقات والجرائد تتوارد علينا كل يوم ببيان هذه الأبناء الشنيعة. وذلك بخلاف الدولة العلية فإن جميع الناس تعيش فيها بفاية الحرية والسلام وكل المطرودين من الدول الأوروبية يقدون إلى أراضيها فيرتعون في بحبوحة الراحة والهناء آمين على أنفسهم وأمراضهم ومروغهم ، وقد أصبحت الآن ملجأ وحيدا لكل من تلفظه الدول الأخرى من أبناء الإنسان فإذا يكون حظ هؤلاء المذكورين إذا جارتهم في هذا الضمار وناظرتهم في هذا القفال ؟

«هذه حسنة من أقل حسناتها يحق للعثماني مهما كان جنسه ودينه أن يفاخر بها ويذكرها في كل فرصة وفي كل حين وفي ذلك أكبر داع وأعظم باعث إلى الوقوف على تفاصيل تاريخها.. الخ» فعلى قول هذا المؤلف المؤرخ المصري أعني محمد فريد بك الذي لاشك في أنه - بصفة كونه زعيم الحزب الوطني على الأقل - يمثل مصر أصدق تمثيل من الأستاذ محمد عبد الله عنان كاتب المثة في مجلة «الرسالة» مدعيا لعدم اعتزاز الإسلام بالترك يوماً من الأيام... على قول هذا المؤلف المرحوم أن الدولة العثمانية المرحومة ، فضلا عن أنه لو لم تكن حمايتها للإسلام ووقوفها طول حياتها في وجه أعدائه لعاد الإسلام غربا قبل ستة قرون من غربته الحاضرة الظاهرة للعيون ، ثم تقع هذه الدولة وحمايتها لغرباء آخرين من بني الإنسان المختلفي الأجناس والأديان .

أما المغفور له مصطفى كامل باشا زعيم الحزب الوطني المصري قبل محمد فريد بك فعاداة الدولة العثمانية على قوله تتضمن معاداة الإسلام ومعاداة مصر وتنشأ من مشايعة الإنكليز عدوة الثلاثة المذكورة جميعاً ، يصهد به كتابه المسمى « المسألة الشرقية » من أوله إلى آخره .

وكون نوابهم من مساعدي الحزب في البرلمان، وهذا على الرغم من أن الكنائس المذكورة من وقف الأروام، فقال: « إن لهذه الدولة دار الفتوى تفصل في المسائل المروضة عليها بموجب القوانين الشرعية فأحيلوا الأمر على رأى تلك الدار ونحن الأروام راضون عما ستصدره من القرار » وكان الباشا الرومى يعلم أيضا أن كلمة دار الفتوى لا تكون إلا حقا وأن الوزارة لا تقدر على استمالتها إلى خلاف الحق .

ومن الأمثلة الدالة على سمو نظر الشرع الإسلامى فى تقدير الأمور حق قدرها من غير محاباة ، وكنت قد ذكرته فى خطبة ألقينها قبل أكثر من ثلاثين عاما فى قوينة بمجامع السلطان علاء الدين الفاضل بجماعة لا تقل عن عشرة آلاف رجل من أهل قونية وكان والى البلدة معمر بك من حزب الاتحاد والترقى المستولى على الحكومة المثمانية يومئذ - وهى تنأهب للدخول فى معركة انتخاب النواب من جديد - بين حضار المسجد . وكان مرمى خطبتي حث الناس على الثبات فى الاحتفاظ بحرية آرائهم ضد كل تقرير أو تضيق يفعله من يفعل لاجتناء الأصوات . فلما وصلت سلسلة الكلام فى الخطبة إلى المثال الذى سأذكره فاجأنى الوالى باعتراض حاول فيه إثارة جماعة المسجد على - ولكن الثورة انمكست على نفس الوالى وتمت أنا فى إنفاذه من مهاجمتهم .

أما المثال فهو مسألة فقهية تنص على مذهب الإمام أبى حنيفة إذا وقع النزاع بين مسلم وذمى على طفل يدعى المسلم أنه عبده والذى أنه ولده وأقام كل من الطرفين شهودا لإثبات مدعاه ، فالقاضى ينظر فى ترجيح إحدى البيئتين المتساويتين على الأخرى ، إلى مصلحة الطفل الذى يكسب نعمة الإسلام عند تسليمه إلى المدعى المسلم ونعمة الحرية عند تسليمه إلى المدعى الذمى ، ثم يحكم الإمام أبو حنيفة بترجيح المكسب الثانى الذى ليس بيد الطفل أن يناله لولم يكسبه الشرع الإسلامى إياه ، أما المكسب الأول فهو بيده دائما عند المقارنة بين الأديان بالنظر والاستدلال ، والشرع الإسلامى الذى هو واثق من قوة حجة الإسلام وظهوره ، يمنح هذا الطفل ما ليس كسبه بيده . وأما

ما كسبه بيده فهو الملزَم المقصّر إن فاتته بعد أن عُمر ما يتذكر فيه من تذكر . وهذه الفتوى من أعظم إمام ديني كأبي حنيفة النعمان الدالة على عظمة مبلغ تبليغه شرعة الإسلام مما يبر عنه كتاب زماننا بسمة الأفق... هذه الفتوى تفهم أهميتها في تقدير شرعة الإسلام قدر الحرية حق الفهم إذا فُكر مع هذه الفتوى أن شرعة الإسلام لا ترى في أكبر ملك من غير المسلمين كفوا لأدنى بنت من بنات المسلمين ليستحق أن يتزوجها .

ويجب التنبيه هنا ونحن بصدد نفي التحيز الملازم للقانون البشري عن القانون السماوي، إلى عدم صحة ما يُظن من أن العمل بالقوانين الدينية يوجد امتيازاً لرجال الدين على غيرهم فيجري التحيز في القانون الديني أيضاً ؛ لأن ذلك امتياز العلم لا امتياز الحكم . ومنشأ الخلط في هذا الظن قياس علماء الدين في الإسلام من الذين لم يعرفوا الإسلام ولم يدرسوه، على رجال الكنائس الذين يضعون القوانين الدينية من عند أنفسهم فيتحكمون على القانون ويستبدون فيه بأرائهم وهم سواء في ذلك مع رجال الحكومات الزمنية القادريين على وضع ما شاءوا من القوانين . فقد كان رجال الكنيسة قبل فصل الدين عن السياسة في الغرب حكام البلاد مستبدين بقوة التشريع ، فانتقل هذا الاستبداد منهم بعد الفصل إلى رجال الحكومة الزمنية الناجحين في انتخابات النواب . ولا كذلك علماء الإسلام المجتهدون فضلاً عن دونهم لأنهم لا يرون لأنفسهم حق التشريع أبداً ، إنما التشريع في الإسلام لله ولرسوله بوحي من الله .

أما مادعاء الشيخ رشيد رضا صاحب « المنار » في كتابه « الخلافة » من وجود حق التشريع في الإسلام لغير الله ورسوله بناء على كون الإجماع حجة شرعية، فالجواب عليه أن الإجماع يجب أن يكون معه سند من الكتاب أو السنة، فهو ليس بحجة مستقلة وإن كان العمل بتقديمه على الكتاب والسنة عند التمازض . فالإجماع لا يضع شرعاً جديداً خلاف ما في الكتاب والسنة حتى عند تعارضه مع الكتاب أو السنة وتقديمه عليهما ، وإنما يكون مرجعاً لسند على سند مأخوذ من الكتاب أو السنة . كما أنه

أى الإجماع لا يدخل التحيز الذى لا تخلو عنه القوانين الزمنية ، فى قانون الشريعة الإسلامية ولا يحكم بعض الناس على بعض فيجمله صاحب الكلمة فى وضع القوانين . فالحكم فى الدولة الإسلامية هو القانون بتمام معنى الكلمة والكل حتى الخليفة تحت حكمه وسلطته ، وليس لأحد حكم على القانون الذى ليس من صنع البشر ، بخلاف القوانين البشرية ، فإنها مما كانت تعتبر حكمة على الناس فالحكم فيها فى الحقيقة بعض الناس على بعضهم . لأنه إن كان القانون حاكما على الناس فواضعوا القانون الحاكم على القانون سواء كانوا رجال الكنائس أو رجال الحكومات يكونون هم الحكم على الناس أكثر من القانون ، وفيه مالا يتفق مع عزة نفوس الذين لم يشتركوا فى وضع القانون وطولبوا بإطاعته ، ويدخل فيه التحيز البتة من هذه الناحية ويدخل فيه الجور ويدخل فيه التلاعب ويدخل الاستبداد والافتئات فى جميع تلك الحكومات الباهية بأن تسمى حكومة ديمقراطية - نسبة إلى ديمقراط الفيلسوف اليونانى النكر لوجود الله - وفيه أيضا كون وصف القداسة التى تضاف إلى القانون ادعاء بعضا ، والقانون السماوى منزى عن هذه النقائص على الرغم من أن المصريين يعيرونه بالجور ، فى حين أن جموده الآبى عن أن تتلاعب به الأهواء من أول فضائله .

فإذا كان المثل الأعلى للحكومة أو المحكمة أن تكون قانونية بحقيقة معنى الكلمة وكان التفاضل بين حكومة وحكومة أو بين محكمة ومحكمة يقدر بقدر صدق استنادها إلى القانون ويقدر ما تكون الكلمة العليا فيها للقانون لا لشخص من الأشخاص ولا لطبقة من الطبقات ولا لجزب أو أى قسم من أهل البلاد ، إذا كان الأمر كذلك فالحكومة المستندة إلى قانون هو صنع الحكومات نفسها أو صنع البرلمانات المتساندة مع الحكومات^(١) لا تكون حكومة قانونية بحقيقة معنى الكلمة ولا المحكمة العاملة

[١] مشينا فى قد القانون البشرى على أصول الأمم الراقية التى يكون واضح القانون فيها من الأمة نفسها ، أما الأمم الآخذة قوانينها من أمة أجنبية عنها كتركيا الجديدة التى أخذت قانون =

يمثل هذا القانون محكمة قانونية عادلة بتام معنى الكلمتين ، وتوقعُ أن تكون الكلمة العليا في أى أمة للقانون ، لا لأناس معدودين بمنازين ومطالبين على غيرهم بأى وجه من وجوه الغلبة ، توقع هذا من قانون وضعه طائفة من تلك الأمة بعد البحث والنقاش فيما بينهم وبعد أن كان القول للغالب ، تناقضٌ . ولا يسلّم القانون البشرى أن يكون واضعه بعض البشر ولا قانون أمة من هذا القانون البشرى أن يكون واضعه بعض الأمة ، فهو يمثل دائما بعض الآراء ولا يمثل فى أى أمة رأى الجميع ، وما يستند إلى رأى البعض لا يكون قانونا بتام معنى الكلمة خاليا عن التحكم . ومن هذا لا يُعتبر أقوال الفقهاء المجتهدين حجة فى الإسلام مهما كثر عددهم ما لم تصل الكثرة إلى حد الإجماع . وليس معنى هذا أن رأى العلماء المجتهدين يكون قانونا فى الإسلام إذا اتفقوا عليه مع كونهم أيضا من البشر ، ائدم خروج اجتهادهم عن أساس الكتاب والسنة كما ينهنا إليه .

ويمكننا أن نبين عدم كون القانون البشرى قانونا حقيقيا بأن نقول : القانون الذى يأمر بشئ أو ينهى عن شئ فى الأكثر لا بد أن يتضمن ما ينافى الحرية وبقيدتها وأن يشمل هذا التقييد حتى حرية الواضعين أنفسهم ليكون قانونا عاما . فإذا كان البشر واضع القوانين وكان حرا فى إصدار ما يشاء قانونا وإلغاء ما يشاء منه فى اليوم الثانى ، يكون القانون الذى يقيد الحريات لا يقيد حرية الواضعين ، وهذا ما نسميه التلاعب بالقانون ، فهل من الحق أن يكون لواضع القوانين مالا يكون لغيرهم من هذا التلاعب عن طريق استطاعتهم لتغيير القوانين ؟ حتى إن الإكثار من هذا التغيير الذى يكون من حق البشر إذا كان من حقه وضع القوانين وتعديلها ، يجعل واضع القوانين من الحكومة والأمة

== سويسرا المدنية واتخذتها قانونا لها بدلا من قانونها الشرعى ، فإنها لا تعتمد على الله وعلمه وحكمته وحسن اختياره لعباده ولا على نفسها وعقلها وحسن اختيارها كدأمة مستقلة رشيدة ، وإنما تعتمد على عقل أمة أجنبية غير مسلمة وحسن اختيارها حتى إن ما اختارته لنفسها يصلح عندها لغيرها أيضا .

كانهم لأقانون بالنسبة إليهم، لاسيما إذا تخطوا في الوضع والتفسير حدود العقل والعدل. ومن هنا يظهر خطأ الذين يعيرون قوانين الشرع بالجلود وعدم قبول التغيير، لأن القانون في صرماه وفي معناه يمتن الجود والثبات في طريقة معينة وخطة مستقيمة من غير تحول عنها إلى اليمين أو الشمال .

وقد تدفع الناس حريتهم واستقلالهم في وضع القوانين إلى الخروج عن حد العقل والعدل ، مثلا أن المقول أن يكون محل جريان القانون منحصرا في الوقائع المتأخرة عن وضعه فلا يسرى القانون إلى ما قبله فإذا سُرى به إليه كان هذا تعسفا ظاهرا . وقد شنت حكومة أنقرة السكالية الشيخ المغفور له محمد عاطف الاسكافي مؤلف رسالة ضد لبس الشعب التركي القبة مع أن تأليفه كان قبل أمر الحكومة به ونهيا عن الكلام ضده . فكنت أنا أعد من المظالم الخاصة بحكومة أنقرة الاستبدادية، ثم اطلعت على أن نظام التقنين الأوربي يجيز سريان القانون إلى ما قبله إذا صرح الواضع به ^(١) وهذا يؤيد ما قلته من أن القانون البشرى ليس بقانون، فقد يكون موجودا عند عدمه كالقانون السارى إلى ما قبل وضعه وقد يكون معدوما عند وجوده كالقانون الذى رد عليه القانون السارى إلى ما قبله فينسخه حالا وماضيا .

وفي أوربا فريق من العلماء المجددين يذهبون إلى اعتبار القانون كائنا حيا يتطور كما تتطور العلاقات الاجتماعية التى يحكمها القانون ، وبمجرد وضعه يصبح مستقلا عن شخص واضعه وينمو ويرتق تبعا للظروف الاجتماعية التى تحيط به ، ولذلك يجب تفسيره بشكل ينبج من الجود وبمحملة متمشيا مع الحياة وملامها ، بصرف النظر عن فرض الشارع وقابلية اللفظ الذى استعمله في نص القانون ، وهذا هو الطريقة التى يحاول أن يتبمها الأستاذ فريدوجدى بك في نصوص الكتاب والسنة ليجملمها قابلة

[١] راجع « مدخل القانون والنظام القضائى في مصر » للدكتور على الزينى المدرس بالجامعة المصرية .

لكل تأويل يقتضيه الحال والزمان ، مهما ابتعد المؤول عن صراحة النصوص^(١) .

والذي هو الأجدر عندى بالصدق والجد وضع قانون جديد بدلا من اعتبار التلاعب بالتأويلات التي لا يحتملها لفظ القانون القديم ، تفسيراً له واحتفاظاً به . وليس عند الأوربيين الماملين بالقانون البشرى ما عند الأستاذ فريد وجدي بك من الضرورة القاضية باللجوء إلى هذه الطريقة الخادعة ، فبُرى أنهم يمتفون بأن الأصل في القانون أن يكون ثابتاً مصوناً من التغيير والتبديل ثم لا يلبثون محتجين عن التلاعب بلفظ القانون فينتقلون إلى التلاعب بتفسيره .

والقانون البشرى نفسه ، فضلا عن تفسيره لا يخلو على كل حال من أن يكون خدعة يخدع بها الناس بعضهم بعضا ويتخذها أداة العدالة فيما بينهم ، عدالة تقسمهم إلى طبقتين حاكمة وضمت القانون أو استأذنها من وضعه ومحكومة افتات عليها الواضع ، فهي عدالة مخلة بالمساواة . أما القانون الإلهي فالحاكم فيه هو الله ، والناس حتى السلطان سواء أمامه غير محسّين بثقل الحكم لكونه على السوية ولكونه من الله الذي خلقهم . وأما تعيب هذا القانون بالوجود فقد عرفت من التحقيق السابق أن الجود من الأوصاف الأساسية اللازمة للقانون . وقد عمل المسلمون بقوانين الشريعة الإسلامية على اختلاف أزمنتهم وأمكنهم وأقوامهم طوال تاريخ الإسلام المنطوي على دول مختلفة في المدينة والشام وبنغداد والمغرب ومصر والهند وتركيا اعترف العالم بعظم شأنها ، فاشكت دولة إسلامية أو أمة مسلمة في المشرق والمغرب من جهود الشريعة الإسلامية ولم يمر ببال

[١] حتى إن الأستاذ يزيد على طريقة المجددين الأوربيين فيعطى المؤول حق إلغائه النص بالمرّة إذا عجز عن تأويله . ويعتبر الأستاذ ههنا الإلغاء نوعاً من التأويل والتفسير يجتمع مع بقاء النص محفوظ المقام . ومثال هذه التوسعة في التأويل من الأستاذ أنه اعتبر جميع الآيات الواردة في القرآن حكاية عن معجزات الأنبياء وكذا آيات البعث بعد الموت ، آيات متشابهة غير مفهومة المعاني ولا مطلوبة الفهم : وبهذه الطريقة الملتصقة في التأويل أيما اتساع ، يكون الإسلام عند الأستاذ ديناً عاماً خالوا .

أجد فصل الدين عن الدولة للتخلص من هذا الجود ، إلى أن خلف من بعدهم خلف أضاعوا المجد القديم وأضاعوا معه العقل السليم الفارق بين ما يفهم وما يضرم فقاموا بيفنون حولاً عن قانونهم ودينهم وآدابهم ^(١) .

وفى تركيا الحديثة الكمالية غير كل شئ ، وغيّرت الحروف لينشأ النشء منقطعي الصلة بتاريخ الإسلام وتاريخ الترك المسلمين ^(٢) ومعارفهم ، لكون الكتب المؤلفة فى ذلك الصدد مكتوبة بالحروف العربية التى سيكون الترك الأحداث بمبدين عن قراءتها ^(٣) وأنت ترى مصطفى كمال الذى هو فاعل هذه الأفعال وجاعل الترك ينفذ تاريخها لاختلاطه بتاريخ الإسلام ، لا يزال يذكر اسمه فى بلاد المسلمين مثل هند ومصر يا كبار واحترام . وهذا هو العقلة المتناهية والحسران المبين ، لا يزال العالم الإسلامى فى هذه لثقل ولا أزال أنا منذ أكثر من عشرين سنة أسمى لأنهم ، لكنهم قد يصغون إلى أقوال مقلعين عن تقليد الأوربيين وحكوماتهم فى كبار الرجل ، بناء على أن أوربا قلة المسلمين فى هذا العصر ، وهم لا يفتحصون عن سلب هذا الإكبار ولو فحسوا لوجدوا السبب

[١] ومن العجب أن الضغط على الدول الإسلامية لكفها عن العمل بقوانين الفرع الإسلامى كان يأتى فى الزمن القديم من الدول الصليبية وكان يقتصر على مسألة التسوية بين السلم والذى وكان لهم عنو فى ذلك أو على الأقل عنو فى الظاهر ، والآن بنوب عن الدول الأجنبية الضاغطة فريق من المسلمين المتعلمين فى مدارس تلك الدول نيابة تعدت حدود الاصالة غير معذورين ولا مقتصرين على مسألة دون مسألة ، فهؤلاء النواب عن الأعداء أشد من الأعداء .

[٢] واير الترك الحديث من أراد أن يرى قوما لا تاريخ لهم .

[٣] قانون تركيا الحديثة يعاقب من يكتب بالحروف العربية بالسجن مدة ثلاثة أشهر وغرامة عشرة جنيهات وقد سمعت أن نعيم الدين صادق صاحب جريدة « اقسام » ومن أعضاء مجلس النواب ومجلس الوزراء كتب فى الأيام الأخيرة المقدمة على توليه وزارة الخارجية مقالة يدعى فيها عدم كفاية هذه العقوبة ، بناء على أن تبديل الحروف من العربية إلى اللاتينية من أسس الجمهورية التركية ، فيلزم أن تمد مخالفته خيانة وطنية ويجازى الكاتب بالحروف العربية جزاء الخائن .

كونه بالغ في عاربة دين الترك ما لم يبلغه الأرييون في أعصاره . فقد بز الرجل في العمل على ضرر الإسلام والنيل منه أعداءه القدماء من الدول ، وقد بز المسلمون في غفلتهم عن أصل دينهم المأفذين . وقد عا قيل :

لا يبلغ الأعداء من جاهل ما يبلغ الجاهل من نفسه
رجعنا إلى ما نحن فيه من أن الشريعة تلتزم مع كل زمان ومكان وأمة إلا الأمة
المشوقفة بتقليد الأجانب . وكتاب الدكتور على الزبني المدرس بالجامعة المصرية الإسلامية
الذي سبق ذكره في كتابي هذا غير مرة يكفي القارئ في إعطاء فكرة عن مساهمة
القوانين الحديثة الأوروبية مع الشريعة الإسلامية بفروق طفيفة يكون الرجحان عندها
في جانب الشريعة . ونحن نحمد القارئ من أن يحمل هذا التقارب بين الشريعة الإسلامية
وبين قوانين أوروبا الحديثة من الأسباب الخفيفة لجريمة استبدال القانون الأوربي في بعض
بلاد المسلمين بالشريعة الإسلامية ؛ بل إن هذا التقارب يكبر جريمة الاستبدال في عين
المسلم اليقظ . ففكرة الفرق بين القانون الإسلامي والأوربي يكون مانعا في نظر هذا
المسلم الغيور على إسلامه من الاستبدال ، وقلة الفرق بينهما تكون في نظره أمنا مانعا ،
لأن قلة الفرق بين القانونين تدبى عن قلة الحاجة إلى الاستبدال ، والإقدام إلى الاستبدال
مع قلة الحاجة إليه ينبىء عن عدم المبالاة بمحافظلة القانون الإسلامى حتى إذا انتهت
قلة الفرق إلى عدم الفرق بالمرّة بين القانونين في المعاملة كما سبق ذكره فيما بين الفساح
الشرعى والمدنى يكون سبب ترجيح ما هو أجنبي عن الإسلام كونه أجنبيا عنه ، فيكون
كفرا بالإسلام وارتدادا عنه .

بقيت نقطة هامة في درس مسألة فصل الدين عن السياسة وهى أن من الناس من يتفق
معنا فلا يجيز فصل الدين عن السياسة ، لكنه يخوّل حكومات المسلمين حرية تامة في
وضع القوانين ويدعى أنه لا يوجد قانون يسنونه أو عمل يعملونه إلا ويسمه الإسلام ، لأنه

دين عام خالدهو مذهب الأستاذ فريد وجدى بك الذى لا يرى حتى فى أعمال مصطفى كمال منافاة لدين الإسلام . وهذا رأى أسوأ من فصل الدين عن السياسة لكونه فصلا وإنكارا للفصل معاً . ففيه فصل ومكر وفيه القضاء على الإسلام باسم الإسلام^(١)

[١] وقد قال « اد . انكلهارد » من سفراء فراسة فى تركيا فى مقدمة كتابه « تركيا والتظيمات » فى تاريخ إصلاحات الدولة العثمانية :

« كان الغرض العام من التظيمات تقريب الهيئة الاجتماعية الإسلامية إلى الهيئات الاجتماعية المسيحية التى عاشت منذ قرون بعيدة عنها معنى وسياسة . ولا شبهة فى خطورة ماهية المشكلات التى يتضمنها هذا المشروع ، فقد كان العامل فى وقف الإمبراطورية العثمانية فى موقفها بالقرون الوسطى الذى غمسها يوماً عن يوم فى ظلام تلك القرون السكثيف والذى سينتج يوماً من الأيام اندراسها التام ، بقاء الحكومة العثمانية منفردة فى خارج الهيئة الدولية الأوربية . وكان السبب الحقيقى فى هذا الانفراد هو الدين .

« وفى الحقيقة أن الإسلام الذى قد كان مؤسس الحكومة العثمانية بقى حاكماً مطلقاً فوق الحكومة ناطلاً . فقد كان القانون المدنى متحدداً مع القرآن ، ولكون تشكيلات الأمة اشتبكت بالعقائد الدينية بحيث لا يمكن تفريق بعضها عن بعض كانت تشكيلات الأمة لاتقبل التغيير كالعقائد الدينية .

« فوجب لتحصيل الائتلاف الذى لا تستطيع تركيا الاستمرار على الاستثناء عنه ، إما إزالة الحائل فى البين بالمرّة أو تخفيف وطأته ، ومعناه إما أن تحول الحكومة من الروحية إلى الدنيوية بتخليصها عن تأثير القوانين الدينية كما وقع فى العالم المسيحى ، وإما أن تخلص بالتدرج عن الحدود والقيود الدينية من طريق تفسير العقائد الأساسية تفسيراً موسعاً .

« وللاحتراز من الحالات الموجبة لاشتمزاز شعب جاهل متعصب لا يلبث أن يتفعل ويتأثر من كل شيء ، كانت الحكومة العثمانية اختارت الشق الثانى .

فهذه الكلمة المنقولة من كتاب « اد . انكلهارد » الذى ألفه فى سنة ١٨٨٢م للبحث فى تاريخ انقلابات الدولة العثمانية منذ عهد السلطان محمود الثانى وطبع ترجمته بقلم على رشاد بك إلى التركية فى سنة ١٩١٢ — تملن ما كان يضرر المتفرنجون الأتراك أن يفعلوه فى الآونة الأخيرة بدين المسلمين ثم ظهر مع الانقلاب الكمالى اللادىنى وما يضرره المتفرنجون العرب فى مصر وغيرها ولم يظهر تمامه بهد .

وتملن أيضاً ماهية مابنى عليه الأستاذ فريد وجدى بك مذهبه فى كون الإسلام يسع كل تفسير .

ويقرب من هذا، أولاً يبعد كل البعد، مسلك الشيخ محمد عبده الذى جعل جواب اتهم الأستة ذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » عدم فصل الدين عن الحكومة فى الاسلام، بكونه سبب تأخر المسلمين ؛ إحالة التهمة على جود علماء الدين . وبالنظر إلى أن تعيب علماء الدين بتهمة الجود حدث فى الأزمنة الأخيرة التى حدث فيها الانهماك من متعلمى الشرق فى تقليد الغربيين باسم التجديد، وإلى أنه وُجد فعلاً فى الأمور التى أريد تقليدهم ، ما يخالف صراحة النصوص الشرعية كالفور ومنع تعدد الزوجات .. فبالنظر إلى هذا يُعلم أن العلماء مهما لانوا والتزموا المرونة ما كانوا ليتملصوا فى نظر المجددين من وصمة الجود إلا بعد إباحة الخروج على أحكام الاسلام وبالاختصار إلا بعد فصل الدين عن الحكومة . فالأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده يعيب الاسلام بعدم كونه مفصولاً عن الحكومة ويحمل عليه سبب تأخر المسلمين والشيخ يهاجم على العلماء الجامدين فى الجواب عن اعتراض خصمه على الاسلام بعدم قبوله الفصل عن الحكومة، بدلاً من أن يهاجم على مبدأ الفصل ، فإن لم ينته جواب الشيخ إلى التسليم بدعوى خصمه فى فضل الفصل فهو منته إلى مايساويه ، لأن العلماء

= وامتياز هذا المذهب فى ضرب الرقم القياسى فى تفسير الإسلام يفهم من أن الإسلام أعلن إجماله بالمرّة فى تركيا مع إعلان الجمهورية اللادينية (لايك) قبل وصول تفسيره إلى هذا الحد الذى اختاره الأستاذ له .

وفى قول هذا المؤلف الفرنسى عن اتصال الحكومة الثمانية بالإسلام لحد كونه أى الإسلام مؤسس تلك الحكومة وبقاءه حاكماً مطلقاً فوق الحكومة، وعن كون المقاومة لإسلام هذه الحكومة على طول عهدها، شغلاً شاغلاً لدول أوروبا المسيحية حتى إن تلك الدول لجأت إلى طرق الحيل بعد أن رأت عدم نفع الشدة فى المقاومة .. فى هذا نغز عظيم للدولة الثمانية المرحومة وإرغام للأستاذ محمد عبد الله عنان كاتب المقالة فى مجلة « الرسالة » قبل بضع عشرة سنين منكرأ لاعتزاز الإسلام بالترك حتى يوم كانت دولة شاذة . وكيف لا يعتر الإسلام بدولة يصفها المنكر نفسه بالشموخ وتشهد الدنيا بانصالحها مع الإسلام اتصال الجسم مع الروح ؟

المتهمين بالجور ذنبهم في نظر المجددين يتلخص في نصب مراقبة من أحكام الشرع الإسلامي على أعمال الحكومة قائلين هذا جائز وذاك غير جائز ، غير متساعين معها في كل ما تفعله .

فيُفهم أن الشيخ كان يتوقع منهم أي من العلماء اجتهادا واسما يسع كل رغبات المجددين المصريين حتى لا تبقى الحاجة إلى فصل الدين عن السياسة لإجابة تلك الرغبات . لكن المجتهد على حسب أهواء المجدد المصري لا يكون مجتهدا بالمعنى المعروف عند الفقهاء وإنما يكون مجتهدا عصريا كالمجدد الذي له أيضا في الإسلام معنى سام فحرف كما حرف المجتهد . وبالمعنى الأعم قليلا من ذلك المعنى السامي فالمجدد الإسلامي المصلح لا يكون همه التوسعة في الدين فقط بل قد يكون التشديد من التجديد . والذي يجب على المجدد مراعاته أن يكون التجديد في مصلحة الإسلام وأن لا يكون اجتهاده متضمنا لتشريع مستقل من جانب البشر بأن لا يستند إلى أصل ثابت بالتشريع الإلهي أو يخالف أصلا من تلك الأصول . فيجب أن لا يبعد عن البéal أن التشريع في الإسلام لا يجوز إخراجه عن كونه حق الله فيلزم أن يكون كل تشريع مرجعه إلى التشريع الإلهي ، وقد علمت مما كتبنا فيما سبق أن مراعاة ذلك مما يقتضيه العقل والمعدل .

وكان الشيخ رشيد رضا صاحب مجلة «المنار» كثير الشكوى مثل أسقاده من جور العلماء وشديد الطلب لفتح باب الاجتهاد ، مع أن الذين أقفلوا هذا الباب أقفلوه لئلا يدخل من لم يكن أهلا له ، وكان طلاب الفتح يقولون ليجتهد من رأى نفسه أهلا له ، فلن لا يكن مجتهدا مصيبا يكن مجتهدا مخطئا وله أجر واحد ، مع أن هذا الأجر الواحد عند الخطأ والأجرين عند الاصابة كل ذلك مخصوص لمن حاز مرتبة الاجتهاد . أما من لم يقف عند حده وظن أن اجتهاده في أن يكون مجتهدا يحمله مجتهدا ، فله إثم الضال والمضل . وقد علمت أن غلط الشيخ رشيد وغيره في توسعة باب الاجتهاد يذهب إلى حد أن يعطى البشر حق التشريع وهو باطل من ناحية العقل والنقل ، أما العقل ففيما

قد مضاه كفاية في ذلك ، وأما النقل فحسبك قوله تعالى « وإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » ولكون التشريع أمرا فوق مرتبة الإنسان يقول الإمام الشافعي في ذم الاستحسان الفقهي « من استحسَن فقد شرَّع » والقاتلون بالاستحسان لا يسلَّمون بكونه تشريعا فلو سلموا لاتفقوا مع مانعيه ، وقد علمت أيضا عدم صحة استدلال الشيخ رشيد على وجود حق التشريع للبشر بكون الإجماع حجة شرعية^١ .

ومع أن الشيخ رشيد الذي هو تلميذ الشيخ محمد عبده من المتوسعين في فتح باب الاجتهاد ففضيلة الأستاذ الراغب شيخ الجامع الأزهر الذي هو أيضا على ما سمعته من تلاميذ الشيخ محمد عبده ، أكثر توسعا من الشيخ رشيد ، حيث أجاز في مقالته التي نشرها في «السياسة الأسبوعية» و«الأهرام» قبل مايقرب من عشرين سنة ترجيحها لقراءة المسلمين الأعاجم القرآن على لغاتهم والتي انتقدت أنا هذا الرأي عليه في كتابي «مسألة ترجمة القرآن» ، أجاز في تلك المقالة أن يكون المجتهد في الكتاب والسنة غير حارِف باللغة العربية فيستنبط الأحكام من التراجم . فهو يجوز كون المجتهد في القرآن مقلدا لترجمه في فهم معانيه . ومن الغريب المتناقض أن فضيلة الأستاذ يسلم في مقالته بأن ترجمة القرآن ليست بقرآن ، فكيف إذن يكون الاجتهاد في الترجمة واستنباط الأحكام منها اجتهادا في القرآن واستنباط الأحكام منه ؟^(١)

والشيخ صاحب المنار لا يجوز الاجتهاد لغير العارف باللغة العربية فهو متمصب للعربية كأستاذه محمد عبده المتمصب لها إلى حد اعتبار العربية والإسلام شيئا واحدا ، وفضيلة

[١] ثم إن فضيلة الشيخ لا يتنبه للنفاض بين كونه حريصا على فتح باب الاجتهاد في الدين الذي لا يخالو عن اختلاف المجتهدين وكونه قد قرأ فيما سبق منا على أئمة الفقه المختلفين فيما بينهم ، قوله تعالى « إن الدين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لبست منهم في شئ » .

الأستاذ الراغب متساهل في العربية إلى حد أنه لا يوجب القراءة العربية في الصلاة على المسلمين الأعاجم ولو كانوا قادرين عليها . ولحق أن القرآن عربي والإسلام دين عام للبشر ولا منافاة بين عموم الإسلام وعربية القرآن كما زعمه الأستاذ فريد وجدى بك ، وهذا الأخير يعد الترجمة قرآنا .

والشكاية من جهود العلماء التي واظب عليها الشيخ محمد عبده وحيثه هذه الشكاية إلى الكتاب المصريين ، ما هي إلا تسويل من الغربيين يرجع إلى تعيير المسلمين بالثبات على العمل بالقوانين المأخوذة من كتاب الله وسنة رسوله ، فراد أول الشاكن وهو الغربيون الأجانب عن الإسلام من جهود المسلمين هو هذا الثبات في ارتباطهم بالقوانين الدينية ، ومعنى هذا أن الجود الذي يشكى منه ليس جهود علماء الإسلام بل جهود الإسلام نفسه ، فما دامت أي محكمة من محاكم البلاد الإسلامية تعمل بشيء منصوص عليه في القرآن والحديث ولا تستطيع تغييره لكونه منصوصا عليه في الإسلام ، فالمسلمون وعلمائهم لا يتخلصون في نظر الغرب من وصمة الجود . ولا يدرى الشيخ محمد عبده أصل هذه الشكاية ولا أي شيطان أوحاها إليه وهو يؤيد بها دعوى أعداء الإسلام ولا يقدر على إنقاذ علمائنا من عيب الجود مهما أكثر فيهم المجتهدين حتى يجعل من كل مسلم مجتهدا ، مادامت ربة الإسلام في أعناقهم .. وإن كان يدرى فالمصيبة أعظم .

وقد سمعت من صديق مصري أن الشيخ رشيد رضا تلميذ الشيخ محمد عبده كتب في تفسير قوله تعالى « ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعا وأن الله شديد العذاب إذ تبوأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا وراوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب وقال الذين اتبعوا لو أن كنا كرتة فنتبأ منهم كما تبوأوا منا كذلك يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار » : إن هذه الآيات تنطبق على مقلدى أئمة المذاهب الأربعة كما تنطبق على المشركين ، فيتبأ الإمام أبو حنيفة يوم

القيامة من أتباعه الأحناف وكذا الإمام مالك والإمام الشافعي والإمام أحمد يترأون من أتباعهم المالكيين والشافعيين والحنابلة. وأصاب الصديق أن ما كتبه الشيخ رشيد كان موعزا إليه من أستاذه الشيخ محمد عبده. وإني أحذر قارئ أقوال كل من الشيخ التلميذ والشيخ الأستاذ وفيها هذا القول في تفسير هذه الآيات، أن يتلقوها باقبول ويتبعوها فيها فيقبر آثمهم يوم القيامة بل يكونوا مشركين كاتباع الأئمة الأربعة رضى الله عنهم وعن أتباعهم، لأن انطباق قوله تعالى «ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله» على أى طائفة من الناس^(١) معناه كونهم مشركين بالله وبعضه كونهم لا يخرجون من النار كما نص عليه آخر الآية.

وسمعت أيضا من ذلك الصديق أن الشيخ محمد عبده كان مستشارا بمحكمة الاستئناف وكان هذا المنصب قد عرض على بعض علماء الأزهر الكبار فلم يقبلوه رغم ضخامة مرتبه بالنسبة إلى مراتب الأزهريين في ذلك العهد، لكون محكمة الاستئناف تحكم بالقوانين الفرنسية، فلما تولى الشيخ مقام الإفتاء بالديار المصرية احتفظ لنفسه بمنصب المستشارية، فقال القائلون يومئذ : شيخ يفى هنا بقانون الشرع وهناك بقانون فرانسة. وأنا أقول : لا غرو في ذلك فإن الشيخ لم يكن من العلماء الجامدين وفوق ذلك فإنه مجتهد خوله اجتهاده أن يجمع بين العمل بالقانون الشرعى والقانون الفرنسى!!

[١] نعم، نحن نعرف أن تهديد المقلدين بهذه الآية لم يتكره الشيخ رشيد فقد رأينا الحافظ ابن عبد البر يوردها في باب ذم التقليد من كتابه «جامع بيان العلم وفضله» وهو خطأ قد وقع بعض أهل الحديث في مثله ضعف الفقه. فإن كان الشيخ التلميذ أو أستاذه اعتمد عليه فقد قلد المخطئ في حين أنه يذم التقليد مطلقا، والحافظ بن عبد البر نفسه صرح في ذلك الكتاب بإجماع العلماء على جواز التقليد للمامة مع أن الآية التي أوردتها في ذم التقليد إن كانت منطبقة على تقليد أئمة المذاهب الفقهية المروونة، انطبقت على تقليد المامة أيضا الذى صرح نفسه بالإجماع على جوازه، وهو تناقض ظاهر.

لكنه ظلم وحرام على اسم الدين والعلم والفضيلة والمدالة والأمانة أن يكون الشيخ محمد عبده المفتي ودار الفتوى الإسلامية بما أنزل الله والحاكم في محكمة الاستئناف بغير ما أنزل الله ، إماما حائزا لرتبة الاجتهاد في الإسلام كما حازها الإمام أبو حنيفة النعمان الذي مات في السجن ولم يسوغه ورعه أن يتولى القضاء الشرعي في عهد الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور .. وكما حازها الإمام مالك والشافعي وأحمد ... حرام وظلم عظيم أن يكون الشيخ محمد عبده الذي حفي عليه بطلان التسلسل في الملل توقف إثبات الواجب على إبطاله كما سبق في أواخر الباب الثاني من هذا الكتاب ، ولم يصب في تحديد محل النزاع بين المذهب ومسألة أفعال العباد المشهورة كما يظهر مما كتبه في « تحت سلطان القدر » ص ٣٣ و ٣٦ وكل واحد من الخطأين لاسيما الأول عظيم إلى حد أنه يكفي في إسقاطه عن رتبة الإمامة في العلم ، كما أن جمعه بين المحكمتين وموازنته لقامم أمين في فترة السفور يسقطه عن رتبة الأمانة في الدين .. حرام وظلم أن يكون هذا الشيخ وتلميذه الشيخ رشيد رضا المستهين بمعجزات الأنبياء التي أشاد القرآن بذكرها ، استهان بها فمدها شبهة لا معجزة وقال إنها موجودة في زماننا ككل زمان مضى وإن المفتونين بها هم الخرافيون من جميع الملل . قال هذا فيما كتبه دفاعا عن كتاب هيكل باشا الذي ألوه في حياة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وأخلاه عن المعجزات المنسوبة إليه في كتب السيرة وكتب الحديث وقد صرح في طبعته الثانية التي ذكر فيها دفاع الشيخ أيضا ، برمع الثقة عن جميع تلك الكتب ، كما أصر على إنكار معجزة شق القمر ولم يمسأ بالأحاديث الواردة فيها والتي أخرجها أحمد والبخاري ومسلم والترمذي وابن جرير وابن المنذر وابن مردويه وأبو نعيم والحاكم والبيهقي عن علي وابن مسعود وحذيفة وجبير بن مطعم وابن عمر وابن عباس وأنس .. هذا الشيخ الذي هذا ورعه وعدله وأمانته ، أما شذوذه واستهتاره والتأويل فيفهم من كونه ادعى

أن قوله تعالى « انشق القمر » لا يدل على انشقاق القمر وأن معناه « ظهر الحق » وقد سبق بحث كل ذلك^(١) .. هذا الشيخ وأستاذه وفضيلة الشيخ المرافي الذي لم ير صلة علم الفقه بالدين^(٢) ولا صلة الدين بالعلم^(٣) ولا من اللازم لمستنبط الأحكام من القرآن أن يعرف اللغة العربية^(٤) ولم يفهم أقوال الفقهاء الأحناف المائمين عن الصلاة بتراجم القرآن للقادرين على قراءة القرآن العربي فالتبس عليه القدرة على القراءة بالقدرة على فهم المعنى التباسا ظاهرا فاستمد من أقوالهم في فتواه الباطلة عن مسألة ترجمة القرآن .. ولم ينتبه للتناقض بين كونه حريصا على فتح باب الاجتهاد في الدين الذي لا يخلو من اختلاف المجتهدين وكونه قد قرأ فيما سبق على أئمة الفقه المختلفين فيما بينهم قوله تعالى « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء » وفهم من البيت القائل :

لم يمتحننا بما تعبي العقول به خرصا علينا فلم ترتب ولم نهم

أن البوصيري صاحب « البردة » من المنكرين لمعجزات نبيينا صلى الله عليه وسلم الكونية غافلا عن آياته الأخرى في القصيدة نفسها الناطقة بالمعجزات المذكورة .. حرام أن يكون هؤلاء المشايخ الثلاثة ورابعهم الأستاذ فريد وجدى مدعى كون الإسلام يسع كل تأويل في نصوصه حتى ما يناق وينافض صراحة تلك النصوص ويأتلف بكل قانون تسنه الحكومات حتى القوانين التي أخذتها حكومة مصطفى كمال في تركيا من

[١] وسبق الكشف عن أصل هذه الأمراض المزمنة المستولية على عقول المتأخرين العصريين بمصر وعقول الراكنين إليهم من علماء الدين ، وهو استعالة وقوع مالا يقبله العلم المادي من الحوارق الكونية المخالفة لقوانين الطبيعة وسبق الاشتغال أيضا في أول الباب الثالث من هذا الكتاب بمعالجة هذا الداء المضال .

[٢] راجع ص ٤٢٥

[٣] راجع ص ١٠١

[٤] كما يظهر من مراجعة كتابي « مسألة ترجمة القرآن » ص ١٢ والذي لا يفهم أقوال الفقهاء

في تلك المسألة حق الفهم فضلا عن أن يكون مجتهدا مثلهم وهو يظهر من مراجعة ص ٢٣ — ٢٧

السويسرة أو ابتدعتها لمحاربة الإسلام نفسه والتمسكين به ... يسع الإسلام في زعمه كل ذلك لكونه ديناً عاماً خالداً .. وهو أشجع المجتهدين وأشدّهم .. حرام عليهم أن يكونوا نماذج أبطال العلماء الفاتحين لباب الاجتهاد^(١) .

والحق أنه لا مندوحة من أن يكون جمهور المسلمين مقلدين في فروع أحكام الدين، وهم أكيس من أن يترددوا في تعيين من يكون خيراً لهم أن يقتدوا به، أمن هؤلاء الأئمة الأربعة الأولين أم من هؤلاء الأئمة الأربعة الجدد ؟ .

وأما العلماء فقد عرفت حال الذين يرون أنفسهم في آخر الزمان أهلاً للاجتهاد منهم . فهمنا أمور ثلاثة نحن نأبأها ونجعل اجتنابها أساس الاجتهاد في الإسلام ونرى المتوسمين لا يحذرونها وهي الذهاب إلى حد أن يكون المجتهد مشرعاً أو إلى أن يكون مجتهداً من ليس أهلاً للاجتهاد أو إلى أن يفسر النصوص بما لا يحتملها . والنقطة الأولى التي تعد عيباً على الإسلام عند أعدائه وعند مقلديهم من المسلمين القافلين ، أكبر مزية يفوق بها الإسلام غيره من الأديان ..

وأنا الذي ظهرت في هذا الكتاب بمظهر المجتهد في كثير من المسائل المتعلقة بأصول الدين المبنية على الأدلة العقلية أو على فهم المعاني من النصوص ، لا أجتري على ادعاء قدرة الاجتهاد لنفسى في فقه الإسلام مع كون كل من المصيب والمخطئ في اجتهاده في الفروع ينال الأجر ولا يذله المخطئ في اجتهاده في الأصول على المذهب المختار . وسبب هذا الفرق ليس إلا أن الاجتهاد في الفروع أى الفقه أكبر مزية وأصعب مثلاً ، حتى إذا حاز الرجل تلك المرتبة فله الأجر فيما أصاب وفيما أخطأ وإن كان أجر المجتهد المخطئ نصف المصيب . والذين يطمحون إلى رتبة الاجتهاد من العلماء المعاصرين هم

[١] وإن شئت فألحق بهم فضيلة الشيخ شلتوت الذى هو أنشط المجتهدين في الزمان الأخير وأشطهم عن الإصابة .

الذين يكون جل رؤوس أموالم الخطأ والخطل في درس المسائل فيحاولون أن يمدّوا من الأئمة المجتهدين فلا يضرهم الخطاء بل ينفعهم ولو بنصف ما ينفع الصواب، فلذلك نراهم لا يخافون أن يخطئوا .

الطائفون من علماء الزمان بمصر منذ عهد الشيخ محمد عبده أنهم بلغوا رتبة الاجتهاد إن أصروا على ظنهم هذا فإني أدهو العائشين من تلامذة الشيخ وورثة أفكاره إلى الامتحان ثم أقول إن المجتهد الذي يستعمل مقابلا للمقلد نوعان مجتهد في الأصول ومجتهد في الفروع كما أن المقلد نوعان مقلد في الأصول ومقلد في الفروع وإن المجتهد في الفروع - ويقال له الفقيه أيضا - أعلى رتبة من المجتهد في الأصول الذي يطلق عليه المستدل في الغالب كما أن المقلد في الأصول أدنى مرتبة من المقلد في الفروع حتى وقع الخلاف بين العلماء في صحة إيمانه .

وبالنظر إلى هذا التقسيم فالتقليد الذي ينبغي لكل مسلم أن يترفع عنه لكونه خطرا على إيمانه هو التقليد في الأصول . أما التقليد في الفروع الذي هو ضروري للامة فلا يستطيع أن يترفع عنه علماء الزمان ولا سيما المدعون منهم الاجتهاد . بل لا أظن هؤلاء المدعين إن دعوتهم أولا إلى التبرؤ من التقليد في الأصول الذي هو أخس نوعيه .. فكيف يمكنهم إثبات وجود الله قبل كل شيء بالنظر إلى كونهم متطفلين على هواة العلم الحديث الذي لا يمتد إلا بما ثبت وجوده بالتجربة الحسية وإلى كون أولئك الهواة مستخفين بالأدلة العقلية والمنطقية كما سبق نقل هذا الاستخفاف صراحة في مقدمة الكتاب من الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريد وجدي . وسبق أيضا أن هذا الأستاذ الذي هو لسان الأزهر الناطق يختار على مرأى ومسمع من علماء الأزهر إرجاء إثبات وجود الله إلى أجل غير مسمى من البحوث الفلسفية الجارية في الغرب .. والله الذي سيثبت وجوده عند هؤلاء الأساتذة في المستقبل ثبوتنا علميا هو العالم متى يكون ذلك الإثبات العلمي المتظر .

فهم إن كانوا يؤمنون بالله اليوم يؤمنون مقلدين لأهل العلم القديم الذين يثبتون وجود الله بأدلة العقلية المنطقية ونحن نعتبر هؤلاء الأساتذة ومهم علماء الأزهر الراضون بالأستاذ فريد وجدى بك لسانا لهم ، مقلدين لأهل العلم القديم لامستقلين عما يستدل به أوائك العلماء ، لسببين الأول كونهم متفقين مع الكتاب المعصرين فى الاستخفاف بالعلم القديم وأدلة العقلية المنطقية ، وإثبات كونهم فى العلم القديم أتباع الشيخ محمد عبده الذى ينكر بطلان التسلسل بجميع أنواعه وفيها تسلسل العلل الممكنة الذى يتوقف إثبات الواجب على بطلانه ، على الرغم من أن الشيخ منكر لهذا التوقف أيضا وهو مخطئ فى كل ذلك خطأ عظيما كما يبيناه فى مواضع من هذا الكتاب . فأتباع الشيخ الأزهريون عاجزون عن إثبات وجود الله سواء كان بواسطة العلم الحديث أو بواسطة العلم القديم ولهذا رضوا بتسويق هذا الإثبات من الأستاذ فريد وجدى إلى اكتشافات البحوث النفسية الجارية فى الغرب ولم ينكروا عليه .

إن فصل الدين عن السياسة كان أول من أثاره مبدئيا وجاهر بالدعوة إليه الأستاذ على عبدالرازق بك (باشا) حيث ألف فيه كتابا سماه «الإسلام وأصول الحكم» ونشره ، وكان يومئذ قاضى المنصورة الشرعى فأدى نشر هذا الكتاب إلى قطع صلته بالأزهر ، وإن كان مبدأ الفصل قد عمل به فى مصر وقطع شأوا من العمل مبتدئا من يوم تجريد الوزارة المصرية عن العضو الشرعى المسمى شيخ الإسلام والذى يكون جميع الحل والمقد الصادر عن مجلس الوزراء موقوفا على موافقته ، وبلى كرسية فى المجلس مقعد الرئيس متمينا للنيابة عنه عند غيابه ، ومقامه مرجع المحاكم الشرعية فصلا عن القنين ، بل محاكم البلاد كلها . غير محكمة الجزاء والتجارة حيث يكون القاضى الشرعى رئيس محكمة الحقوق أيضا العاملة بقوانين الشريعة الإسلامية .

هذا ما وقع فى تركيا ودام إلى الانقلاب اللادينى الحديث الذى ظهرت مقدماته فى حكومة حزب الاتحاد والترقى وتم فى عهد الكمالين ، وإنما كان يتقدمه فصل المحاكم

الجزائية فقط عن المشيخة الإسلامية ، المحدثه بعد مراجعات مزعجة من الدول الكبيرة المسيحية ، ومثلها في الحدوث محكمة التجارة . فكانت هذه المشيخة تمثل أكبر وزارة وأوسع دائرة حكومية تعادل مشيخة الأزهر شعبةً من شعبها مخنصة بالإشراف على المآهد الدينية ، وبالنظر إلى هذا فشيوخ الأزهر لا يحاوز مستوى سلطته الحكومية مستوى مدير الجامعة ، وإكباره باسم شيخ الإسلام كما يقع من بعض المتحمسين أو اعتباره ومرتبة الوزراء بل تفضيله على بعضهم ، إكبار مصطنع لا مبرر له مما يدخل في اختصاصه من السلطة الحكومية ، إلا كون مرتبه أكبر من مرتب الوزراء ، وهذا مما يدل على كون مصر لا تكبر غير المنفعة المادية ، وكان صديق الأستاذ الكبير عبد الدين الخطيب قالى وأن أقرب المهد بزول مصر : « يؤزن علم العلماء في الأزهر بمقدار ما يتقاضى من المرتب الشهري فيعتبر أعلم الناس أكثرهم مرتبة^(١) » .

أما استقلال مشيخة الأزهر عن الوزارة وارتباطها بالملك فلا يصح مبررا لإكبارها كأحد موظفي القصر ، وقد مر زمان على مصر أريد فيه لك ارتباط شيخ الأزهر بالملك وجعله مربوطا برئاسة الوزراء حتى ان فضيلة الشيخ المراغى نفسه اختار فيما مضى الرابطة انماية ، فهذا المنصب يتردد بين أن يكون من الوظائف الداخلة تحت أمر جلالة الملك أو تحت

[١] لا يكون إعظام مقام رجل دين بالتسمية والكلام ولا بتقدريه في الجامع والمجال ، فكل بلاد أخذت حكومتها تنفصل وتبتعد عن الدين فقام الرئاسة الدينية فيها تتخفص وتضاغر على حسب ذاك الانفصال والابتعاد إلى أن تنتهى الحال إلى ما انتهت إليه في تركيا الجديدة اللادينية . أما ابتعاد رئيس الدين نفسه عن الدين ساعيا إلى هدم أصوله وقواعده القديمة التأسيسه كما وقع في عهد مشيخة الأستاذ الأبرار المراغى وكان يمدى ما أضمره نحو قوانين الإسلام في ملايات شتى ، منها كلامه مع وفد الشبان العراقيين المنشور في الأهرام ٢٨ فبراير ١٩٣٦ : « إن من ينظر في كتب الشريعة الأصلية بعين البصيرة والحلق يحد أنه من غير المقول أن تضع قانونا أو كتابا أو مبدأ في القرن الثاني من الهجرة ثم يحيى بعد ذلك فتطبق هذا القانون في ١٣٥٤ هجرية » - ففى أفضح مما تنتهى إليه الحال في تركيا .

أمر رئيس الوزراء وتفهم درجته على تقدير ارتباطه بالقصر من درجته على تقدير ارتباطه بخارج القصر ، ولا يقاس قطعا بمنصب الشيخة الإسلامية التي لمن تولاها مقعد ممتاز في مجلس الوزراء مع الاتصال المباشر بالسلطان مقترنا اسمه باسم رئيس الوزراء الملقب بالصدر الأعظم على أن يكون نصيبها خاصة من حقوق السلطان المنصوص عليها في الدستور . وقد كان البروتوكول في الدولة العثمانية يقدم الصدر الأعظم على خديو مصر كما ذكر في مذكرات أحمد شفيق باشا ، ولعل شيخ الإسلام كذلك .

ليس المقصود هنا المباحاة بالموازنة بين الدرجات لاسيما درجة الصدر الأعظم وشيخ الإسلام المتقلين إلى تاريخ العهد القريب مع الخلافة الإسلامية ، وإنما المقصود التنبيه على أن منصب الرئاسة الدينية بمصر أقيم في خارج السلطة الحكومية بمكان ضئيل محدود لا يسمع منه صوت في سياسة الدولة وفي محافظة معالم الإسلام غير صوت الدناير . نعود إلى الأستاذ علي عبد الرازق بك وكتابه الذي ألفه حين كان قاضيا شرعيا بمدينة المنصورة وأراد بتأليفه تأييد ما فعله مصطفى كمال في تركيا من إلغاء الخلافة ، وإن لم يصرح في كتابه بهذا التأييد . وكان المدافعون الترك عن فتنة الإلغاء يقتصر ون في نقد الخلفاء وتزييف الخلافة على التكلم في ما بعد عهد الخلفاء الأربعة الراشدين على الأقل ، فابتدأ الأستاذ قاضي المنصورة التزييف من خلافة أبي بكر مدعيا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تكن له حكومة حتى يكون أبو بكر خليفة فيها ، وإنما كانت له نبوة وهي لا تقبل الخلافة ، قال المؤلف عما له صلى الله عليه وسلم : « رسالة لاحكم ودين لادولة » أما تلقيب أبي بكر من الصحابة بخليفة رسول الله وعدم إنكار أبي بكر ذلك اللقب فيقبله المؤلف على أنه تعبير مجازي مستعمل في معنى الزعامة على المسلمين المنقلة إلى أبي بكر بعد وفاة رسول الله ، لا الخلافة بالمعنى المصطلح المتضمن للرئاسة الدينية . نزع الأستاذ علي عبد الرازق بك الدين من حكومة أبي بكر لينزع منها الخلافة حتى قال ص ٩٠ « طبيعي ومعتقود إلى درجة البدهاة أن لا توجد بعد النبي زعامة

دينية ، وإنما الذى يمكن أن يتصور وجوده بعد ذلك فأنما هو نوع من الزعامة جديد ،
ليس متصلا بالرسالة ولا قائما على الدين ، هو إذن نوع لاديني .

« وإذا كانت الزعامة لادينية فهي ليست شيئا أقل ولا أكثر من الزعامة الدنية

والسياسية زعامة الحكومة والسلطان لا زعامة الدين . وهذا الذى قد كان » .

اجتهد الأستاذ قاضى المنصورة الشرعى فى تبرير حكومة مصطفى كمال بعد تجردها
عن الخلافة والدين ، بتحويل حكومة أبى بكر إلى درجة حكومته واعتبارها حكومة
لادينية مثل حكومته كما تراء فى نص كتابه . ويترتب على هذا أن يكون حكومة الترك
قبل مصطفى كمال التى لم تتجرد عن الصبغة الدينية أقرب إلى الدين من حكومة أبى بكر .
ولا يخفى على أحد أن كلا من هذا اللازم ومازومه فرية ما فيه مرية . لكن الأستاذ
أعقل من ادعاء أن يكون أبو بكر معادلا لمصطفى كمال فى التباعد عن الدين ولأن يكون
ملوك الترك المسلمون من آل عثمان وغيرهم أقوى صلة بالدين وأقرب إلى الله من حكومة
أبى بكر . ومن أجل هذا لا أود أن أتعدى فى نقد مدعىات الأستاذ حدود ما يمكن
أن يكون مراده منها تحريا للحق والصالح .

فهو يريد قطع صلة الحكومات أية حكومة كانت بالدين على معنى أنها تنفصل
بطبيعة موضوعها وغايتها عنه . فأى أمة أو ملك خلطت حكومتها بالدين وجعلتها خلافة
عن رسول الله فقد أخرجتها عما وضعت له وإن كان بعض الملوك تكلف فأراد تحلية
حكومته بصبغة الدين توها منه فيها تقوية حكومته وإعلاء قدر مقامه فى عيون الناس .
وإن اختارت أمة هذه الصبغة لحكومتهم توها منهم فى ذلك تقوية دينهم فالدين للشعب
والسياسة للحكومة ، ولا علاقة لها بالدين إلا بأن يكون رجال الحكومة أيضا متدينين
فى حالاتهم الشخصية مثل الشعب الذى يمثلونه . والمقصود من هذا الفصل بين الحكومة
ودين الشعب تحرير المتولين للأعمال الحكومية عن التقيد بالقيود الدينية ليكونوا أحرارا
فى العمل بما يرون فيه نفع الدولة والأمة ، فهذا التفريق بين الدين والدولة رعا ينفع

الدولة والأمة ولا يضر الدين في شيء ، فلسكل منهما عالم غير عالم الآخر . هذه غاية ما يمكن أن يكون مراد الأستاذ ويكون مع ذلك معقولا في إرادته .

وأنا أقول بعد التنبيه على إنه أعقل من أن يكون مراده في تقدير حكومة أبي بكر حكومة لادينية ، كذا وكذا : إنه لا بد من وجود نقص في تفكير الأستاذ أو على الأقل في غيرته على الدين ، حيث لا يفهم ما في فصل الدين عن الدولة من ضرر بالغ للدين أو لا يأتى بهذا الضرر إن كان يدعو إلى انفصل على الرغم من فهم ذلك ، فهل هو لم يفهم إلى الآن ما حدث في تركيا بعد إلغاء الخلافة وفصل الدين عن الحكومة من ابتعاد المجتمع عن الإسلام تبعاً لابتعاد الحكومة ، أو فهمه ولكن تجاهل له واستمر على إكبار محدث هذا الانقلاب في تلك البلاد ، وعده نهوضاً حقيقياً لها وتغنى مثله لمصر ولو كان هذا التمنى مخفياً في قلبه لم يعلنه بعد كما تنهأ وأعلنه الأستاذ فريد وجدي ؟ (ص ٣٦٨ جزء أول) فهذان الاحتمالان لا يبعد من الأستاذ مؤلف كتاب « الإسلام وأصول الحكم » القائل (ص ٣٧ - ٣٨) في مقالاته على الجرائد بمناسبة مسألة ترجمة القرآن المحدث في تركيا السكالية للاستغناء بها عن القرآن العربي :

« هل كان في شيء من مصلحة المسلمين لدينهم أو دنياهم تلك التماثيل الشلاء التي كان يقيمها ملوك مصر ويلقونها خلفاء . بل تلك الأصنام يحركونها والحيوانات يسخرونها . ثم ما بال تلك البلاد الإسلامية الواسعة غير مصر التي نزعَتْ عنها ربة الخلافة وأسكرت سلطانها وعاشت وما زال يعيش كثير منها بعيداً عن ظل الخلفاء وعن الخضوع الوثني لجلالهم الزعوم ، أرأيت شعائر الدين فيها دون غيرها أهملت وشؤون الرعية عطلت - أم هل أظلمت دنياهم لما سقط عنها كوكب الخلافة ، وهل جفتهم رحمة الأرض والسماء لما بان عنهم الخلفاء ؟ كلا .

باتوا فابكت الدنيا لمصرهم ولا تعطلت الاعياد والجمع

« معاذ الله لا يزيد الله جل شأنه لهذا الدين الذي كفل له البقاء أن يجمل عزه

وذلك منوطين بنوع من الحكومة ولا بصنف من الأئمة ، ولا يريد الله جل شأنه لبيادة المسلمين أن يكون صلاحهم وفسادهم رهن الخلافة ولا تحت رحمة الخلفاء ، الله جل شأنه أحفظ لدينه وأرحم لعباده .

أقول ، ولا أكنتم شديد أسنى من كون الأستاذ المؤلف قد أتى في الجمل الأخيرة المنقولة عن كتابه بالمثل الأعلى من كلمات حق أريد بها الباطل : إن الخليفة في عرف الناس يطلق على واحد يمتاز بين ملوك الاسلام ، فهو لقب يخوّل إليه من جانب المسلمين في أقطار العالم أو يرثه من أسلافه المنتهين إلى أبي بكر الصديق ولا يجوز تعدده وإن جاز انتقاله من أسرة إلى أسرة ومن قوم إلى قوم كالخلفاء الأمويين والعباسيين والممانيين . هذا هو الخلافة في عرف الناس والتي يظن الناس أنها المقصودة من إلقاء مصطفى كمال وتحييد الأستاذ المؤلف هذا الإلقاء ؛ لكن الخلافة الحقيقية عندى والمقصود هناؤها من اللذين في تركيا والأتاتوركين لأفعالهم من خارج تركيا ، هي الخلافة عن رسول الله صلى عليه وسلم في تنفيذ ما أتى به من شرعة الإسلام ، وهذه الخلافة توجد في جميع الحكومات الاسلامية المستجمة اشراطها على قدر الإمكان وإن كان العرف العام جاريا على تخصيص واحدة معينة من تلك الحكومات بها ، لأنه إذا كانت هناك حكومة مع مراعاة اشراط الحكومة الإسلامية ووظائفها فلا جرم توجد فيها النيابة التي ذكرنا وهي عبارة عن الخلافة بمينها . فاللازم في تحقق الخلافة اتباع الحكومة لقواعدها الإسلامية ، فيكون اتصاف حكومات الإسلام بالخلافة واستحقاق صاحب الحكم فيها بلقب الخليفة ، على قدر ذلك الاتباع . وهذه الخلافة لا تكنسب باعتبار المتغير كالوراثية والتوجيه من قبل شخص أو جماعة ، ويجوز تعدد الخليفة بهذا المعنى الحقيقي على قدر تعدد الحكومات من هذا القبيل ، ولا يكون امتياز الخلافة بالمعنى السابق المعروف على الخلافة بالمعنى الثاني الحقيقي إلا في كون الأولى سلسلة متصلة الإسناد بالخليفة الأول المتصل بالنبي صلى الله عليه وسلم ومبروكة من هذه الناحية ، ومع هذا فقد يكون ما ذكرنا من الخلافة بالمعنى

الثانى أصح وأفضل من الخلافة بالمعنى الأول بالنظر إلى اختلاف أشخاص الخلفاء في تحقيق معنى النيابة عن رسول الله في أنفسهم .

قلنا إن الخلافة بالمعنى الثانى الحقيقى هى المقصودة بالإلغاء فى ضمن إلغاء الخلافة بالمعنى الأول الرسمى ولاسيما المقصودة من تحييد الإلغاء بتأليف كتاب الأستاذ المؤلف ، لأن فصل الدين عن السياسة الذى يدعو إليه هذا التأليف حاصل فى إلغاء هذه الخلافة بالمعنى الثانى الحقيقى النبىء عن اتباع الحاكم فى حكومته لقوانين الإسلام ومتفق مع ما يرى إليه الملئى ومؤيده فى كتاب ألفه ، من تحرير الحكومات من التقليد بقيود الشرعية الإسلامية ، ولا شك فى مضرة هذا الرعى وذلك التحرير بالدين . لكن المؤاف يتمزى بوجود خلفاء فى تاريخ الإسلام لم تنفع حياتهم الإسلام وما ضره موتهم ، ويمتس على القارىء أمر الخلافة الحقيقية المقصودة من الإلغاء بالخلافة الرسمية الشككية . وقد اعتمد فى هذا التشويش على أن الخلافة التى ألغيت فى تركيا كانت هى تلك الخلافة الرسمية المنتقلة من السلف إلى الخلف والى لا يستفيد الدين من وجودها كما لا يخسر من عدمها على ما هو المشهود فى كثير من الخلفاء . لكن هؤلاء الخلفاء الرسميين وحكوماتهم إن لم يكونوا نافعين للدين ما كانوا ممنوعين من أن ينفهوه ويخدموه ، وبعد إلغاء الخلافة فى تركيا مع إبقاء الحكومة أصبحت الحكومة المفترقة عن الخلافة مفترقة عن الدين أيضا ، كأن الذين ألغوا الخلافة ألغوا معها الدين ولا شك فى الفائهم دين الحكومة إن لم يكن دين الأمة ، ومؤلف الكتاب نص على الاعتراف بهذا الإلغاء أى إلغاء دين الحكومة وأيده حتى يدعى أن حكومة أبى بكر الصديق رضى الله عنها كانت أيضا لادينية ، وحسب الأستاذ هذه الدعوى قاضية على كتابه قبل قضاء الناقدين .

فإن كان له دعوى أخرى قائلة بأن لادينية الحكومة لا تنافى ديانة الأمة لخالة تركيا الحاضرة لانصدقه فى دعواه . والتردد فى كون معالم الإسلام أخذت تندرس فى

تركيا التي استتبع إلغاء الخلافة فيها إلغاء الدين حتى مُنع السفر إلى الحجاز لأداء فريضة الحج وسدت المحاكم الشرعية والمعاهد الدينية واستبدل الفكاك المدني بالفكاك الشرعي والحروف الأفرنجية بالحروف العربية وعمد بذلك إلى قطع صلة الترك بالتاريخ الذي سبق لها في الإسلام مهما كان هذا التاريخ مجيدا وعنى بتنشئة أبنائها المتعلمين نشأة لادينية وبمدم ذكر اسم الله جل شأنه في الألسنة الرسمية ولم يسمح للصحف أن تنشر مقالات دينية ولو ردا على مقالات الاعتداء على الدين ... تردد لا يناقش من تمسك به مثل التمسك بالكفر العنادي. والسبب في انهيار دعائم الدين في تركيا بعد إلغاء الخلافة وجعل فصل الدين عن الحكومة من لوازم ذلك الإلغاء ، ظاهر مثل ظهور السبب الذي هو وقوع ذلك الانهيار نفسه في تلك البلاد وفي غيرها إذا حذت حذوها في مبدأ الفصل ، لأن الدين والحكومة إذا افرقتا تغلبت الحكومة التي لا تفارق السلطة والسياسة ويفقدما الدين ، على الدين ، لأنهما إذا افرقتا فالسلطة التي في جانب الحكومة تجعل الدين المفقود عن الحكومة تحت رحمة الحكومة ، إن شاءت أكرمته وإن شاءت أهانت ، ولنقل : فإن كانت حكومة عاقلة مؤمنة بالدين على الرغم من انفصال الدين عنها وتحريها عن ربقته ، تختار الشق الأول وفيه ما ينافي كرامة الدين من حيث أنه يعيش محيا ، في حين أن مصر التي هي وطن المؤاف لا ترضى أن تكون تحت الحماية ، على أن الحكومة لو كانت عاقلة مؤمنة بالدين لما فصلت الدين عن نفسها وفصلت أن تعمل تحت سلطة الدين عندما كانت الأمة تحت سلطتها. وإن كانت حكومة غير مؤمنة تشن على الدين حربا عوانا مضمونا لها الغلبة في تلك الحرب ليكون السلطة بيدها في حين أن الدين أعزل من ذلك السلاح الخامس .

اضطرنى الأستاذ المؤلف إلى إيضاح ما هو مستثنى عن الإيضاح إذ لست أنا في حاجة إلى إثبات وقوع الدين المجرد عن السلطة عند فصله عن الحكومة ، في موقف المأجز المهان ، بعد أن رأى الناس خروج الخليفة عبد المجيد المجرد عن السلطة

والذى أطرى كثير من كتاب مصر هذا الموقف له وأسرف في إكباره قبل خروجه من تركيا في منتصف الليل ، بناء على أمر جاء من أقره إلى مدير البوليس باستانبول ورآه الأستاذ أيضا قبل تأليف كتابه فلم يكفه زاجراً عنه وعن دعواه فيه المنكرة لحسارة الدين المفضول عن الحكومة ، لما أنه لم يكن في الإمكان إخراج الإسلام من تركيا محملاً للقطار الذى يحمل عبد المجيد وأولادها التى حملت آل عمال ذكورا وإناثا فيشهد الناس إخراج الدين من البلاد كما أخرجوا ويقتنع المسلمون الذين عقولهم في عيونهم بذلك الإخراج ويكف الأستاذ عن تأليف كتابه استحياء من أولئك المسلمين

اطلعت على كتاب الأستاذ ، أوبالاصح على ترجمته إلى التركية من المسرعين الترك إلى استغلاله في أغراضهم اللادينية^(١) قبل مجيئى إلى مصر من تركيا الغربية اليونانية وكما تصدر فيها مع ولدى إبراهيم جريدة باللغة التركية سمينها يارين (الفد) فنشرت فيها كتابا عن الإمامة الكبرى مجزأ على أعداد الجريدة ضمته الرد على كتاب الأستاذ .

لا يعترف الأستاذ في كتابه بوجود حكومة النبي صلى الله عليه وسلم حتى تكون حكومة أبى بكر بعده خلافة عن حكومته ، ولهذا اشتغل كتاب الرد عليه من العلماء في مصر - مثل الشيخ بحيت رحمه الله والشيخ الخضر سلمه الله اللذين رأيت كتابيهما بعد كتابى - بتثبيت لوازم الحكومة الموجودة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم التى يشتغل الأستاذ المؤلف بتأويلها وردها إلى غير معنى الحكومة . ولم أنوسع أنا في تثبيت تلك اللوازم عند الراد على الأستاذ توسع الرادين عليه في مصر ، إلا أنى غُيت بغزوات النبي عليه الصلاة والسلام أكثر من عنايتهم وتمسكت بها في إثبات حكومة

[١] والمسلم الجاد في إسلامه تحترق كبده كمدا أن يرى مصر العربية في حالة من الزيف يستغلها ملائحة الترك الجدد ، بعد أن كان قداماؤهم المسلمون أخذوا دينهم من العرب .

النبي كل التمسك حتى قلت إن غزواته صلى الله عليه وسلم كما قهرت الكفار وكسرت
خصورهم فهي تقضى على الكتاب ودعوى مؤلفه الباطلة فيه رغم تقدمها الزمنى عليه
بكثير . وقد كانت مناقشتى الأستاذ فى نشرات جريدتنا (يارين) معلقة على ترجمة
كتابه ، والآن بعد أن رأيت أصل الكتاب فلا مانع من أن أقبل السطور الآتية منه
ثم أرد عليه ، ص ٥٢ :

« لاشك أن الحكومة النبوية كان فيها بعض ما يشبه أن يكون من مظاهر الحكومة
السياسية وآثار السلطنة والملك . وأول ما يخطر مثلاً من أمثلة لشؤون الملكية التى ظهرت
أيام النبي صلى الله عليه وسلم مسألة الجهاد ، فقد غزا صلى الله عليه وسلم المخالفين لدينه
من قومه العرب وفتح بلادهم ، وضم أموالهم وسبى رجالهم ونساءهم . ولا شك فى أنه
صلى الله عليه وسلم قد امتد بصره إلى ما وراء جزيرة العرب ، واستعد للانسياب بحيشه
فى أقطار الأرض ، وبدأ^(١) فعلاً يصارع دولة الرومان فى الغرب ويدعو إلى الانقياد
لدينه كسرى الفرس فى الشرق ، ونجاشى الحبشة ، ومقوقس مصر الخ .

« وظاهر أول وهلة أن الجهاد لا يكون لجرد الدعوة إلى الدين ولا لحل الناس
على الإيمان بالله ورسوله ، وإنما يكون الجهاد لتثبيت السلطة وتوسيع الملك .
« دعوة الدين دعوته إلى الله تعالى ، وقوام تلك الدعوة لا يكون إلا البيان وتحريك
القلوب بوسائل التأثير والإقناع . فأما القوة والإكراه فلا يفسدان دعوة بكون الغرض
منها هداية القلوب ، وتطهير العقائد ، وما عرفنا فى تاريخ الرسل رجالاً حمل الناس على
الإيمان بحمد السيف ، ولا غزواً قوماً فى سبيل الإقناع بدينه ، وذلك هو نفس المبدأ الذى
يقرره النبي صلى الله عليه وسلم فيما كان يبلغ من كتاب الله .

قال تعالى^(٢) « لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغي » وقال^(٣) « ادع

[١] إشارة إلى غزوة مؤتة وسرية أسامة بن زيد .

[٢] سورة البقرة . [٣] سورة النحل

إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن» وقال «فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر»^(١) «فإن جاجوك قبل أسلمت وجهي لله ومن امنن وقل للذين أتوا الكتاب والأمين أسلمهم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد»^(٢) «أفأنت تكفره الناس حتى يكونوا مؤمنين»^(٣).

« تلك مبادئ صريحة وأن رسالة النبي صلى الله عليه وسلم ، كرسالة إخوانه من قبل ، إنما تعتمد على الإقناع والوعظ ، وما كان لها أن تعتمد على القوة والبطش ، وإن كان صلى الله عليه وسلم قد لجأ إلى القوة والرهبة فذلك لا يكون في سبيل الدعوة إلى الدين ، وإبلاغ رسالته إلى العالمين ، وما يكون لما أن نفهم إلا أنه كان في سبيل الملك ولتكوين الحكومة الإسلامية ولا تقوم حكومة إلا على السيف، وبحكم القهر والغلبة، فذلك عندهم هو سر الجهاد النوى ومعناه .

لا نزيد على هذا في النقل عن كتاب الأستاذ الذي زاد في تأويل هذه المسألة ، مسألة جهاد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يخرج من البحث رغم زيادته في دق أبواب التأويل بنتيجة تنفع أساس مدعاه الذي حاربه في كتابه أعني به فصل الدين عن السياسة ونقي المانع عنه في الإسلام ، فهو ينكر حكومة النبي ولا ينكر محارباته ويدعي أنه لا يحارب للدين ، ويحصى الآيات الناطقة بأنه لا إكراه في الدين وأنه صلى الله عليه وسلم ليس بمسيطر وإنما هو نذير وما عليه إلا البلاغ ، فكيف تتفق محارباته مع هذه الآيات فإن لم تكن محارباته للدين فلا بد أن تكون للحكومة ، وقد ادعى أنه لا حكومة له ، فاما أن يكون هذا خلفاً أي تناقضاً من المؤلف أو انتقاداً صريحاً للنبي بمحارباته على خلاف مسلك الأنبياء أو تكون حكومة التي أيضاً لادينية في مذهب المؤلف كحكومة أبي بكر . وقد رأينا المناقاة ظاهرة لا تقبل التأويل بين نقي أن يحارب النبي صلى الله عليه وسلم للدين وبين قوله تعالى « يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلب عليهم ومأواهم

جهنم وبئس المصير » وقوله « وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله » وفي آية أخرى « ويكون الدين كله لله » فهل ينكر الأستاذ الذى ينكر المحاربة للدين، الجهاد فى سبيل الله وفى سبيل إعلاء كلمته ؟ فإن أنكره فهل ينكر قوله تعالى « وقاتلوا فى سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم » فلا شبهة فى وقوع الغزوات النبوية ، ولا شبهة فى وجود آيات المحاربة فى كتاب الله . وهل يكون الجهاد المذكور فى كتاب الله المأمور به المسلمون إلا دينيا . فإن وجد انتمارض بين تلك الآيات وأمثاله الكثيرة كقوله تعالى « فقاتل فى سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحرض المؤمنين عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا والله أشد بأسا وأشد تنكيلا » وقوله « نخذوهم واقتلوهم حيث ثقتهم وأولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا » وقوله « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » فالقرآن يعتبر أعداء المسلمين أعداء الله ويأمر بإعداد المدة والقوة لإرهابهم . وهل تكون حرب للدين فوق هذا ؟ فإن تمارضت هذه الآيات مع الآيات التى عددها الأستاذ مثل « لا إكراه فى الدين » أو « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » أو « إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر » أو « وإن تولوا فإنما عليك البلاغ » ونسخت إحدى الطائفتين الأخرى فزم أن يكون إلناسخ آيات الجهاد ، والنسوخ آيات الاكتفاء بالوعظ والإرشاد ، ولا احتمال للمعكس ، إذ لا يتصور بعد الحرب للدين ، النهى عنها بناء على أن الدين لا يؤيد بالحرب وإنما يستند إلى الإقناع كما ادعى الأستاذ ، وإلا كان هذا النهى تخطيطا للحرب الماضية الواقعة بأمر من الله .

ولك أن تدفع التمارض بين الطائفتين المذكورتين فى كتاب الله من غير ذهاب إلى نسخ إحدى الطائفتين ولكن بالتأويل فى آيات الاكتفاء بالوعظ والإرشاد لا فى آيات المحاربة التى لا تقبل التأويل ، فقوله « لا إكراه فى الدين » معناه لا حاجة فيه

إلى الإكراه فقد تبين الرشد من النقي وظهرت حجة الإسلام ، أو معناه قوله أفأنت تكبره الناس حتى يكونوا مؤمنين ، والمراد أنك لا تهدي من اخترت ولكن الله يهدي من يشاء ، وكذا قوله إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر وقوله ليس عليك هدام ولكن الله يهدي من يشاء. ولعل السكك تسليية النبي عليه الصلاة والسلام ودفع الحزن عنه على عدم إيمان قومه كما قال « لعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يكونوا مؤمنين » وذلك في أوائل عهد الدعوة حين كان المسلمون في قلة وضعف ، ثم قال تعالى ، « ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون فتقول عنهم حتى حين وابصرهم فسوف يبصرون » ثم قال « انفروا خفافا وثقلا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله » وقال « يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة صابرة يغلبوا ألفا من الذين كفروا بأنهم قوم لا يفقهون » وقال « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون الخ » فكيف يمكن القول بعد هذه الآيات التي أوردناها نماذج وتركنا أكثر منها ، بأن محارباته صلى الله عليه وسلم لم تكن للدين وبأننا ما عرفنا في تاريخ الرسل رجلا حمل الناس على الإيمان بالله بحمد السيف ؟ والاستاذ يمترض علينا بالتاريخ ونحن نمترض عليه بآيات القرآن الصريحة الحاتمة على الجهاد في سبيل الله أيما حث ، فهل يمكن أن يكون الجهاد المذكور في القرآن الموعود من الله الجنة ثمنا له ، عملا غير ديني ؟ ^(١) وإذا لم تكن محاربات النبي صلى الله عليه وسلم للدين

[١] وفي مبسوط شمس الأئمة السرخسي في أول باب « معاملة الجبلش مع الكفار » ص ٣٠ الجزء العاشر : « وإذا غزا الجبلش أرضا لم تبلغ أهلها الدعوة لا يحل لهم أن يقاتلوه حتى يدعوه إلى الإسلام ليعرفوا أنهم على ماذا يقاتلون ؟ وهو معنى حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما : « ما غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم قوما حتى دعاهم إلى الإسلام » ولو قاتلوه بغير دعوة كانوا آثمين في ذلك ، ولكنهم لا يضمنون شيئا مما أتلقوا من الدماء والأموال عندنا . وقال الشافعي رحمه الله تعالى يضمنون ذلك لبقاء صفة الحقن والعصمة إلا أن يوجد الإياء منهم ؟ ولا يتحقق ذلك إلا أن يبلغهم الدعوة . ولكننا نقول العصمة المفومة تكون بالإحراز وذلك لم يوجد في حقهم ، ولئن كانت العصمة بالدين كما يدعيه الخصم فهو غير موجود أيضا في حقهم .

ولا للملك الذى نفاه عنه فى أول البحث فلماذا تكون إذن ؟ .

ولعل ما يضطر الأستاذ إلى تحريف الواقع فى إنكاره المحاربة للدين عقليته المتأثرة من استنكار الغربيين هذه الحرب وتعميهم الإسلام بها ، والمألوف من كتاب مصر وعلمائها عند الدفاع على مثل هذه الاتهامات الغربية الموجهة إلينا والذى أعيبهم أنا به ، هو الدفاع المشوب بالتهيب والحرب الناشئ من قوة الغرب المتغلب على الشرقيين ، لسكنى عندما توليت نقاش الغربيين أو مقلديهم فى مسائل تختلف أنظارهم فيها عما عندنا ، أناقشهم بجرأة لا هرب معها ولا وجل ، وليس بمقول عندى إذا جرت مناظرة بين امرئ وبين الأقوياء منه فى السلاح المادى أن يناظر مشغول الذهن بضعفه فى ذلك السلاح فتشوش طريق المناظرة عليه ، مع أن ما رأيته بمصر تجاوز هذه المرحلة ، مرحلة التأثير والتهيب فأصبحت عقليات المسلمين المتكلمين عند درس المسائل الإسلامية عقلية الغرب بعينها وأصبح ما يعيبه الغرب عيبا عندهم أيضا ، كما فعل الأستاذ فى استنكار الحرب للدين حتى احتاج إلى أن يقول ان نبينا لم يحارب لدينه فوقف أمامى موقفا سهل التغلب عليه فى المناظرة ووقف أمام الغربيين الواقفين على محارباته صلى الله عليه وسلم ، موقف محرف الواقع المتزلف . ولست أنا مثل الأستاذ فأعيب الحروب الأخيرة الاقتصادية على الذين يعيبون الحروب الدينية ، وأعيب الماعاب على أمة عندى أن تحارب لتشبع هى وتجويع غيرها ، فكل غاية مادية تُبنى عليها المحاربة والمقاتلة بين البشر غاية خسيصة منشؤها الشر المعيب الحيوانى ، وأين هى بالنسبة إلى حرب دينية يقصد بها إعلاء كلمة الله وسوق الناس إلى ما يرشدهم ويسعدم فى الدارين ، فضلا عن أن المحارب لله تمنحه مخافة الله عن أن يظلم فى الحرب وتحميل له فيها حدودا لا يجاوزها أثناء المحاربة ولا بعد انتهائها بالغلبة ، وهذه الحدود لا تشبه ما يسمى حقوق الدول التى هى ملعبة فى أيدي المتحاربين لاسيما فى يد الغالب . ثم إن كون الدين الذى يُسمى لتأييده من وراء الحرب ، حقا أو باطلا فى نفس الأمر خارجٌ من بحثنا ، وكيفيتنا فى تفضيل هذه الغاية على غاية

المنافع المادية ، فرض كونه حقا في اعتقاد المحاربين ، وخصيصا يكفينا كون الكلام هنا في الإسلام ، فقد كان المسلمون الذين يحاربون لنشر الهداية الاسلامية يذهبون إلى البلاد التي فتحوها بكل خير ونعمة فيتخذون الداخلين في دينهم إخوانا لهم متساوين في المرتبة والشرف ، لا مزية لأحد على الآخر من المسلمين القدماء الغالبيين أو الجدد الغالوبين إلا بالتق ، ويقولون عن غير الداخلين إلى دينهم : لهم مالنا وعليهم ما علينا ماداموا يؤدون الجزية ، وهي ضريبة غير مثقلة ترمي إلى الاستمرار في حث أهل الذمة على الإسلام . ولينظر الأستاذ ما فعلت الدول المصرية الغالبة سواء كانت في الحرب المالية الأولى والثانية أو فيما قبلهما من الحروب بالغالوبين وما لا تزال تفعل مجتهدة في امتصاص ما عندهم من المنافع . ولا يمكن أحدا من أفراد الأمم المغلوبة بأى وسيلة من الوسائل أن يرتقى إلى درجة تساوى درجة الغالبيين فينظروا إليه نظرم إلى واحد منهم ويحبوه كما يحبون واحدا منهم ، وليس بمتصور مثلا أن يكون نظر الإنجليز إلى أحد من المصريين أو الهنديين كنظرهم إلى واحد من الإنجليز ، ومكانه في قلوبهم مكانه فيها .

راج في العصور الأخيرة بقيادة الغربيين انقسام العالم على وحدات قومية وعنصرية يدعو كل قوم وكل عنصر أفرادَه إلى التمسك والتعصب والحزب تحت رايته ووهنت رابطة الدين بين الدعايات القومية بل عيبت واعتُبرت رجعية ووحشية ، وكان من أهم نتائج هذا التطور أن سيقَت الدولة العثمانية الجامعة لأقوام وعناصر مختلفة من المسلمين ، إلى الانشقاق والافتراق وسُرَّت بذلك الدول التي تعادىها وتعادى معها الإسلام ؛ واليوم بعد انتهاء الحرب المالية الثانية تواجَهَت الإنجليز البريطانيون والأمريكيون بخاطر استيلاء البلشفية على نصف أوروبا الشرق ثم عدواها منه إلى غربها أيضا ، ودلَّت سرعة هذا الاستيلاء والمدوى المسفرة عن عجز مقاومة القومية أمام تيار البلشفية ، على أن مستقبل البشرية موعود للجامعات الفكرية والمذهبية - إن حقا أو باطلا - التي هي

أكثر ارباعا لتوسيع دائرة انتشارها بسبب كون مبادئها أسهل وأسرع تحيلا وتغلا،
في حين أن مبادئ القومية لا تقبل ذلك التوسع لبطء ما فيها من واسطة التمثيل والمثّل،
فلا يمكن أحد من غير الإنجليز مثلا إذا شاء أن يكون إنجليزيا ليتضامن معهم تضامن
الإنجليز بالإنجليز، ويمكن آلاف من غير المسلمين أن يكونوا مسلمين في آن واحد
أو من غير الملاحقة أن يكونوا بلاشعة ابتضامنوا فيما بينهم تضامن المسلمين بالمسلمين
والبلاشعة بالبلاشعة، ومن أسباب ضعف المبادئ القومية تجاه المبادئ الذهبية،
دينية كانت أو اجتماعية أن المادى الذهبية التي تخاطب العقل وتقبل الاكتساب أكثر
ملاءمة لطبيعة الإنسان الممتاز في فطرته بالعقل؛ فلما كانت الأمم الساعية في المصور
الأخيرة وراء التضامن القومي الذي لا يكون الامتياز به امتيازاً عقلياً ولم يُقدّر المبادئ
الدينية قدرها، لاسيما الإسلام الذي هو أشد الأديان اتصالاً بالعقل وأنسبها للحصول
على التضامن بين المنتمين إليه، ابتلاها الله أي الأمم بالبلشفية التي هي شر المبادئ
الذهبية، جزاء لإعراضهم عن خير المبادئ الذهبية التي هي الدين.

نعود إلى الأستاذ المؤلف الذي ضاقت عليه السبل في تعليل محاربات النبي صلى الله عليه وسلم؛ فإن حارب لتأييد ملكه وحكومته فلا ملك له ولا حكومة وإن حارب لتأييد دينه فلا يحارب للدين عند الأستاذ، ثم لاح له أن تكون محاربات النبي صلى الله عليه وسلم لتأييد زعامته لأمته وتقوية سلطته على الناس المبعوث إليهم لدعوتهم إلى الإيمان بالله وحده، تلك السلطة التي يلزم أن لا يدوزها الأنبياء وأن يكونوا من ناحيتها أقوى وأملك من الملوك.

ونحن بتعجب من فكرة الأستاذ هذه التي لا تخلو من التراجع من نفى حكومة النبي. ولكننا لا نتمسكُ به في الرد عليه، وإنما نستخدم هذا الاعتراف الصريح من الأستاذ بسلطة النبي على أي وجه كانت، في هدم أساس كتابه الذي يحوم حول فصل الدين عن السياسة مدعياً أن لا مانع عنه من جانب الدين فنقول: في أي جانب توجد

هذه السلطة اللازمة للنبي والتي تجعله قادرا على المحاربة لتأييد زعامته الدينية، عند فصل الدين عن السياسة بعد عهد النبي ؟ أفى جانب الدين ، أم فى جانب السياسة ، أم فى الجانبين معا ؟ ثم نقول لا محل لنشأ الأخير لكونه مثل وجود حكومتين فى مملكة واحدة ، فتعين تجريد أحد الجانبين من السلطة التى تجعل الجانب الموجودة هى فيه قادرا على الحرب . ولا يتصور أن يكون ذلك الجانب المجرد جانب « السياسة لعدم إمكان السياسة بدون سلطة حتى إن السياسة هى السلطة بعينها ، وكذا الحكومة . فلا بد أن يكون المجرد من السلطة جانب الدين عند فصله عن الحكومة السياسية . وفيه ما قلنا فيما سبق من إلغاء الدين فى حضيض المعجز والمذلة ، بناء على أن القوة تدور مع السلطة وهو ظاهر . ففى تجويز فصل الدين عن السياسة والسلطة التى تلازمها ، تجريد الدين من القوة وإطلاق يد الحكومة المفصولة عن الدين من التقيد بقيود الدين . فكل حكومة مقيدة بالقيود الدينية فهى ممتزجة بالدين غير مفصولة عنه ، وفى رأس هذا النوع من الحكومة حكومة أبى بكر الصديق خلافا للأستاذ المؤلف قاضى المنصورة الشرعى القائل بأنها حكومة لادينية .

كان غاية فى الإغراب ادعاء أن يكون رئيس حكومة المسلمين الذين جرت العادة فى صدر الإسلام على كونه هو إمامهم أيضا فى الصلوات الخمس والذى كان تعيينه بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى شخص أبى بكر مستدلا من استخلافه فى مرض موته لأن يصلى بالناس نيابة عنه ، والذى قال رضى الله تعالى عنه فى خطبته للناس بعد مبايعته « أطيعونى بأطاعت رسول الله فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم ... » غاية فى الإغراب والشذوذ ادعاء أن يكون رئيس حكومة كهذا رئيس حكومة لادينية ، فهل رأيتم أوسمتم حكومة زمنية لإعلاقة لها بالدين تدور رئاستها مع الإمامة فى الصلاة ؟ إن الأستاذ المؤلف غير ممكن أن لا يعرف هذه البديهيات ولا يعرف أن رعى حكومات أبى بكر وعمر وعثمان وعلى بالادينية مكابرة متناهية ، إلا أن الأستاذ كتب كتابه تأييدا

اصنع انقرة في إلغائها الخلافة - وإن لم يصرح في كتابه بهذا التأييد كما قلنا من قبل أيضا - وأراد أن يضرب الرقم القيامي فيبتز بطولة الاستهتار الجدلى من كتاب تركيا الحديثة المؤيدين لأعمال انقرة ، فحصل على مراده ، لأنهم على إيفالهم في الشطط كانوا يقتصرون على الطمن في خلافة الخلفاء المتأخرين ولا يطوف بيبالهم مهما أعوزوا الإنصاف ، الطمن في خلافة الخلفاء الراشدين المنصوصة في حديث « الخلافة بمدى ثلاثون سنة » ، فإذا الأستاذ المؤاف يبدأ الطمن من خلافة أبي بكر .

وكنت أنا قد قلت في « الإمامة الكبرى » الذي سمى ذكره من قبل والذي نشر مجزأ في « يارين » ، قلت فيه نقدا لكتاب الأستاذ للمار الذكر والذي أريد بنشره في مصر تبرير ما فعله مصطفى كمال في تركيا من إلغاء الخلافة الإسلامية وإقامة حكومة أنقرة اللادينية : « نجا لحكومة مبتدعة لا يمكن الدفاع عنها إلا بالطمن في خلافة أبي بكر وإنكار ما في حكومته من الصبغة الدينية كإفعله الأستاذ قاضى المنصورة » واليوم أقول في كتابي هذا : ليس لأحد من عقلاء الشرق والغرب شك في كون حكومة أبي بكر وعمر مثلا أعلى للحاكم الصالح العادل الذي يراعى حقوق الأمة ويسعى في مصالحها أكمل مراعاة ومسمعة .. حتى إن عمر بوصى الناس من علامنبر الخطبة أن يقيموه إذا رأوا في حكمه أى عوج فيقوم رجل ويقول إنا نقيمه بالسيف فيحمد الله عمر على وجود ذلك القائل في شعبه ، وكنا نحن المسلمين نحمل كمال حكومة الشيخين في الصلاح والفلاح على اهتمامهما بأحكام الإسلام وعلى كمال افتقائهما آثار النبي صلى الله عليه وسلم حتى إن أبا بكر حارب لتنفيذ قانون إسلامي يجعل في مال الفنى حقا معلوما للفقير . وبالاختصار كفا نعرف سر أفضلية حكومتى الشيخين من فضل الدين الذى أتى به النبي العربى ، لكن الأستاذ يحاول في قطع صلة فضائلهما الظاهرة الباهرة بالإسلام ، أن لا يعترف بفضل الدين الإسلامى في سمو حكم هذين الرجلين العظيمين الذى يشهد العالم بكونهما مثال الحكم السامى الانسانى .

فالأستاذ إذن كان كاتب دعاية وبطل رواية لا يمثل أمثالها إلا المنشرون أعداء الإسلام وأعداء مفاخره .

وربما يمتدُّ سهواً عليه مقابلة مؤاخذاتي بعدم الاكتراث لما أُر بالدفاع عن كتابه أمام الدنيا الأخرى التي أفسدت التيارات اللادينية عقلية عقلائها ، ولكن الموقف سوف يكون ممبياً عليه عند الاحتكام إلى الله في المحشر تحت مسؤولية أبي بكر .

فالأولى بسعادة الأستاذ (على كلا المعنيين للسعادة) أن يتساهل في التأهب لذلك الموقف بتربية علمية سمعها قراء كتابه « الإسلام وأصول الحكم » معترف بكونه مخطئاً في تأليفه . وإن مخطئته الصائل عليه وصديقه الحقيقى ، يسرنى أن أنقذه بتخطئتي ساعياً لتعمير آخرته ، وقد لست منه الأمل في تأييده الاتجاه الجديد الذى سبق ذكره فى رقم ٣٢١ فاللازم الذى يقيد الأستاذ المؤلف فى مستقبله الكبير ، رجوعه بنفسه عما قال فى كتابه فأذى روح أبى بكر .. اللازم رجوعه بنفسه مُلتفياً لذلك الكتاب ، لا رجوع هيئة كبار العلماء الأزهريين يوم ترشيح الأستاذ لوزارة الأوقاف عن قرارهم التقديم القاضى بفصله عن الأزهر بسبب ذلك الكتاب ، ملغين سابقى قرارهم بلاحقه .

وهنا أختم الكلام فى هذا الكتاب بأجزائه الأربعة ، حامداً لله تعالى وسائلاً أن يجمع شمل المسلمين بجامعة التمسك بدينه الذى أنزله على خاتم رسله ، كما قال خليفته أبو بكر : « لن يصلح أمر آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها » . وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين .

لواحق ووثائق

١

في الفترة المتخللة بين انتشار الجزء الأول من كتابي والأجزاء التالية منه، انتشرت
مقالة في جريدة «شباب محمد» الفراء ١٦ ربيع الأول ١٣٧٠ بتوقيع عبدالرحمن الجمجموني
تباطئي وثائق في موقف الإمام الغزالي من مذهب وحدة الوجود وهذا نص المقالة :

موقف حجة الإسلام الإمام الغزالي من وحدة الوجود

خطاب من عالم جليل إلى حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ مصطفى افندي صبري
شيخ إسلام الحارثة العثمانية

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته - وبعد اطلمت على موقفكم الرائع حتى وصلت
إلى صفحة ٢٦٦ فوجدت رأيكم في حجة الإسلام الغزالي قد جاء من طريق ما أنكرتموه
بما نقله الأستاذ أحمد أمين بك وغيره من النقول المقتضبة فرميتهم بهمة القول بوحدة
الوجود وقلتم في أواخر صفحة ٢٦٧ (فالإمام الغزالي الذي تنكروا للمحمد بن والمعقول
وتنكروا لعلوه من نوعهما وقع من التصوف في هاوية وحدة الوجود) ثم عدتم في
صفحة ٣٦٦ إلى الكلام عن هذه الوحدة وقلتم (ورأيت بعد تفكير ملي أن هذه النظرية
العظيمة الخطر والضرر، مشتقة من القول بأن وجود الله عين ذاته كإله الفلاسفة
وتبهم جمع من محقق المتكلمين) وهذا تصريح من فضيلتكم بأن وحدة الوجود ليست
خاصة بالتصوف (١).

[١] يخفى فضيلة صاحب الخطاب في فهم تصريحى ، ويظن مذهب الفلاسفة وبعض المحققين
من المتكلمين الذى اشتق منه مذهب وحدة الوجود ، مذهب وحدة الوجود وهما متضادان رغم
اشتقاق بعضهما من بعض

ولما كان الإمام الغزالي سجل في كتبه التي تمسك بها أخيراً ما لا يتفق مع وحدة الوجود بوجه ما . أردت أن ألفت نظر فضيلتكم إليه :

١ — تجدون سماحتكم في أول جزء من الإحياء عقيدة الإمام الغزالي تحت عنوان (كتاب قواعد العقائد) وبعد أسطر قليلة يقول في تنزيه الله تعالى (وهو فوق العرش والسماء . وفوق كل شيء) إلى أن قال (وإنه بائن عن خلقه) ومن غرائب الاتفاق أن ابن نيمية وهو أكبر خصوم الغزالي يتفق معه على غير قصد ، في هذا التعبير وذلك في رسالته ، إبطال وحدة الوجود ، المنشورة في المجلدين ٢٥ ، ٢٦ من مجلة المنار حيث يقول في المجلد ٢٥ ج ٦ ص ٤٤٩ مانصه (فالسلف والأئمة يقولون إن الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه ، كما دل على ذلك الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة) وابن تيمية يقصد بذلك بيان عقيدة غير القائلين بوحدة الوجود رقد سبقه إلى ذلك الإمام الغزالي كما تقدم فهو غير قائل بوحدة الوجود ، ولذلك عدد ابن تيمية القائلين بوحدة الوجود قبل ما تقدم ولم يعد الغزالي منهم ، فلو كان قائلًا بها لكان أول المدودين .

٢ — وتكلم الحافظ السيوطي في إبطال الحلول والاتحاد ، وهي عبارة عن وحدة الوجود فألف رسالته (تنزيه الاعتقاد عن الحلول والاتحاد) فبدأ بنقل عبارات عن الغزالي من كتاب الإحياء . وقال في آخرها مانصه (انتهى كلام الغزالي وبدأنا بالنقل عنه لأنه فقيه أصولي ، متكلم صوفي وهو أجل من اعتمد عليه في هذا المقام لاجتماع هذه الفنون فيه)

وتجدون هذه الرسالة في كتابه الحاوي بالجزء الثاني ص ٣٠٤ طبعة القدسي ، وقد عدت السيوطي من علماء مصر الذين رضيتم عنهم في أوائل ص ٣٦٦ من كتابكم الجليل .

٣ — وقد ألف الإمام الغزالي كتاب الإحياء حال سياحته وتمسك به إلى آخر حياته ، وعكف على دراسته ببشداد بعد رجوعه إليها من سياحته ، كما تراه فيما نقله السيد

مرتضى الزبيدي بن الحافظ بن عساكر في ترجمته للغزالي ، في مقدمة أول جزء من كتاب (إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين) في الفصل الرابع من الترجمة المذكورة ، وقد نقل هذه العبارة ، وارتضاها الدكتور أحمد فريد رفاعي بك في كتابه « الغزالي » بالجزء الأول ص ١٧٢ في التنويه بكتاب الغزالي « المنقذ » ثم أتى بنص هذا الكتاب في الجزء الثالث ص ٩٣ - ١٩٥ وفي ص ٩٥ منه يذكر الغزالي أنه أناف على الخمسين من سنه ، وهو متوفى سنة ٥٠٥ هجرية فيكون تأليفه للمنقذ قبل وفاته بخمس سنوات فقط ، وبين في ص ١٨٢ أن خروجه من بغداد كان في سنة ٤٨٨ هجرية ، وبلغت مدة العزلة « السياحة » إحدى عشرة سنة ، فكان رجوعه من السياحة سنة ٤٩٩ هجرية أي قبل وفاته بست سنوات ، وقد تمسك في هذا الكتاب بالإحياء كما تراه في ص ١٦٢

٤ - صرح الغزالي في ص ١٦١ من المنقذ أن تخيل الحلول والاتحاد خطأ وأنه يبين وجه الخطأ في كتابه « المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى » فهذا صريح في عدم قوله بالحلول والاتحاد وهما عين وحدة الوجود ، وكما تمسك الغزالي في المنقذ بكتابه « الإحياء والمقصد الأسنى » تمسك أيضا بكتبه الوجود « التفاهات » و « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » و « القسطاس المستقيم » و « كيمياء السعادة » وذكر كتباً أخرى لم توجد ، والموجوده هي التي يصح أن يتمسك بها الباحث في الغزالي له أو عليه ، ويصح التمسك أيضا بالكتب المذكورة في الكتب الموجودة بالمنقذ ، وما عد ذلك من الكتب الكثيرة المنتشرة ، وخصوصا ما طعن في نسبتها إليه مثل (المضنون به على غير أهله) فهي في محل شك ، ولا يصح الاستدلال بها له أو عليه ، ومنها « كتاب منهاج المابدين » الذي ذكره السيد مرتضى الزبيدي في تعداد كتب الغزالي في أواخر الترجمة المذكورة ، وبين أن السبكي لم يعمده في كتب الغزالي وهو أحسن من ترجم للغزالي ، ونحوى عن كتبه ، وقد رضيت عنه في تعداد علماء مصر كما ذكرتم فيما تقدم:

لذلك حررت هذا إلى فضيلتكم راجيا الاطلاع عليه والتكرم بإفادتي عما ترونه.
والرأى مفوض لفضيلتكم .
وتقبلوا فائق الاحترام

عبد الرحمن الجهموني
كفر بجر - فؤادية

وأنا أقول: قرأت خطاب فضيلة الأستاذ المنشور وأنا مشغول بالإشراف على طبع
الأجزاء التالية من الكتاب ، فتمجبت أولا من كون نصيب كتابي من مطالعة فضيلة
الأستاذ ، أو نصيب الأستاذ من مطالعة الكتاب المنشور بواجب الدفاع عن الإمام
الغزالي فيما وجهت إليه من الانتقادات ، وخصوصا فيما عزوت إليه من القول بوحدة
الوجود . وتمجبت ثانيا من تمجّل فضيلته في مؤاخذي على الحكم باشتراك الإمام
في القول بوحدة الوجود مع القائلين بها من الصوفية ... تمجّل قبل الاطلاع على
حقيقة هذا المذهب ، أو على الأقل قبل الاطلاع على رأيي في حقيقته ، وكان يكفيه
الجزء الأول من الكتاب غبرا بأن مسألة وحدة الوجود يأتي تدقيقها متأخرا عن
الجزء الأول الذي ينحصر في مقدمة الكتاب الخاصة بأسباب تأليفه . فلهذا أرجأت
الرد على مقال الأستاذ إلى مختتم الجزء الرابع الذي هو الجزء الأخير . ثم إن الأستاذ
يأتى في دفاعه عن الإمام الغزالي بشهادات من كتب العلماء المروفين المعترفين بجلالة
قدر الإمام أو براءته من القول بوحدة الوجود ؛ لكنني أنا بنيت انتقاداتي على أقوال
الإمام نفسه في مسائل معينة وفضيلته يبنى أكثر دفاعه على أقوال غيره عنه، وقد سبق في
مقالة الأستاذ أحمد أمين بك (٢٦٦ جزء أول) أن الإمام يقول بما ينقله عن علي كرم
الله وجهه : « نحن لا نعرف الحق بالرجال » .

ليس كتابي كتاب التراجم عن العلماء المروفين بل كتاب العلم والموازنة بين العلم
القديم والحديث لأقف حديثه الذي طغى على القديم، عند حده وأتوسل به إلى وقفا

التيارات المصرية اللادينية وما قصرت الكلام على العلم الحديث بل لم آل جهدا عند الكلام على مسألة وحدة الوجود ومسألة القضاء والقدر ، في الاستمانة بدقائق العلم القديم والنطق . فواجبي الذي التزمته في الكتاب هو القضاء على الدعاوى والمسامي الموجهة ضد عقائد الإسلام ومبادئه . فمن أراد أن يجرّني وأنا في طريق الطويلة الدقيقة المحتاجة إلى تجريد الذهن من الشواغل وصون الموضوع من التشتت ، إلى الخوض في ترجمة الإمام الغزالي ، كان كحول وجهي عن المقصد الأسمى إلى مادونه ، غير قادر لخطورة الغاية التي أبتغى الوصول إليها ، حق قدرها .

سميت في هذا الكتاب لإحياء عقيدة وجود الله ووجود أنبيائه ووجود معجزات أنبيائه الخارقة وكأخت العلم الحديث الذي سموه العلم المثبت وبنوه على التجربة الحسية ولم يؤمنوا بغير ما ثبت بهذا العلم ، على أنها حقائق ثابتة ثبوتاً علمياً . . لم يؤمن الغرب وتممه الشرق الإسلامي الجديد . وهذه المملكة المصرية تمتد منذ عهد الأستاذ الإمام محمد عبده ، زعيمة الشرق الإسلامي الناهضة نهوضاً علمياً قائلاً بدستور العلم الحديث : « كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يمتد به » ذلك الدستور الذي يردده رئيس تحرير مجلة الأزهر في مقالاته والذي يدخل وينهار تحت سطوته وغلبته جميع العقائد الدينية المترفة باله غير منظور ونبوة غير منظورة ووحى ومعجزة وبمث وحشر وسؤال وحساب وثواب في الجنة وعذاب في النار كما عدده الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » في مناظرة الأستاذ الإمام محمد عبده ، وكان نصيب هذا الإمام في هذه المناظرة الإخام أمام خصمه . والدليل عليه تمسك الجيل المثقف الناشئ بعد عهد المناظرة وعلى رأسهم رئيس تحرير مجلة الأزهر ، برأى الخصم . المبرراً كاتب الخطاب قول رئيس التحرير الذي أسجله عليه في كتابي عند كل مناسبة : « . . في تلك الأثناء ولد العلم الحديث ، وما زال يجادل القوى التي كانت تساوزه حتى تغلب عليها ، فدالت الدولة إليه في الأرض ، فنظر نظرة في الإديان ، وسرى عليها أسلوبه فغذف بها جملة إلى عالم الميتولوجيا

(الأساطير) ثم أخذ يبحث عن اشتقاق بعضها عن بعض واتصال أساطيرها ببعضها ببعض ، فجعل من ذلك مجموعة تقرأ لا لتقدس تقدسها ، ولكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التي كان يستعبد لها الإنسان نفسه ، ويقف على صيانتها جهوده غير مدخر في سبيلها روحه وماله .

«وقد انصل الشرق الإسلامي بالغرب أكثر من مائة سنة فأخذ يرتشف من مناهله العلمية ويقتبس من مدنيته المادية ، فوقف فيما وقف عليه على هذه الميتولوجيا ، ووجد دينه ماثلاً فيها فلم ينبس بكلمة لأنه رأى الأمر أكبر من أن يحاوله ، ولكنه استبطن الإلحاد متيقناً أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية ... »

فها أنذا حاولت في كتابي ما رآه الشرق الإسلامي أكبر من أن يحاوله ، وحملت على عاتقي الضعيف المهزول بشتى أسباب الضعف والهزال ، قضية الإسلام الكبرى فدخلت معترك الشكوك التي أثارها أعداء الإسلام وفيهم الظاهرون في ثياب الأنصار ودافعت عن علم أصول الدين والعقل والمنطق التي أستعين بها كلها في الشرق الإسلامي الحديث ، فمزقتها ورفعت شأنها وأرسخت معالمها وناضلت في هذا السبيل كثيراً من كبار فلاسفة الغرب ، فتوليت في الدفاع عن قضية الإسلام الدائرة في الأسنة ، أصعب ناحيتها التي هي الناحية العلمية ، واستأنفت المناظرة الجارية بين الأستاذ الامام والأستاذ المنشئ ، وقضيت في الاستئناف على خصم الإمام ، كما استأنفت القضية القائمة بين الأستاذ الإمام وبين الأزهر القديم حتى حصل الأول على الحكم من جانب الرأي العام ضد هؤلاء العلماء في إثبات الوجدانية لله تعالى وأعلن عجزهم عن هذا الإثبات . فأثبت عجز المازي لإلهم المعجز نفسه .

الحاصل أقول - وملئي الأسف على أن فضيلة صاحب الخطاب اضطرني إلى تعداد مافعلت في كتابي - إن فضيلته يسمى لانقاذ الإمام الغزالي من الاتهام وأنا أسمى لانقاذ عقائد الإسلام في الشرق الإسلامي ، من الانهدام ، فقد كفى ما في مصر من السمي

وراء الشهرة ، حتى راجت في مصر بين العلماء شهرة الغزالي وشهرة ابن رشد الحفيد مما في حين أن هذين المشهورين متخالفان جداً في المبادئ العلمية ، فاذا قول القائلين في رواج المتخالفين كأنهما متحالفان (بالحاء) وما هذا إلا رواج التناقض ، ألم يقرأ القاري في كتابي هتاف « قصة الفلسفة الحديثة » الأستاذ أحمد أمين بك والأستاذ زكي نجيب محمود ، لفلسفة هيغل التي يتصادق فيها المتناقضان وتسميتها بفلسفة هيغل العليا ؟

ولا أنسى كلام فاضل من فضلاء المسلمين مثل الأستاذ الجليل محمد احمد الغمراوي المتهل . القلب إيماناً بالدين وخماسة في الدفاع عنه .. لا أنسى كلامه ضد علماء الكلام وتفضيله العلم المستند إلى التجربة على العلم المستند إلى العقل ، وخدمته في هذا التفضيل من غير تعمد ، لدعوى الملاحدة ثم ختم كلامه ضد علماء الكلام بقوله : « حتى جاء أمثال الغزالي فوضوا الأمر في نصابه » وكم للغزالي من أقوال مقبولة وأخرى مردودة .
حكى الأستاذ الأكبر المراغي في ذكرى الأستاذ الإمام محمد عبده قول الإمام الغزالي : « أستصغر كل من بالكفر لا يُعرف وبالضلال لا بوصف » فانتقدته عليه (انظر ١٣٥ جزء أول) .

أنكر فضيلة الشيخ شلتوت وجود الشيطان ، ثم أيد إنكاره بقول من الإمام الغزالي يوم عدم وجوده (٣٠٦ جزء أول) .
رفع الإمام الغزالي فيما نقل عنه الأستاذ الكبير أحمد أمين بك ، الأمان عن شهادة الحس والعقل وعن عالم اليقظة ، تأييدا للمذهب الفلسفة الريبية ، فانتقدته عليه (١٦٦ جزء أول)
قال الفاضل الهندي سليمان الندوي مِم كتاب السيرة لولانا شيلي الفماني : « من العلماء من فسر معجزة انشقاق القمر بأنه تراءى لأهل مكة كذلك وإن لم ينشق في نفسه » قال ومن هؤلاء العلماء شاه ولي الله الدهلوي في كتابه « حجة الله البالغة » وإليه يعيل الغزالي « فانتقدته عليه (١٧١ جزء رابع) .

وقال معالي هيكل باشا في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه « حياة محمد » ص ٥٣ :
« وأكبر ظني أن الذين كثبوا السيرة يؤيدون هذا الرأي لولا أحوال العصر أيام المتقدمين
ولولا أن ظن التأخرون أن في ذكر ما لم يرد به القرآن من خوارق المعجزات ما يزيد
الناس إيماناً على إيمانهم ؛ لذلك حسبوا أن ذكر هذه المعجزات ينفع ولا يضر . ولو
أنهم عاشوا إلى زماننا ورأوا كيف اتخذ خصوم الاسلام ما ذكره منها حجة على الاسلام
وعلى أهله لالتزموا ما جاء به القرآن ولقالوا بما قال به الغزالي ومحمد عبده والمراغى وسائر
المدققين من الأئمة (٥٧ جزء رابع) وهؤلاء المؤلفون والكتاب عزوا إلى الإمام الغزالي
أقوال وآراء يستعملونها في مبدأ إنكار المعجزات الخارقة، وواجبي الذي التزمته في كتابي
أن أقضي على منابع هؤلاء المستغلين .

أما مذهب وحدة الوجود الذي يقول به القائلون من المتصوفة ومحبيه كثير من
الناس الذين يسمعون من قريب أو بعيد ولا يفهمون معناه حق الفهم ، هذا المذهب
لا شك أصله الإمام الغزالي به عند مكبرى الإمام ومكبرى ذلك المذهب ، فقد قال
الإمام نفسه في كتابه مشكاة الأنوار ونقل عنه المحقق الدواني في شرح العقائد
المضنبية (١) : « ترقى المارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة فرأوا بالشاهدة
المعاني أن ليس في الوجود إلا الله » وهذا النص من الغزالي يرمى إلى مذهب وحدة
الوجود على ما فسر . المحقق الكليني في تعليقاته الكبيرة القيمة على شرح الدواني.. (٢)

[١] هذا الشرح وتعليقات الفاضل الكليني عليه كانا من الكتب المدرسية المعتبرة في
الماهد الدينية ببلادنا .

[٢] والفاضل الكليني يصرح في هذه التعليقات (ص ٤٤٥) بأن الإمام الغزالي من القائلين
بأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان ، ولا يخفى أنه قول بالإيجاب في أفعال الله تعالى للمنافي لكونه
فاعلاً مختاراً فيها . وقد قال صاحب القصص في فص أيوب إن السبب في عدم إمكان ما هو أبدع مما
كان، كون العالم على صورة الرحمن.

وهذا التفسير ينطوى أيضا على تصريح من الغزالي بتشبيه العلم الظاهر الذى يسمى به العلوم المأخوذة من الكتاب والسنة ، بالسكان الوضيع الذى لا يرى منه مكان العلم الباطن (راجع ٩٤ جزء ثالث) وهناك كلمة ممقوتة معزوة إلى الغزالي نقل عن مشكاته قائلة بأن لا إله إلا الله توحيد العوام، وتوحيد الخواص لا موجود إلا الله ، والمازى يحاول التأييد لمذهب وحدة الوجود بتلك الكلمة (راجع ٩٥ جزء ثالث) . وقد اهتم ضد الدين الشيرازى فى الأسفار الأربعة بقول للإمام الغزالي لا يقوله إلا غلاة الإتحاديين، واهتممت أنا بالرد على ذلك القول فى الرقم (١٧٢ - ١٧٦ جزء ثالث)

نعم ، بينما أرى أقوال الإمام الغزالي التى تم على اعتناقه لمذهب وحدة الوجود نعمة ظاهرة تستجلب عليه أعنف الحلات ، أريد أن أظن اعتناقه لذلك المذهب الباطل ^(١) غلطا ناشئا من أقواله فى وحدة الشهود ، لا ناشئا من تعيين الحقيقة لله تعالى على أنها الوجود المطلق، تلك الفلسفة الصوفية التى تمسك بها صاحب الفصوص وأعوانه مشتقة من المذهب الفلسفى والكلامى القائل بأن حقيقة الله الوجود المجرد عن الماهية . وقد أشرت إلى هذا الظن الذى أقصده مصلحة الإمام، فى هامش الصفحة (٢٨٩ جزء ثالث).

والذى يهمنى ويعيننى عند الكلام على مذهب وحدة الوجود بما يقتضيه موضوع الكتاب والمفهوم من اسمه ، تدقيق المذاهب من منشئه ومآله حتى يتبين بطلانه فى نظر القارىء ، كائنين من كانوا أصحاب المذهب . ومعنى هذا ان المهم لإبطال المذهب لا تعيين المذاهب. فإن ذكرت الأسماء مع الأقوال التى رأيتها فى كتب المؤيدين للمذهب أو المنكرين، فالمطلوب رد الأقوال المؤيدة على قائلها ولو كان القائل الغزالي . فإن كان الغزالي لم يقلها ، أو قالها ثم رجع عنها فليس ذلك يضرنى بل يسرنى بصفة أنى توليت

[١] ولا يجوز لقارىء الصفحات الطويلة العريضة التى خصصتها لشرح ماهية هذا المذهب من الكتاب أن يشك فى بطلانه .

إبطال ذلك المذهب ، واستعدوا للغزالي بل باحث المذهب ومبطله .
أما كون الغزالي على هذا المذهب أو كونه ثابتاً عليه إلى آخر عمره ، فلا يهمنى تحقيق ذلك . وربما يعنى أو يعوقنى الاشتغال بتحقيق هذه النقطة ، عن القيام بحق ما توليته وادعيته من إبطال ذلك المذهب الفاضل بصورة مبتكرة لم تخطر ببال أحد غيرى ، ولا أغالى إذا قلت إن الاشتغال بتحقيق موقف الغزالي من المذهب ، أجنبي عن صدد النظر فى نفس المذهب لإثباته أو إبطاله .. فلست أنا أريد أن أقول بوحدة الوجود إن كان الغزالي قال به ولا أن أتخلّى عنه إن لم يقل الغزالي أو قال ثم رجع عنه ، حتى أوجه كل اهتمامى أو جُله إلى الاطمئنان على تحقيق رأى الغزالي فيه ، وإنما هو شأن غير الباتين فى الحكم بمقولهم أنفسهم ، فيوازنون درجة المذاهب فى الصحة أو السقامة بدرجة مرا كز المنتمين إليها . فلو قصرت استطاعتى أنا الذى أدركت بالهام من ربي أن مذهب وحدة الوجود يحفه البطلان من كل جانب ، وتوليت إثبات وإيضاح تلك الأباطيل . . . لو قصرت استطاعتى عن إبطاله بتقويض دعائم المذهب فى نفسه وصميمه ، فحوّلت وجهى إلى الكلام فى نسبة هذا المذهب إلى الغزالي ، وأقت تحقّق القول فى موقف الغزالي منه ، مقام تحقّق القول فى صحة المذهب أو فسادة فى نفسه ؛ لكننى متمزياً بالأول عن الثانى الذى هو مطلوبى من كتابى ، وهو كتاب المبادئ لا كتاب التراجم .

لواحق ووثائق

٢

وجاء في أيضا في الفترة المتخللة بين انتشار الجزء الأول من الكتاب وانتشار الأجزاء الباقية ، خطاب من قارىء كريم في بغداد نسبت اسمه ولم أجد الخطاب بين أوراق الميمنة التي كثيرا ما يكون لي الوصول منها إلى ما أضمه في مكان خاص ثم أنسى ذلك المكان، أصعب على من الوصول إلى غيره .. قارىء كريم يفتدق على الثناء ويغالى فيه فيلقبني فقيه الأمة ثم يسألني عن جواز تشرريح الميت رغبة في خدمته المشهودة لعلم الطب .

وإني أستكثر لنفسى لقب الفقيه بله فقيه الأمة، وإن كنت أميل في هذه المسألة إلى التجوز بشرط عدم الإسراف والاستهتار في العبث بأعضاء الميت الذى بوجوب الإسلام صيانتها واحترامها في الأحاديث النبوية المبسوطه في خطاب القارىء .. أستكثر لقب الفقيه لنفسى ولهذا لم ينته كلامى في هذا الكتاب إلا بعد التنبيه في أواخره إلى أن الاجتهاد في الفقه مرتبة عظيمة لا أعدنى بلغتها وعمرى يجاوز الثمانين ، كما أنه قد سبق في أول الكتاب أنوالدى لما رآنى مدرسا شابا فى جامع السلطان محمد الفاتح بالأستانة لم يطعن على كفايتى للقيام بحق تلك الوظيفة .. ولم يكن هو يومئذ غالطا فى رؤيته أو غامطا حق ، كما أنى لست اليوم بأحدهما .. أقول قولى هذا وأنا أفضل الحق والصدق فى كل شئ . لأن مرتبة الاجتهاد فى الفقه يتوقف بعد قوة الفهم على ذاكرة قوية ومطالعات جد واسعة تنقصانى من ناحية الفطرة والزاج والظروف والحياة المهادنة البعيدة عن غوائل السياسة التى قضيت فيها أكثر من نصف عمرى .. فالجهاد الدينى والسياسى مما عاقنى عن بلوغ مرتبة الاجتهاد ، كما أن صدق القول حال بينى وبين النجاح فى السياسة . وكتابتى هذا بعد اعتزال السياسة إن دل على معنى ينبىء عنى فإنما يدل على جهاد أكثر من الاجتهاد الذى يبحث عنه فى كتاب الخطاب .. وعلى رغبى إن دل على الاجتهاد فى العلم أيضا فإنما يدل على الاجتهاد من نوع آخر ، وهو الاجتهاد فى العلوم العقلية التى تلتزم مع فطرتى ومزاجى والتى لا يعتمد عنها علم أصول الدين ، ولا يعتمد عنها أيضا التعمق فى اختيار المعنى الأقرب إلى انطباق النص عند تفسير آيات القرآن .. فقصرُ باعى فى المسائل الفقهية الواسعة الأرجاء - التى فيها المسألة المستفتى عنها - لا ينعنى من الخوض فى معضات الحرب ضد تيارات الشكوك والفتن اللادينية .

لواحق ووثائق

٣

قد سبق منا في هذا الجزء الأخير من الكتاب (رقم ١٦٥) كلام عن خطبة الشيخ جمال الدين الأفغانى التى ألقاها فى حفلة بالآستانة فاستهدفت نقد السامعين من علماء الدين ، وفهم والد فضيلة الشيخ عبد القادر المغربى على تصريح فضيلته المنقول فى الرقم المذكور ، مع دفاعه عن الخطيب دفاعا لا يخلو من الغرابة ، تتضمنه اتهام والده فى سبيل تبرئة الشيخ جمال الدين .

وأخيرا تلقيت من فضيلة صديق الأستاذ الجليل الشيخ محمد إحسان الموظف فى قلم المحفوظات التاريخية بسراى عابدين ، صورة من خطبة الشيخ جمال الدين التى ألقاها فى حفلة افتتاح دار الفنون العثمانية (جامعة) ١٩ يوم الأحد من شهر ذى القعدة سنة ١٢٨٦ وانتشرت فى « تقويم الوقائع » التى هى جريدة الدولة الرسمية بعدد ١١٩٢ يوم الأربعاء من ذى القعدة سنة ١٢٨٦ ^(١) والخطبة ملقاة باللغة العربية لابلغة التركية كما قال فضيلة الشيخ عبد القادر المغربى وبنى عليه دفاعه عن الخطيب . وهذا نصها نقيته هنا خدمة للتاريخ وشكرا لفضيلة الصديق :

« الحمد لله الذى أظهر من سماء الدولة العزیزة الإسلامية شمساً مشرقات وأضاء بأنوارها كل العالم فجعلها وكلاء وأقرم فى مجرة الخلافة وأبرز من فلك السلطنة العثمانية المحمدية بدوراً بارقات ونور بضياؤها جميع بنى آدم فصيرها وزراء وأئبهم فى منطفة

[١] ومن غريب المصادفات أن هذا العام الهجرى هو عام تولدى مع تقدم سبعة أشهر وسبعة أيام على يوم إلقاء الخطبة ، أعنى ١٢ ربيع الأول ١٢٨٦ ولى يتان فى ذلك أنشدتها مفتخراً ومضمناً لمصرع من قصيدة البوصيرى :

بعصطفى الله فى الأمرين تسويى

« فان لى ذمة منه بتسبيح »

أكرم به مولدا واسما تشرئفى

فى المزيد على ما قال فائله

العدالة . والصلاة على المقول العاليات والنفوس الزاكيات لا سيما العقل السكل ومقنن
السبل والمقتبين من أنواره الذين بانوا على المقامات . وبعد يا إخواننا افتحوا عين
البصيرة وانظروا بنظرة العبرة وقوموا من نوم الغفلة واعلموا بأن الملة الإسلامية كانت
أعز الملل رتبة وأجلها قدراً وأكثرها فطانة ودراية وفراسة وأشدّها مجاهدة وأبلغها
سمياً إلى أن أدى الملة^(١) طلب الراحة والكسل إلى سلازمة زوايا المدارس وخبايا التكايا
حتى كاد أن تنطمس أنوار محاسنها وتندرس أعلام معارفها وتميل شمس إقبالها إلى
الكسوف ويدور إجلالها إلى الخوف وغلب على بعضها القيام بالسوء موب الذلة وجعلوا
أعزة ذلك البعض أذلة بسبب عدم الانتباه والبطالة وقلة الاجتهاد والدراية والآن - الحمد لله -
بقيام أمير المؤمنين وظل رب العالمين أيد الله به الدولة والدين وبهمم وكلائه وزرائه
الراشدين الكاملين قد أصبحت الملة الإسلامية في هذه الممالك المحروسة العزيزة مستعيرة
الأطراف مشرقة الأكفاف يكاد سنا برقها يخطف الأبصار وطلعت شمس شرف
السلطنة المحمدية من مغربها وانتشرت أنوارها على كل الأقطار .

يا إخواننا إن أمير المؤمنين ووكلائه الراشدين قد مهدوا لنا مكاتب وبيت الحكم
والمعلوم ودار المعارف والفتون لأن نجتهد في تحصيل أنواع المعارف ونعرج بها إلى
مدارج الإنسانية ونخلص أنفسنا من الجهل والصفات الحيوانية فيجب علينا أن
ندعو ونشكر لهم على نعمهم هذه وأن نجتهد في تحصيل السكالات الموصلة إلى العز
والشرف وأن نحفظ أعمارنا من الإضاعة والتلف وأن نفتق الفرص وأن لا نترك ما
يفيدنا والملة ونصرف أعمارنا فيما لا يفيد وأن لا نضيع شرف السلف وحقوق الخلف
ولا بد لنا من أن نحرم على أنفسنا الراحة ونصرف أفكارنا في إعزاز أبناء الجنس والملة
وأن نسلك الطرق الموصلة إلى مراتب الحكمة وأن نسمى في تحصيل زيادة شرف الأمة .

[١] مكنا في الأصل . ولعل صوابه : طلب الملة .

يا إخواننا أفلا تمقبرون بغيركم من الطوائف المتمدة قد بلغوا بجدهم وسعيهم إلى
غايات المعارف ونهايات المعالي وليس في هذا الآن مانع من الترقيات مع جميع أسبابها
إلا الكسالة وقلة العقل والجهالة أقول ذلك وأحمد الله على ما أنعم على بفضله المهجرة
والالتجاء إلى هذه الدولة المؤيدة المادلة جملتي وإياكم من المارقين بقدر نعمها وإحسانها
وأدام على وعليكم رضاها ومراجعتها وتخليد سيرير ممالك صاحبها إلى آخر الزمان آمين»

لواحق ووثائق

٤

وهذه عشر مقالات قديمة نشرت في الأهرام قبل ١٧ عاما أولها المؤرخة ١٩٣٣/٨/٦
لأحمد زكي باشا ، وثانيها للأستاذ فريد وجدي ردا على مقالة الباشا ، ثم مقالتي أنا
المؤرخة ١٩٣٣/٨/٢٦ ردا على مقالة الأستاذ ، ثم المقالات الست التي تعاطيناها مع الأستاذ
أوبالأولى تراشقنا بها ثم مقالة الأستاذ المؤرخة ١٩٣٣/١٠/٣ ردا على مقالة الشيخ رشيد
رضا الذي رأى الأستاذ ميله إلى جانبي في مسألة المعجزات والتشابهات .
وقد وقع قبل انتهاء النقاش بيني وبين الأستاذ تعيينه مديراً ورئيساً لـ «مجلة الأزهر»
التي كان عنوانها يومئذ «نور الإسلام» وقع هذا ككافأة للأستاذ مقابل خروجه في
مقالاته على عقائد المسلمين ، ومع هذا فمقالته الرابعة التي عنوانها «تفصيل بعض
ما أجملناه في التشابهات» تم على بعض تراجع صريح من غلواته ينحو نحو تعمير ما
في مقالاته المتقدمة من خرائب الزيف ، فلمله أناة تنبيه من الذين منحوه الوظيفة
الأزهرية ، إلى المحافظة على الظواهر بتصليح ما يمكنه مما أفسده ، فقرأ في هذه المقالة
يغير لسانه وينكر إنكاره لمعجزات الأنبياء وأحوال الآخرة مع وصفها بخارق العقل
فيحوله إلى خارق المادة وقد تعلم من الفرق الكبير بين التعبيرين .
وها هي المقالات المنشورة :

فتوحات قدسية .

أين وادى النمل المذكور فى القرآن ؟
بقلم شيخ الصربية أحمد زكى باشا

١

شكر المحسن واجب . والمحسن على كاتب هذه السطور فى هذا اليوم هو السيد « أحمد بط » الذى سألنى على صفحات « الأهرام » عن مكان هذا الوادى ، وادى الرمل .

فهو الذى يرجع إليه الفضل فيما انتهيت إليه من تحقيق هذا الموضوع على طريقة لم أرها من قبل .

٢

هو الذى حفزنى إلى مراجعة كثير من التفاسير وكتب الأدب ، فلم أظفر بواحد من أصحابها قد أعمل فكره أو بذل جهده لتعيين موقع هذا الوادى تعيينا مضبوطا ينطبق على الحقيقة التى يأمر بها القرآن ، والتى ينشدها الإسلام .

بل كان همهم الأكبر منصرفا إلى المرض عن الجوهر . نفاضوا وخاضوا فى تحريجات لفظية وقمرات نحوية « ووقفانين » حروفية ، من أجل تمييز ما ترتب على حرف « على » بدلا من حرف « الباء » إلى ما لا بد منه لكل مفسر يتولى شرح الكتاب النازل من عند الله بالتوحيد ، أعنى غرامهم .. ب .. ب .. بالكثرة والتكثير . فقد أخذوا كلهم يرفوننا بأن « النملة » قد تكون بفتح النون وضم الميم وقد تكون بضمهما معا ، كما أنها تكون عند بقية خلق الله بفتح النون وسكون الميم . فهذه ثلاثة أقوال فى لفظ واحد ..
أفأهى الكثرة التى هم بها مولعون فى تبیین دین التوحید !؟

٣

أما الوادى نفسه فقد انتهى بهم التكثير إلى الخرقه فيه وإلى الاختلاف على موضعه وإن كان لا يمكن أن يكون إلا موضعا واحدا بعينه . ولكن ... انظر إلى اختلافهم فيه . وسنعرض عليك أقوالهم مبتدئين من مشرق الشمس على الترتيب الجغرافى .

١ - وادى النمل هو واد تسكنه الجن ومراكبهم النمل . أفرأيت أنها كاللحق وازدراء بالعقل مثل هذه الخرقه ؟ . ولم يقولوا لنا أين هو الوادى ، ومن الذى أنبأهم بأن سكانه من الجن الذين يمتطون سهوات النمل . بل هذا بهتان . ورضى الله عن الآلوسى صاحب التفسير الذى حارب هذا القول السخيف بأنه « عما لا يلتفت إليه » !

٢ - وادى النمل ، هو فيما وراء الهند ثم فيما وراء الهند . وإن شئت التحقيق فهو فيما بين الهند والصين . ولكمال الإيضاح وزيادة التبيين يقولون - على ما رواه ياقوت فى معجم البلدان - إنه فى بلاد التبت (بضم التاء الأولى وتشديد الباء المفتوحة) وهى المعروفة عند الأفرنج باسم Tibet و Thibet

وعنها يصدر القماش المعروف فى مصر باسم « التبيت » وما تزال المركز الأكبر للديانة البوذية

٣ - « وادى النمل ، هو فيما وراء الهند أو الصين ، معروف عند العرب مذكور فى أسماؤها » . هكذا ورد فى تفسير الآلوسى دون أن يعرفنا بصاحب هذا القول الذى خلط بين « وادى النمل » وبين « وادى نمل » على ما سذكركه قريبا . وأنت تعلم ما فى قوله « أقصى الصين » من غموض وإبهام . ولذلك فإنى أرى أن قول ياقوت أفضل من هذا الكلام على نوع ما . لأنه يقول إن فى «رداع» أحد مخاليف الصين « وادى النمل المذكور فى القرآن المجيد » .

ولقد وقع ياقوت أيضا فى نفس الخلط بين « وادى النمل » و « وادى نمل » . فالوادى الثانى هو الذى فى بلاد الصين وقد ذكره الهمدانى فى كتاب « صفة جزيرة العرب »

دون أن يشير إلى مرور سليمان بجنوده فيه . لأن ذلك محال ولأنه لم يكن بحال . حيثئذ وجب القول بأن نسبة وادى النمل المذكور في القرآن إلى أرض اليمن ، إنما هو خرافة يجب استبعادها .

٤ - وادى النمل هو وادى السدير من أرض الطائف . هذا قول الكذاب الأكبر كعب الأحبار . وما نعلم أن في أرض الطائف واد باسم السدير (مصفرا أو مكبرا) فلا أثر له في « صفة جزيرة العرب » للهمداني و « معجم ما استمعجم » للوزير البكري و « معجم البلدان » لياقوت الحموي . هذا وقد انمقد الإجماع على أن « السدير » إنما هو في أرض العراق نعم أن في اليمن سديرا آخر . ولكنه غير مشهور . وكذلك في أرض مصر بمديرية الشرقية غيضة باسم « السدير » رآها ياقوت الحموي بجوار مدينة العباسة وهي قد اندثرت بل انطمرت ، فلا أثر لها الآن على ما وصل إليه على .

وأعود إلى الطائف وأرضها لأرجو قاضيا من أهلها إفادتنا عما يحقق أو يكذب تلفيق أكبر كذاب ، أعني كعب الأحبار ، ومن ذا الذي يتولى هذا البيان غير صديق الفضال خادم العلم الإسلامي والممراني بشرف جده . وهو الشيخ محمد نصيف حرس الله مهجته .

٥ - روى الرغشري والآلوسي عن قتادة ومقاتل (من كبار علماء الحديث) أن « وادى النمل واد كثير النمل بأرض الشام » . وفي هذا البيان اقتراب كبير من الحقيقة ، مع ما فيه من إبهام . ففي الشام أودية لاعداد لها . وانظر إلى تحديد وادى النمل بأنه « كثير النمل » وترحم ممي على الذي « فسر الماء بعد الجهد بالماء » .

٦ - ونجى الآن إلى ما فيه حصر بالتحقيق وضبط بالتحديد . نجى إلى أرض فلسطين . فإذا نرى ؟ نرى ياقوت الحموي يعرفنا في كلامه على وادى النمل بما نصه « قيل إنه بين بيت جبرين وعسقلان » . ثم هو يقول في كلامه على بيت جبرين « إن بينها وبين عسقلان واد يزعمون أنه وادى النمل التي خاطبت سليمان » .

وجاء بعده الرحالة الأشهر ابن بطوطة فقال في كلامه على بيت المقدس ان « بظاهر
عسقلان وادى النمل ويقال إنه المذكور في الكتاب العزيز »
أفرايت كيف أنهم يقولون بصيغة التأكيد أن هذا الوادى موجود فى أرض الجن ،
وفى أرض الثبت ، وفى أرض اليمن وفى أرض الحجاز ؟ ولكنهم عندما يقتربون من موضع
الواقعة ومن مكان الحادثة يستعملون صيغة الاحتمال « قيل » - « يزعمون » يقال !!!!!

٤

التحقيق الجغرافى

أفلا تعجب معى ، يافنى العرب ، عندما ترى أن القول الأقرب للصواب هو عند
ياقوت وابن بطوطة موضع التشكيك والارتياب ؟
إن الحق الذى يتبادر إلى الأذهان هو وجود « وادى الرمل » فى أرض فلسطين
على مقربة من بيت المقدس ، حيث كانت عاصمة سليمان ، وحيث كانت جيوش سليمان .
فلا يمكن أن يرضى العقل ولا أن يستريح القلب فى تفسير الآية الكريمة إلا بأنها
تشير إلى وادى الرمل الذى قيل لنا انه بين بيت جبرين وبين عسقلان .
وكاتب هذه السطور ، طالما تردد فى تلك الربوع ، وكانت له وقفات على أطلال
عسقلان ولكن الله لم يشأ له الذهاب إلى بيت جبرين ، ولا التعرف بوادى النمل
الممتد بينهما .

فامل هذه الخبيصة تكون محفوظة لأحد الأفاضل من أبناء فلسطين مثل
الأساتذة : المظفر ، ومخلص ، والبرغوثى ، وطوطح ، وغيرهم من أعلام ذلك البلد الذى
يوشك انقسام عربيه على أنفسهم فى وقت الشدائد أن يجعل منه أندلسا ثانية . والعياذ
بهم وبالله !

فمنهم ينتظر البيان ، ومنهم ترمق الإفادة . وإلا ففلسطين ليست بعيدة والمسجد
الأقصى قاب قوسين أو أدنى .

تخريج بطريق التأويل

أم يكون النص القرآني منصرفاً بطريق التلويح والتلميح إلى شدة الخوف والهلع
أرغم كثرة العدد ؟

إن ذلك من أساليب القرآن المجيد

وإلى هذا المعنى ذهب الجاحظ ، وناهيك بالجاحظ !

فقد روى الحمي في كتاب « ما يعول عليه في المضاف والمضاف إليه » المحفوظ في
دار الكتب المصرية أن « وادي النمل يضرب به المثل للسكان الكثير السكان قال
الجاحظ في قوله (حتى إذا أتوا على وادي النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم
لا يحطمنكم سليمان وجنوده وم لا يشمرون) » فخير أنهم بأجمعهم وقفوا على ذلك
الوادي وأن ذلك الوادي للنمل ولم يقل بوادي النمل بل كان ذلك الوادي معروفاً
بوادي النمل فكأنه كان حمي لهم . والنمل ربما أجلوا أمة عن بلادهم »

٦

النتيجة

الذي يرضاه ضميري ، وترتاح إليه روحي هو أن سليمان (عليه السلام) ذهب
على رأس جيشه من بيت المقدس إلى عسقلان لأمر من الأمور ، كاستقبال أسطوله
الذي كان يأتيه بالتحائف من وراء البحر ، أو لاستلام أخشاب الأرز ، أرز لبنان ،
التي كان يبعثها إليه صديقه الملك حيرام ، صاحب مدينة صور وما إليها .

وكان جيش سليمان قد بلغ ٤٠٠٠٠ مقاتل ، فضلاً عن عربات الحرب وعددها
١٤٠٠ . مر هذا الجيش اللجب بالطريق السلوكية إلى الآن من بيت المقدس إلى بيت
جبرين . ولما تحرك الجيش لدخول الوادي الممتد بينهما ، كان سكانه منتشرين فيه

بكثرة لأعمال الفلاحة والحصيد . وهم من الأكارين والفلاحين (من الشموب النجسة
عند بني إسرائيل : كنعانيين ويوسيين وعموريين وأصرايهم) وطالما اضطهدهم بنو
إسرائيل ، من عهد يعقوب إلى داود إلى سليمان . فلما رأوا الجيش المقبل ، وهم يعلمون
ما لاقى آبائهم وما يلاقون هم من التنكيل والتقتيل ، دوى فيهم صوت النذير بالانكماش
في بيوتهم اثلا يحيق بهم ما يخافون من غطسة الجنود وبطش الجيوش . وهكذا لجأوا
إلى بيوتهم كما يفعل النمل إذا أحس باقتراب الخطر .

فتكون الآية من باب تشبيه القوم بالنمل في كثرة العدد وفي الحفارة والمهانة في
نظر بني إسرائيل .

وتكون تسمية الوادي بوادي النمل إشارة إلى « المكان الكثير السكان » على
ما قرره الجاحظ .

وفوق كل ذي علم عليم
وبالله التوفيق ومنه الهداية إلى التحقيق

احمد زكي باشا

وادی النمل ومذهب القرآن

للاستاذ محمد فريد وهبى

قرأت فى «الأهرام» ما كتبه سعادة احمد زكى باشا عن وادى النمل وما جنح إليه من تأويله . وأنا مع على بأن ما حدها إلى ذلك إلا غرض شريف وهو تبرئة القرآن من الأمور التى تستعصى على العقل ويتوسل بها المشككون ومن يلف لفهم إلى الطعن فى الإسلام ، لا أرى أن هذا التأويل من الوسائل الحاسمة فى هذا الباب ، ولا هو بالطريقة المثلى التى نص الكتاب نفسه على اتباعها فى مثل هذه المواطن . وإلا فما هو قائل فى أهل الكهف الذين ظلوا نائمين ثلاث مئة سنين وازدادوا تسماً ، وفى الطباق السبع للسموات والأرض ، وفى خلقهما فى سنة أيام ، وفى مجيء عرش بلقيس إلى سليمان من اليمن إلى فلسطين قبل أن يرتد إليه طرفه ، وفى تسخير الجن للريح والطيور ، وفى دابة الأرض التى تخرج منها فتكلم الناس قبيل يوم القيامة ، وفى استراق الجن للسمع وإرصاد الشهب لطردم عنها ، وفى خروج الناس قبيل يوم القيامة ، وفى غير ذلك من الأمور التى يناقى ظاهرها العقل والعلم وأصبحت اليوم من المآخذ على القرآن . وقد حشرت مجلة (المصور) المصرية فى بعض أجزائها عدداً منها وطلبت

إلى العلماء فى لهجة ساخرة فتوأم فيها ؟

لا شك فى أن كل هذا يمجز عن تأويله الباشا المفضل ويمجز عنه أمثاله من صادق

العزم فى الانتصار للإسلام ، مع العلم أن الأديان كلها قد أنت الناس بما يفوق ما أتى به هذا الدين من أمثال هذه الأمور

إلا أن القرآن قد انفرد من بين الكتب السماوية بنص حاسم لهذه الحيرة لا يحتمل التأويل فجمله بمنجاة من الشبهات التى ترد عليه من ناحيتها ، وهو قوله تعالى : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات ،

فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراستخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب .

ومعناه أن الله يا محمد أنزل عليك القرآن مشتملا على ضربين من الآيات أحدهما آيات محكمات بينات المعاني لا تحتمل إلا معنى واحدا لا يضل فيه الفهم ولا يشك فيه العقل ، هن أصل الكتاب وينبوع أصوله وإليه الرجوع في معرفة الحلال والحرام والحق والباطل والعدل والظلم الخ ، وثانيهما آيات متشابهات أى محتملات للتأويل ويجوز فيها الأخذ والرد ، ويحتمد حولها الجدل بين المؤمنين . والمشككين في الأمور التي تملو متناول العقل . فأما الذين في قلوبهم انحراف عن الحق فيعمدون إلى هذا القسم من الآيات فيجادلون فيها إرادة إثارة الشبهات على القرآن ، ورغبة تفسيره على حسب أهوائهم ، وما يعلم تفسير هذا الضرب من الآيات إلا الله وحده ، والراستخون في العلم الذين لاتزعهم الأهواء يقولون إننا نصدق بمحكمات القرآن وبمتشابهاته وإن كنا لا نفهم لها معنى وما يتعظ إلا أولو العقول .

هذا الموقف الحكيم الذي دعا إليه القرآن أمام أمثال ما قدمنا من الآيات التي أصبحت نكأة للشاكين في الإسلام اليوم والتي يرددونها في نواديهم ، ويلقون بها إلى الذين يريدون التأثير فيهم من ضفاف الإيمان ، هو الذريعة الحاسمة في جعل القرآن بمنزل عن جميع ضروب الشبهات التي يتخيل العقل أن تتوجه إليه

ولا عجب أن ينص القرآن نفسه على مثل هذا الموقف من بعض آياته ؛ لأنه بعد أن منح العقل والعلم سلطانهما المطلق ، وحذر الإنسان من اتباع ما لا يعلم ، لم يرد أن يصطدم هذا العقل من الشؤون غير الطبيعية بما يحمله يتنازل عن حقه الذي منحه إياه ، فأتاه بهذا الحد الفاصل بين ما يطلب إليه فهمه والعمل به من آى الكتاب ،

وما لا يطلب إليه فهمه ولا إدراك معناه منه، وكل ما طالبه به أن يكمل أمر ما يصادفه في القرآن من ذلك إلى الله، وأن لا يجادل أحداً فيه قط، قاطماً بأنه مما استأثر بملئه وحده ومن العجيب أن الله لأجل أن يصد الناس عن نلّس فهم هذه الآيات المتشابهة سمى المتبع لها زائفاً عن طريق الحق، واتهمه بأنه يرمى من وراء عمله هذا إلى إثارة الشبهات، وتهيج الريب في نفوس المؤمنين .

لو كان هذا الموقف قد نبه إليه واحد من المدافمين عن الإسلام لأمكن رده عليه ولاتهم الخصوم بأنه إنما يفعل ذلك ليخلص القرآن من المطاعن التي توجه إليه، ولكن ما قولك وهو تحذير صريح من موحى القرآن نفسه وقد علم ما يستطيع الإنسان فهمه وما لا يستطيع فهمه منه، فكلفه بالتوسع في تفهم الأول وردعه عن تفهم

الثاني، ووصفه بأنه ليس من مقدور العقل الوصول إلى عمله؟

فهل يحسن بباحث بعد اليوم أن يتناول مثل هذه الأمور بالتأويل وقد أمر بالامتناع عن ذلك، وهل لمشكك أن يتفهم حتى الإسلام من هذه الناحية متهما القرآن بأن فيه أموراً لا تتفق والعقل، وقد احتاط موحيه لذلك لحال بينه وبين ما يرمى إليه كما رأيت ؟ « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » محمد فريد وجدي

وادی الزلل بعد وادی النمل
بقلم مضره صاحب السعادة الشيخ مصطفى صبري
شيخ الإسلام السابق في الاستانة

انتهت مسألة وادی النمل وصرحت الأهرام بانتهائها ولست أريد أن أكتب
بصددها لكن مقالة الأستاذ فريد وجدي في الرد على شيخ العروبة مع الراديين قد
تضمنت خطأ جديداً علمياً لا يقل خطره في الدين عن عثرة سعادة الباشا في تأويل
وادی النمل بل الخطر في خطأ الأستاذ أعظم وأعم حيث أن سمادته تكلم في وادی
النمل الوارد في سورة النمل بتأويل واه وبني معنى الآية عليه ومع هذا ففلاية معنى
مفهوم عند الباشا وغاية تأويله أنه ينقص واحدة من معجزات سيدنا سليمان ولا يوم
إنكار معجزاته الأخرى خاصة ومعجزات سائر الأنبياء عامة وأبن هذا من رد تلك
المعجزات إلى متشابهات القرآن التي لا يستطيع العقل فهم معانيها لانطوائها على أمور
لا تتفق مع العقل والعلم فقد أسفرت مقالة الأستاذ عن عقلية حديثة الحادية تنكر
معجزات الأنبياء عليهم السلام في ادعاء أنها تنافي العقل والعلم بالرغم من كونها منصوباً
عليها في القرآن وغيره من الكتب المقدسة ويحمد الأستاذ على أن مافي القرآن منها
أقل مما أنت به الأديان الأولى وتلك العقلية تطاولت على ما رواه الأستاذ إلى حد أن بعض
آيات القرآن أصبحت من المأخذ عليه وإلى حد أن مجلة (المصور) المصرية قد
حشرت في بعض أجزائها عدداً منها وطلبت إلى العلماء في لهجة ساخرة فتوأم فيها
وقد أصبحت الدنيا في عصر محنة الإسلام عجائب فالأستاذ يشكو من أولئك
الساخرين وأنا أشكو منه وأتوجس في شكواه الثماتة بالعلماء وأراه فيما يتوسل به
لتهريب القرآن عن سخرتهم لم يزد في الطين إلا بلة حيث يعد ماسخروا منه متشابهات
غير مفهومة المعنى ويتناول أيديهم سلاحاً من الاعتراف

أما كون القرآن نفسه قد نبه على وجود التشابهات فيه ونهى عن اتباعها ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل فأقام حول حماه حارساً من هذا التنبيه كما تعزى به الأستاذ فلا يجدى نفعاً في الذب عنه بمد أن ردت الكثرة من آياته إليها وكانت مواضع ضعف وسخرية منه للساحرين وما هو إلا تكثير تلك المواضع بدلا من معالجتها ولا تكون معرفة القرآن بمواضع أدوائه وتنبيهه عليها من المعالجة في شيء.

فالحق أن صادق العزم في الانتصار للإسلام والقرآن لا يكونون يحسنون صنمهم ويقومون بواجبهم برد كثرة من آى القرآن التي يراد بها أن يفهم معناها ومفزاها المخاطبون كآلايات الحاكية لمعجزات الأنبياء التي تحدوا بها أقواما بمثوا إليهم وكآيات البعث والنشور اللذين عنى القرآن بآيات وقوعهما وبقربيهما من الأذهان والأفهام إلى التشابهات التي لا تفهم معانيها

ثم إن المهم المقدم على كل شيء في الانتصار للإسلام في زمان قد سرت العقليّة الإلحادية المار ذكرها إلى كثير من الدابن عن الإسلام المجاهدين في سبيله أن يعلم هؤلاء المجاهدون المنتصرون أن النصرة للدين والمجاهدة فيه لن تنفع ولن تقترن بنجاح إذا قامت على أساس أن الدين ضرورة اجتماعية دون أن يكون حقيقة ثابتة سماوية لا سيما الإسلام غير القابل لأدنى شائبة النفاق لا يتمتع بمثل ذلك الأسلوب من الانتصار وهو سر عدم نجاح المساعي المصروفة اليوم وما كانت مساعي القدماء الموفقين في جهادهم وانتصارهم قائمة على هذا الأسلوب فيتحتم على كل من يدعى الانتصار للإسلام ويجلس للدفاع عما جاء في كتابه أن يقتنع بأنه يدافع عن أعظم حقيقة لا يخاف عليه من مناقضة عقل أو علم بشرط أن يكون العقل عقلا والعلم علما فيعمل في دفاعه وانتصاره بكل صراحة ولا يسلك سبل الإيهام والإيهام ولا يحدث نفسه باحتمال الانهزام فيعده له وسائل الرجعة إلى الوراء ويترك الإسلام وسط المعركة مخذولا وينجى نفسه فحسب أو على الأكثر مع المسلمين وعندهم أمماؤهم فقط أو مع مثال مزيف (٢٦ - موقف العقل - رابع)

الإسلام بل يموت مع الإسلام ويحيى معه ويعلم أن الله الذى له الدين الخالص حى لا يموت
فأريت من أخص واجبى تجاه دينى بمناسبة التنبيه على خطأ الأستاذ فريد وجدنى
في مقافته أن ألفت نظر المسلمين وعلماء الدين إلى هذه الحقيقة التى ذكرتها ولم أر فى
مصر من يجهر بها وقد مكثت أنتظر من ينبه على خطأ الأستاذ قبل أن يتمكن فى
أذهان القراء ولكم أحببت أن يكون المنبه غيرى لما أن لى مع الأستاذ نقاشا طويلا فى
(مسألة ترجمة القرآن) لم يحف مداده فى كتابى المسمى باسم المسألة نفسها وبمده فى صفحات مجلة
(الفتح) الإسلامية فلما خاب انتظارى ومضى أسبوع على مقالة الأستاذ توليت أنا واجب
التنبيه الملقى على عاتق العلم وكان فى نيتى أن أراعى الاختصار فى القول ولكن الحديث ذو شجون
رد الأستاذ قول التلمذة لأصحابها وتبسم سيدنا سليمان مما قالته ومجىء عرش بلقيس
من اليمن إلى فلسطين قبل أن يرتد إلى سليمان طرفه ، وتسخير الريح والجن والطير له
وغيره مما نص عليه القرآن الكريم من المعجزات التى اختصه الله بها بل وخروج
الناس من القبور للبعث — إلى التشابهات التى يكف عن تأويلها ويؤمن بها مع منافاة
ظاهرها العقل والعلم امتثالا بقول القرآن نفسه (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه
آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون
ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله) الآية

ولا يخفى على أهل العلم أن التشابه الذى أشير إليه فى الآية يقتصر عند علماء
الأصول على مثل (حم والم وكهيمص وطسم) المفتوح بها بعض السور من القرآن
وعلى مثل (الرحمن على العرش استوى) و (يد الله فوق أيديهم) و (والسموات
مطويات يمينه) مما يعده العقل والعلم محالا لتضمنه وصفا من الأوصاف الجسمانية
المستحيلة فى حقه تعالى فيؤمن به لوروده فى كلام الله ويوكل العلم بكيفية إلى الله من
غير تأويل على القول المختار ويطلق على هذا القسم (متشابه المعنى) كما يطلق على القسم
الأول (متشابه اللفظ)

أما معجزات الأنبياء عليهم السلام المذكورة في القرآن ، أما خروج الناس من قبورهم وبمهم بعد الموت فليست من التشابهات في شيء لا من متشابه اللفظ ولا من متشابه المعنى وليست مما ينافي العقل والعلم في شيء فردها إلى التشابهات أخوانكارها وعدّها مما ينافي العقل والعلم جهر بإنكارها وجهل عظيم أسند إلى العقل والعلم بغير حق لأن كل ما أظهره الله على أيدي أنبيائه من المعجزات معدودة من خوارق المادة الممكنات لا من خوارق العقل المستحيلات وكيف تكون مستحيلة وقد وقعت في سالف الزمن ونطق القرآن بوقوعها وآمن به المسلمون

وكيف يكون البعث بعد الموت محالاً عند العقل وقد قال الله تعالى (وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحياها الذي أنشأها أول مرة) وذكر في القرآن أمثلة مشهودة لإحياء الموتى كقوله تعالى (أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال أنى يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوماً أو بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر إلى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شيء قدير) وقوله (وإذا قال إبراهيم رب انني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال نغذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم اذهبن يا آئينك سمياً واعلم أن الله عزيز حكيم)

أفيعتبر الأستاذ هذه الآيات البينات متشابهات غير مفهومة المعاني ؟

ومثل بعث (الذي مر على قرية ..) وهو عزيز على ما هو مشهور عند المفسرين وبعث حماره بعد إمامتهما مائة عام بعث أصحاب الكهف بعد أن لبثوا في رقادهم ثلاثمائة سنين وازدادوا تسماً الذين عرض بهم الأستاذ في مقالته والذين ملأ الله بقبضتهم شطراً كبيراً من سورة الكهف ليعتبر بهم المؤمنون أفصحح أن سورة الكهف على طولها

من التشابهات؟ أى من أقسام القرآن التى لم يطلب إلى الناس فهم معانيها بل صدم الله عن تأملس فهمها على تعبير الأستاذ وبإله من حل لمشكلة القرآن بحمل سورة طه من أطول سورة قد نزلت ليقرأها المسلمون ولا يفهموا معناها وهم مصدودون عن فهمها مع أن كل ذلك مذكور فى القرآن على أنها من آيات الله الدالة على قدرته ولتكون أمثلة البعث الواقع فى الحياة الدنيا فيستدل بها على أن البعث فى الحياة الأخرى واقع أيضا وليس لوقته كاذبة فإذا قال قائل عن تحول عصا موسى حية أو انفلاق البحر بضربه بها وإحياء عيسى الموتى أو تولده من غير أب أو تكلمه فى المهد ضييا وكون النار بردا وسلاما على إبراهيم والتقام الحوت ليونس وتسييحه فى بطنه وحشر سليمان الجنوده من الجن والإنس والطير أو حشر الناس يوم البعث أنها من التشابهات يعنى أنها منافية للعقل والعلم أو على الأقل لا يعلم ماذا أراد الله بها فقد أنكرها أو تشبه بالمتكر إذ الإيمان يستلزم الإيقان ويحافى التجاهل وفى اعتبارها من التشابهات مجاهل بها بل تناقض مع الإيمان والافتناع بمضمونها وليست فى معجزات الأنبياء المذكورة فى القرآن ناحية يحجم العقل عن فهمها إلا ناحية إمكانها الذى يتفرع عليه صدق وقوعها فمن تنبه لإمكانها واهتدى عقله إليه بنور العلم والتوفيق لا يرى فى النصوص الدالة عليها ما يستمضى فهمه على العقل ومن لم يمتزف بإمكانها فلن يستطيع فهم معانى النصوص الدالة عليها ويكون عدم فهم معانيها كناية عن إنكارها فهذا معنى عدم المعجزات وإحياء الأموات يوم البعث من التشابهات

وليس أيضا خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام الذى نطق به القرآن وعده الأستاذ من التشابهات فى شئ منها سواء قدر كل يوم من تلك الأيام الستة بما عهد عند الناس أو بما ذكر فى قوله تعالى (وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون) وكلا الاحتمالين سواء فى حكم العقل بإمكانه واقعا أو شك الأستاذ أن يصيب التشابه فى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ولكن شاء القدر أن

يخطئه وأن لا يوجد فيما أورده من الأمثلة للمتشابه واحد يصح عده منه فلو قرأ ما بعد قوله تعالى عن خلق السماوات والأرض أعنى قوله (ثم استوى على العرش) لوجد التشابه بعينه

نعم في الناس من يعتقد بأن نواميس الكون نواميس طبيعية لا يمكن تبديلها ولا يقبل العقل والعلم ما يخالفها من القول كائناً من كان قائله وهم ملاحدة المادية ومقلدوهم من المسلمين الضعاف المقول لا أقل من أن يوصموا بسخافة العقل في دعوى الإيمان بوجود إله خالق الكائنات ورسول الرسل مع التشبث بأذيال الماديين والتقول بأقوال المنكرين لله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ومعجزات الرسل عندهم من المحالات المخالفة لنواميس الكون التي لا تقبل التبديل والتغيير فهم يعترفون بنشوء البشر من القروود أو على الأقل باحتمال نشوئه منها لكون الفيلسوف الغربي (داروين) قال به ولا يعترفون عن قرارة قلوبهم بنشوء نعبان من عصى موسى ولا بإمكان نشوئه منها لكون قائله هو الله ويعترفون مع أصحاب مذهب التطور بإمكان نشوء الحيوان من النبات لقول قائلهم (لا فاصل جوهري بين العالمين عالم النبات وعالم الحيوان) ثم تراهم ينكرون تولد عيسى من أمه بغير أب ويمدونه محالاً عقلياً وعلمياً بالنسبة إلى عقلمهم القاصر وعلمهم المتناقض الآنحاء

لكن العلماء الراسخين والحكماء الإلهيين الذين يثبتون موجوداً واحداً واجب الوجود ممتنع العدم يعتبرون جميع ما عداه من الكائنات ونواميسها ممكن الوجود والعدم لا يعيل بنفسه إلى أى جانب من الوجود والعدم فلو لا أن تكون إرادة الذات الواجب الوجود المتعلقة بإيجاد علة لوجوده لما وجد ولولا أن عدم العلة علة لعدم الممكن لما عدم عدمه الذى تقدم على وجوده وهذا مقتضى الإيمان الخاص المقيد بالطرفين المعروف بسلب للضرورة عن طرفي الوجود والعدم فلو مال الممكن الذى تساوى طرفاه إلى أحدهما بنفسه لزم الرجحان بلا مرجح المستلزم لخلاف المفروض المستلزم لاجتماع

النفيسين وهكذا يكون الحال العقلي لا في تكلم غلّة وسماع سليمان كلامها أو تولد عيسى من غير أب أو انفلاق البحر لموسى أو انشقاق القمر لمحمد صلوات الله وسلامه عليهم لأن كله من الممكنات الداخلة في السكون الممكن بجميع أجزائه القابل للوجود والمدم على السواء فوجوده بترجيح خالقه له وعدمه بعدمه

فنواميس السكون التي لا يرى الماديون إمكان تبدلها فظم موضوعة عند العلماء الراسخين في العلم بيد واضعها العليم القدير أن يبدلها متى شاء وإن لم يستطع غيره تبدلها فعدم الإمكان بالنسبة إلينا لا إلى الخالق اللهم إلا أن لا يترف بالخالق والخلق ومعجزات الأنبياء تسمى معجزات بالنسبة إلينا وهن ممكنات بالنسبة إلى مرسل الرسل من أهون ما تتعلق به قدرته ويكون الله قد خالف بها سنته الأكثرية في خلقه وخرق المادة لتأييد أنبيائه لا أنه خرق العقل وجاوز حد الإمكان وهذه قاعدة العلم ومن ضروريات الإيمان والاعتراف بكون السكون ونواميسه أثر قدرة وإرادة إذ لا بد أن تكون آثار المرید قابلة للتبدل على حسب إرادته

أما بعث الفاس من قبورهم وصدورهم أشتاتا ليروا أعمالهم أو خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام فليس شيء منهما من المتعنتات ولا من الممكنات الخارقة لسنة الله الأكثرية مثل المعجزات بل كلاهما جار على سنته الخاصة به جرى أحدهما من قبل وسيجرى الآخر إذا جاء أجله والله الأمر من قبل ومن بعد

مصطفى صبرى

شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقا

٢٦ - ٨ - ١٩٣٣

مذهب القرآن في التشابهات

للمؤستاذ محمد فريد ومجري

قرأت ما كتبه الأستاذ مصطفى صبري أفندي وأنا لنزيده بيانا :
شرع الله الاسلام ليكون ديننا عالميا خالداً ، وقد نص على أنه آخر الأديان ، وأن
الرسول الذي جاء به خاتم النبيين ، وأن الكتاب الذي أنزل عليه هو الكلمة السماوية
النهائية للبشر

وقد بناء على قاعدة العقل وأساس العلم وحرم على أهله التقليد ، وطالب كل مكلف
بأن ينظر بنفسه لنفسه ، محملاً إياه نعمة أعماله ، وملقياً على كاهله عبدة سلوكه ، مصرحاً
بأن إيمان المقلدين لا يقبل عند الله ، ومطالباً الآخذ به بالدليل على كل ما يعتقده
ويعمل به ، مملناً إياه بأنه سيحاسبه على كل جليل ودقيق حتى على خطرات نفسه ،
ومغضياً إليه بأن هذه المحاسبة لا يغني عنه فيها شفيع يشفع فيه ، ولا مقرب يتوسل
له ، حتى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بنته : « اعملى يا فاطمة فإنى لا أغنى
عنك من الله شيئاً »

هذا حدث جليل في تاريخ الأديان جعله الله فاتحة لمهد جديد من عهود البشرية
يتآخى فيه الدين والعقل ، ويتفق فيه الوحي والعلم ، تقوم الإنسانية منه على حال
من وحدة القوى في كل مجالات النشاط المادى والروحي بحيث لا تصطدم في ترقبها
بمقبة ، ولا ترنخم في توثبها للغايات بمحائل . مطلقاً لها حرية البحث والنظر وواعدا
الجاد فيه بالأجر على ذلك وإن أخطأ . نعم وإن أخطأ حفزاً له للجهاد وراء الحقيقة ،
ودفعاً له عن الوقوف دون الغاية

هذا كله جدير بدين يصف بأنه الدين العام الخالد ، وأنه خاتمة الوحي الإلهي ،
وأنه صالح لكل زمان ومكان

أخذ آباؤنا الأولون بهذه الأصول فانقلبوا في سنين معدودة إلى درجة من الوجود
المالى لم تنلها أمة قبلهم ولا بعدهم

وقد أتى على المسلمين دور الثأر فيه بأدواء الأمم فظهرت أعراضها عليهم في كل
بقعة من الأرض فسادوا سوادا في كل نتائجها

في تلك الأثناء ولد العلم الحديث وما زال يبرهن القوى التي كانت تساوره حتى تطلب
عليها ، فدالت الدولة إليه في الأرض ، فنظر نظرة في الأديان ، وسرى عليها أسلوبه
فقفد بها جهة إلى عالم الميثولوجيا . ثم أخذ يبحث في اشتقاق أصولها بعضها من
بعض ، وانصال أساطيرها بعضها ببعض ، فجعل من ذلك مجموعة تقرأ لا لتقدس
تقدسا ، ولكن لمعرفة الباحثون منها العصور الألفية التي كان يستعبد الإنسان لها
نفسه ، ويقف على سياستها جهوده غير مدخر في سبيلها روحه وماله .

وقد اتصل الشرق الإسلامى بالغرب منذ أكثر من مائة سنة فأخذ يرتشف من
مناهله العلمية ، ويقتبس من مدنيته المادية فوقف فيما وقف عليه على هذه الميثولوجيا ،
ووجد دينه عائلا فيها ، فلم يتبس بكلمة لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله ، ولكنه
استبطن الإلحاد وتمسك به متيقنا أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية
وقد نبغ في البلاد الإسلامية كتّاب وشعراء وقفوا على هذه البحوث العلمية
فسحروهم فأخذوا يهيئون الأذهان لقبولها دسا في مقالاتهم وقصائدهم غير مصارحين
بها غير أمثالهم فتأدوا من أن يقاطعوا أو ينفوا من الأرض

وقد عثرنا نحن في جولتنا العلمية على ما عثروا عليه فسكانت صدمة كادت تقذف
بنا إلى مكان سحيق ، لولا أن من الله علينا بوجودان المخلص منها وهو قوله تعالى :
« هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات »
الآية فسجدنا شكرا لله وقلنا هذه مائة الصواعق بل مائة الفرق نقشبثنا بها
وادخرناها إلى وقتها ، ثم أفضينا بها إلى الناس وأثبتناها في بعض مؤلفاتنا

هذا موقف منطقي لدين يعلن السلطان المطلق للعقل والدولة الخالدة للعلم ، ويجرد الإنسان من كل أوهامه وأهوائه وورائته ليصل به إلى إباحة النظر الحر والتفكير المستقل . إلا فهل يعقل أن موحي الإسلام جل شأنه يطالب الآخذ بدينه بالدليل على العقائد الرئيسية وأكلا إياها إلى تقديره الشخصي ، وحارمه من كل شفاعاة وكل صلة بغير الحق الصراح ، ثم يكلفه بأن يأخذ في الأمور الثانوية بأشياء تخالف الظاهر ، تنقض نوايس السكون ، يحار العقل في فهمها ، دون أن يعين له موقفاً مقولاً منها ؟ فنحن نخوض هذا البحث لا باعتبار أنه شهوة عقلية ، ولكن باعتبار أنه حاجة إنسانية يجب أن تمتدح ونحن على مقتضى طريقين ، فإما أن نعرف أننا أمام دين لا تنال منه المحللات العلمية فيصدق فيما يقوله من أنه الدين الأخير للبشرية ، وإما أن نستكين إلى حكم القدر فنترك العلم يبعث به ثم يذفه إلى عالم الميثولوجيا في ألوف سبغته من الأديان البشرية

انقدحهمنا من الآية التي ذكرناها هنا أن آيات القرآن قسمان قسم طويلنا بفهمه وتعلقه وإقامة الأدلة على صحته ، وقسم لم نطالب بفهمه لمحيثه على غير مقتضى الظاهر وعدم انطباقه على القدر الذي وهبناه من القوى العقلية وهو لا يتعلق لا بالعقائد الرئيسية ولا بالأسول الاجتماعية والأدبية ، فنؤمن به إجمالاً وإكلياً أمره إلى الله كما أمرنا هو نفسه بذلك فهل يوافقنا أعتنا الأولون على هذا الفهم ، أم هي بدعة من لدنا دفتنا إليها نزع الحادية ؟ فإليك بعض ما قاله أولئك الأئمة :

روى أقدم المفسرين الإمام الطبري عن بعضهم أنهم فسروا التشابهات بأنها الأحرف التي بدئت بها بعض السور . وروى الطبري عن البعض الآخر بأنهم فسروها بالآيات المنسوخة في الكتاب . ولكنه عاد فروى عن أبي نجيح عن مجاهد أنه قال : « منه آيات محكمات مافية من الحلال والحرام ، وما سوى ذلك فهو متشابه »

ثم قال الطبري : « وقال آخرون المحكمات من آى الكتاب ما لم يحتمل من التأويل غير وجه واحد ، والمتشابه منها ما يحتمل من التأويل أوجها »

وروى هو نفسه عن محمد بن جعفر بن الزبير أنه قال : « محكمات فيهن حجة الرب وعصمة العباد ودفع الخصوم والباطل ، وليس لها تحريف ولا تأويل عما وضعت عليه . وآخر متشابهات في الصدق لهن تحريف وتأويل ابتلى الله فيهن العباد كما ابتلاهم في الحلال والحرام لا يصرفن إلى الباطل ولا يحرفن عن الحق » فأتت ترى من هذا القول الأخير لابن الزبير أن من الآيات ما تحتمل التحريف والتحريف والتأويل وهذه قد نهى الله عن تفسيرها مقررًا أن مدلولاتها مما اختص هو بعلمه وأن لا أمل للناس في فهم مؤداه

وقال العلامة النيسابوري في تفسيره : « فيمنع ههنا بالحكم ما هو المشترك بين النص والظاهر ، وبالتشابه القدر المشترك بين المجلل والمؤول »

إلى أن يقول : « ثم يقال لكل ما لا يهتدى الإنسان إليه بتشابهها ، إطلاقاً لمع السبب على السبب »

إلى أن يقول : « إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعى أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة ، ويقول خصمه متشابهة . فالمعتزلي يقول (فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) محكم (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) متشابهة . والسني يقلب الأمر في ذلك »

فأتت ترى أن آباءنا الأولين قد فهموا التشابه بأنه ما يخالف حكم العقل وما أدى إليه العلم

وقد نهج العلامة النيسابوري طريقاً للسلامة من الخلط بين المحكم والمؤول والتشابه فقال : والانصاف أن الآيات ثلاثة أقسام ، أحدها ما تنأكد ظواهرها بالدلائل العقلية فذاك هو المحكم حقاً ، وثانيها التي قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها (أى على أنها لو أخذت على ظواهرها تخالف حكم العقل) فذاك هو الذى يحكم فيه بأن مراد الله غير ظاهره . وثالثها الذى لا يوجد مثل هذه الدلائل على

طرفي ثبوته وانتفائه فهو المتشابه ، بمعنى أن الأمر اشتبه فيه ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر . ولكن ههنا عقدة أخرى وهي أن الدليل العقلي مختلف فيه أيضا بحسب مراتبه كل فريق وتخيله صادقا في ظنه مادة وصورة فكل فريق يدعى بمقتضى فكره أن الدليل العقلي قائم على ما يوافق مذهبه ، وتأكد به الظاهر الذي تعلق به ، فلا خلاص من البين إلا بتأييد سماوى ونور إلهى . « ومن لم يجعل الله له نور فلا له من نور » انتهى . وقد أنى إمام المفسرين فخر الدين الرازى في تفسيره على نحو هذا بتوسع وهو متقدم على النيسابورى . ونص الإثنان على أن هذه الآية قد صرفت على وفد نجران وهم نصارى ، قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم وحاجوه في عيسى عليه السلام فقالوا : « أليس هو كلمة الله وروحا منه ؟ » أى كما ينص عليه القرآن فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم : « بلى » . فقالوا « حسينا ذلك »

ومؤدى هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتبر ما ورد في عيسى عليه السلام مما رأيت متشابهها ، وأن العمل على فهمه على مقتضى الظاهر خروج عن أسلوب القرآن فيما نص على أنه مما استأثر الله بعلومه وسد على الناس طريق تأويله وهذا يوافق ما فهمناه من التشابه فلا سبيل إلى إنكاره ، كما لا سبيل إلى إغفال ما فهمه كبار المفسرين بل أعتهم منه

فلو اعتبرنا قول العلامة النيسابورى وهو : « الآيات ثلاثة أقسام أولها ما تنأكد ظواهره بالدلائل العقلية ، فذاك هو الحكم وثانيها التي قامت الأدلة القاطعة على امتناع ظواهرها ، فذاك الذى يحكم فيه بأن مراد الله فيه غير ظاهره . وثالثها الذى لا توجد مثل هذه الدلائل على طرفي ثبوته وانتفائه فهو المتشابه »

فلنا لو اعتبرنا هذا القول لرأينا أن كل ما ورد في القرآن من آيات المعجزات والثواب والعقاب والقصص وما أشبهها يتحتم حمله على الوجه الثانى والثالث مما قامت الأدلة على امتناع ظواهره أو مالا توجد أدلة على ثبوته ولا على انتفائه

فهل يتفق وحكم العقل بأن جهنم التي تبلغ حجوم شرورها القصور الشاغرة يستطيع
من يلقى فيها أن يحيا ويأكل ويشرب ويتجادل ويطلب إلى الله الخلاص ؟
لا يتفق ذلك والعقل حتما فهو من القسم الثاني من الآيات التي قال عنها النيسابوري
لا يعلم مراد الله منه .

وهل يوجد دليل على وجود سد يأجوج ومأجوج ، وعلى الملك الذي كان يأخذ
كل سفينة غصبا الخ ، أو دليل على عدم وجودهما ؟
لا يوجد فهو من القسم الذي ينص الأستاذ النيسابوري على أنه متشابه ومبهين
عن محاولة الخوض فيه .

ولو أخذنا بقول مجاهد من أن الآيات المحكمات هي ما في القرآن من حلال وحرام
وما عداه فتشابه كان في ذلك لنا سعة ليس بعدها سعة تجعل كل ما ورد في القرآن
يعزل عن الشبهات

ولو نهجنا نهج أهل السنة فاعتبرنا كل الآيات التي لا توافق مذهبهم من التشابهات
كقوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » الخ كان لنا مندوحة لحشر كل
الآيات التي لا توافق حكم العقل ولا سنن الكون من التشابهات وهي أولى من تلك
ففي أي مذهب من مذاهب المتقدمين نظرنا وجدنا حصنا مهيما نتقى فيه قذائف
العلم ونحتمى به من سهام البحث الحر ، فيكون الدين في جوهره الخالص بمنجاة من
شبه الملحدين ودسائس المشككين

وبعد فإن الأمر جليل لا يحتمل التلاعب بالكلام ، فإما مذهب يجمع بين الثقافة
العصرية والدين فتسير إلى الأمام كما سار آباؤنا متفقين متآخين ، وإما وقفة تمهيا
قهقري ، وعند ذلك لا يجدينا هذا التضييق الذي يظفونه تقديسا للكلام الإلهي وما
هو منه في شيء ، بل هو خلاف ما نص عليه في آية محكمة لا تحتمل التأويل

المتشابهات والمعجزات والنشأة الأخرى

بقلم سماحة الشيخ مصطفى صبري

شيخ الإسلام السابق بالاستانة

لما الأستاذ فريد وجدي في الدفاع عن قوله بأن آيات القرآن المنبئة بما وقع في الدنيا من معجزات الأنبياء وما يقع في الآخرة من بعث الناس بعد الموت ومحاسبتهم على أعمالهم ثم إدخالهم الجنة أو النار وما أعد لهم فيهما من أنواع النعيم أو العذاب ، كل ذلك متشابهات لا تفهم معانيها ولا يقبلها العقل والعلم — إلى اختلاف المفسرين في تفسير المتشابهات التي نص القرآن نفسه على وجودها فيه وقال بعد نقل كلمات من بعض المفسرين « فأنت ترى أن آباءنا الأولين قد فهموا التشابه بأنه ما يخالف حكم العقل وما أدى إليه العلم »

وليس نزاعنا مع الأستاذ في تقدير معنى المتشابهات بعد أن اعترف الأستاذ بأن المراد منها ما يخالف حكم العقل والعلم فلا يضرنا قول المفسر النيسابوري الذي نقله الأستاذ : « إن كل واحد من أصحاب المذاهب (يعني الإسلامية) يدعى أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة ويقول خصمه متشابهة فالمعتزلي يقول (فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) محكم (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) متشابه »

وإنا مع عدم كوننا بمقرين على النيسابوري توسعه بهذا الحد في تفسير وتكثير متشابهات القرآن ، لسنا في المناظرة بحاجة إلى الإكثار من نقل أقوال المفسرين واختلافاتهم فهو لا ينفع الأستاذ ولا يضرنا وإنما يشوش على القارئ فيخل بهم محل الخلاف بيننا وبين الأستاذ فالخوض في نقل كلمات المفسرين يكون من الاشتغال بما لا يعني بعد أن اتفقنا معه في أن التشابه ما لا يفهم معناه وما يخالفه حكم العقل والعلم من حيث أنه يتضمن حكماً لا يمكن في نظرهما

فأيا ما كان التشابه عند أى مفسر فهو عندنا نحن والأستاذ ما لا يفهم معناه وما يخالف حكم العقل والعلم والخلاف بيننا انا نقول باقتصار التشابه بهذا المعنى على آيات قليلة جدا والأستاذ يدعى كثرته إلى حد أنه يبلغ نصف القرآن لأنه يرد كل ما جاء فيه من معجزات الأنبياء وأنبيائهم مع أقوامهم وأنبياء البعث والنشور والحساب والميزان والصراط والجنة والنار إلى التشابه الذى لا يفهم معناه ولا يقبله العقل والعلم ومابال الأستاذ يشغلنا ويمل نفسه بأقوال من سلف من المفسرين المختلفين فى تفسير التشابهات المذكورة فى آية من سورة آل عمران قريبة من أولها فى إمكاننا أن نجرد النقاش منه من مسألة التشابه ونحدد محل الخلاف بيننا فى أن ما جاء فى القرآن من المعجزات وأحوال الآخرة هل هى مفهومة المعانى أو غير مفهومة منها من حيث أن معانيها ممكنة الوقوع أو مستحيلة عند العقل والعلم فنحن نقول بالشق الأول والأستاذ قال بالشق الثانى فى مقالاته الأولى وأصر عليه فى مقالاته الثانية وأتى فى الثانية بمثال فقال : « هل يتفق وحكم العقل بأن جهنم التى يبلغ شررها القصور الشاغخة يستطيع من يلقي فيها أن يحى ويأكل ويشرب ويتجادل ويطلب إلى الله الخلاص لا يتفق ذلك والعقل حتما »

وقال أيضا واعتبرنا هذا القول (يعنى قول المفسر النيسابورى) رأينا أن كل ما ورد فى القرآن من آيات المعجزات والثواب والعقاب والقصص وما أشبهها يتحتم حمله على الوجه الثانى والثالث مما قامت الأدلة على امتناع ظواهره أو مالا توجد أدلة على ثبوته وانتفائه « ونحن نقول لا يجوز قطعا أن تعتبر آيات المعجزات والثواب والعقاب والقصص وما أشبهها مما قامت الأدلة على امتناع ظواهره أو مالا يوجد دليل على ثبوته وانتفائه لا يتفق هذا الاعتبار والإسلام الأمر بالإيمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر ولا يمكن القول بأن أحدا من المفسرين المتدينين بالإسلام ذهب إليه والأستاذ يجد كل شيء فى التفسير ولا يجد واحدا من المفسرين قال بامتناع معجزات الأنبياء وامتناع

أحوال الآخرة المنصوص عليها في القرآن أو اعتبارها مما لا يوجد دليل على ثبوته وانتفائه وحسبهم إخبار الله بوقوع ما سبق منها ووعد بوقوع ما سيأتي دليلا لثبوته حاشا فكان الواجب للاستاذ أن لا يخلط مقالته بكلماتهم في يوم القراء أن له فيما ادعاه أسوة من علماء التفسير ومستندا من أقوالهم بل يقتصر في الاستناد على أقوال الملاحدة التي يعبر عنها بالعلم الحديث ومذهب علماء الإسلام على بكرة أبيهم في هذا الباب ملخص بالبيت الآتي من منظومة خضر بك الكلامية .

وواقع كل مانص الصدوق به من ممكن كصرائط أو كيزان
أما ما ذكره الأستاذ من شدة نار جهنم وكيف أنه يستطيع من يلقي فيها الحياة وما يتبمها فالله تعالى يقول عنه وقوله الحق وله الملك (لا يموت فيها ولا يحيى) ويقول (لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها كذلك نجزي كل كفور وم يصطرخون فيها ربنا أخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل أولم نمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير) ويقول (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب) وكل ما ورد في القرآن عن نعيم الجنة أو عذاب جهنم مهما كان ممالا عين رأت ولا أذن سمعت ومهما بلغ من الشدة فهو ممكن والله قادر عليه كما أنه قادر على بمت الناس من قبورهم لكونه من الأمور الممكنة في حد ذاتها كما خلقهم وأحيام أول مرة وقد بينا في مقالتنا الأولى كيف أن واجب الوجود واحد وكل ما عداه من الكائنات ونواميسها ممكن قابل للوجود والعدم والتغير والتبديل مستغنى وجوده بشكله الحاضر أو تحوله منه إلى إرادة موجد الواجب الوجود ومنه يعلم أن امكان المعجزات وامكان أحوال الآخرة، ولا يقول بعدم امكان شيء منها إلا الذين ينفون الإله الصانع للكائنات الناظم لنواميسها بقدرته وإرادته واختياره وهم يقولون بالطبيعة فتكون نظم الكائنات عندهم أمورا حصلت بطبيعتها وليست آثار مؤثر أو معلولات علة فإن اعترفوا بالملية التي لا مندوحة عن الاعتراف بها في الشرق والغرب وفي العلم القديم والحديث

فكأنهم - لإنكارهم انتهاء سلسلة الملل إلى العلة الأولى التي هي معدن العليات وصاحبة الكمال في العملية لكونها علة لغيرها وعدم كونها معلولة لعلّة تتقدمها - ينكرون العملية من أساسها ومن هذا يسمون طبيعيين منكرى العملية فذهبهم مردود عليهم في الشرق والغرب والعلم القديم والحديث ولا يتسع المجال لنا في مقالة أو مقالتين لإبطال مذاهب الملاحدة الماديين والطبيعيين أو لنقل كلمات الرادين عليهم من علماء الشرق والغرب

والذي يهمنا هنا أن الأستاذ اعترف في جوابه على مقالتي بما أشرت إليه من العقلية الجديدة الإلحادية الضاربة أطنابها بين كتاب مصر ومن سرائرها إلى كثير من المجاهدين في الإسلام المتخذين لهم من تلك المجاهدة مهنة بل أتى الأستاذ بما فوق الاعتراف الذي أشرت إليه وقد أدهشني قوله :

« في تلك الأثناء ولد العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التي كانت تساوره حتى تغلب عليها ، فدالت الدولة إليه في الأرض ، فنظر نظرة في الأديان ؛ وسرى عليها أسلوبه فغذف بها جملة إلى عالم الميثولوجيا . ثم أخذ يبحث في اشتقاق أصولها بعضها من بعض ، واتصال أساطيرها بعضها ببعض ، فجعل من ذلك مجموعة تقرأ لالتقدس تقديسا ، ولكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التي كان يستعبد الإنسان لها نفسه ، ويقف على صيانتها جهوده غير مدخر في سبيلها روحه وماله »

« وقد اتصل الشرق الإسلامي بالغرب منذ أكثر من مائة سنة فأخذ يرتشف من مناهله العلمية ويقتبس من مدنيته المادية فوقف فيما وقف عليه على هذه الميثولوجيا ، ووجد دينه ماثلا فيها ، فلم ينبس بكلمة لأنه يرى الأمر أكبر من أن يحاوله ، ولكنه استبطن الإلحاد وتعمسك به متيقنا انه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية »
« وقد نبغ في البلاد الإسلامية كتاب وشعراء وقفوا على هذه البحوث العلمية

فسحرتهم فأخذوا يهينون الأذهان لقبولها دسا في مقالاتهم وقصائدهم غير مصارحين بها غير أمثالهم تفاديا من أن يقاطموا أو ينفوا من الأرض

« وقد عثرنا نحن في جولتنا العلمية على ماعثروا عليه فكانت صدمة كادت تقذف بنا إلى مكان سحيق ، لولا أن من الله علينا بوجودان المخلص منها وهو قوله تعالى : (هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) الآية فسجدنا شكراً لله وقلنا هذه مانعة الصواعق بل مانعة الفرق فتشبتنا بها وأدخرناها إلى وقتها ، ثم أفضينا بها إلى الناس وأثبتناها في بعض مؤلفاتنا

« هذا موقف منطقي لدين يعلن السلطان المطلق للعقل والدولة الخالدة للعلم ، ويجرد الإنسان من كل أو هامه وأهوائه ووراثاته ليصل به إلى اباحة النظر الحر والتفكير المستقل » وإلا فهل يعقل أن موحى الإسلام جل شأنه يطالب الآخذ بدينه بالدليل على المقائد الرئيسية واكلا إياها إلى تقديره الشخصى ، وحارمه من كل شفاعاة وكل صلة بغير الحق الصراح ، ثم يكلفه بأن يأخذ في الأمور الثانوية بأشياء تخالف الظاهر وتنقض نواميس الكون يحار العقل في فهمها ، دون أن يمين له موقفا معقولا منها ؟ « فنحن نخوض هذا البحث لا باعتبار أنه شهوة عقلية ، ولكن باعتبار أنه حاجة دينية يجب أن تمحص ونحن على مفترق طريقين ، فإما أن نعرف أننا أمام دين لا تنال منه المحللات العلمية فيصدق فيما يقول من أنه الدين الأخير للبشرية ، وإما أن نستكين إلى حكم القدر فنترك العلم يعبث به ثم يقذفه إلى عالم الميثولوجيا في ألوف سبقته من الأديان البشرية »

من قال لك أبها الأستاذ إن معجزات الأنبياء وأحوال النشأة الأخرى التى قصها الله في كتابه بل في كتبه محالات عقلية أو علمية ؟ من قال لك بذلك من غير ملاحظة الماديين والطبيعيين النافين لوجود الإله القادر المريد المختار المعتبرين لجميع الأديان أساطير (٢٧ - موقف العقل - رابع)

وخرافات ؟ ومن قال لك إن العلم الحديث مقصور على علمهم الحقيق باسم الجهل أكثر منه باسم العلم ؟ وأجهل منهم من جمع إلى اعتناق الإسلام انجذابه إلى ما يسميه منكرو الأديان عن آخرها ، علما واشترك معهم في التسمية بملء فيه . كما أن الذين يستنبطون الإلحاد من الكتاب والشعراء ويهيئون الأذهان لقبوله دسا في مقالاتهم وقصائدهم غير مصارحين به غير أمثالهم تقاديا من أن يقاطعوا أو ينفوا من الأرض ، الأم الناس وأجنهم وأشأمهم لبلادهم ومواطنهم وهم أصحاب الدرك الأسفل من النار . فإن كانت العقلية الإلحادية علما وقامت قائمة العلم الحديث عليها فالويل بعد اليوم للزهر وقد أدخل العلم الحديث في دروسه وويل للمسلمين من خريجه القادمين . فاذن الحق مع الذين كانوا يخالفون هذا الإدخال ويسمون أهل الجود ، وإن الجود بل الجهل خير من علم يذهب بمن تعلمه إلى نقي خالق الكائنات وسلطانه وقدرته على جميع الممكنات والجنون أنفع من عقل يأمر صاحبه بكفر من خلق العقل والعقل

لكن الأمر ليس كما زعمه الأستاذ وأن الذين أدخلوا العلم الحديث في دروس الأزهر ليسوا بأعداء الإسلام والأزهر إلا أن ما ذكرته في مقالي الأولى وأيدته مقالة الأستاذ الجوابية من العقلية الإلحادية الجاهلية الفاعلة فعلته في مصر كما أفاده الأستاذ والتي تباع فيها وتشترى بين كتابها وشعرائها دسا في مقالاتهم وقصائدهم وتهيا الأذهان لقبولها ، إن لم يُقَضَّ عليها لا بما يخافون من لؤمهم من مقاطعة المسلمين أو معاقبة الحكومة الإسلامية بل بسلاح العلم الصحيح فهي تقضي على الإسلام والحكومة الإسلامية .

أما مكافئها بسلاح ابتدعه الأستاذ وهو جمل ما يبلغ نصف القرآن متشابهات غير مفهومة الماني لكون معانيها مما لا يقبله العقل والعلم من آياته ، فهي مكافئة إن لم تسر للمحدين أعداء الإسلام فلا تخدعهم ولا يقانلهم هذا السلاح بل يقتل القرآن ويجعل أكثر آياتها مهملات ناطقة بالهالات ، والله لا يجوز الإسلام إلى الدفاع عن نفسه

بسلح الاستاذ الذي ينعكس على المدافع عنه ويمتث به قبل أن يعيث به العلم ثم يقذف إلى عالم الميثولوجيا كما هددنا الأستاذ به . ألا تراه أنه يؤمن بالعلم الحديث الذي يرى الأديان جميعا وفيها الإسلام مغالفة لحكم العقل فيقذفها جملة إلى عالم الميثولوجيا أى الأساطير والخرافات ثم يحمل منها مجموعة لا لتقدس تقديسا بل ليرى الأجيال الحديثة حماقة آبائهم الأولين المتدينين، ويسلم بكون ذاك العلم الحديث الذى فعل هذه الأفعال بالأديان مؤيدا بالعقل ، هذا حكم الأستاذ فى العلم الحديث الذى يصادى الأديان عامة والإسلام الذى هو موضوع مقالته وموضوع المناظرة بيننا خاصة . يعنى أنه حق متيقن بجميع أجزائه عدل فى كل أفعاله فاعل لما يفعله عالما به وإذا جاء إلى جانب الإسلام فيقول عنه إن أكثر ما فى كتابه من الآيات لا تفهم معانيها ويردها العقل والعلم على وأنا أرددها إلى علم الله . وههنا حكم الأستاذ فى كتاب الإسلام فأيا من الإسلام والعلم الحديث الذى يعارضه أصبح الأستاذ مرجحه على الآخر ؟ العلم الحديث الذى يصدقه بعقله أم الإسلام الذى لا يصدق به وإنما يصدقه متجردا من عقله وقد صرح فى مقالته بأن الله « بنى الإسلام على قاعدة العقل وأساس العلم وحرم على أهله التقليد » فهل يمد الأستاذ نفسه التى قالت بعدم اتفاق نصف القرآن مع العقل فترده إلى التشابهات تقليدا لقول القرآن فى آية التشابهات، بنى قوله هذا على قاعدة العقل وأساس العلم ؟ فان كان ينتهى فى أساس تدينه بالإسلام إلى تقليد القرآن فى آية التشابهات وفى اعتقاده أن الإسلام لا يصح أن يبنى على التقليد فباله يناقض نفسه ويقنع بهذا التدين المبني على التقليد ؟ وما باله يقلد القرآن ويتبعه فى آية التشابهات ولا يقلد القرآن ولا يتبعه فى آيات المعجزات وآيات البعث والنشور والثواب والعقاب والجنة والنار ولا يقنعها بعقله حيث ثبت عقله فى الحكم والجزم بعدم إمكان مدلولات تلك الآيات ويصر على هذا الحكم وعلى الحكم بصحة ما يعارضها وينفيها من العلم الحديث ؟ فما هذه التناقضات من الأستاذ وهل منشأ كل هذا ليس إلا كون تقليده للعلم الحديث أقوى من تقليده للقرآن وأرجح عنده ؟ وهل هذا غير المسكان السحيق الذى قال الأستاذ عن صدمة العلم الحديث

أنها تكاد تقذف به إليه لولا أنه وجد المخلص في آية التشابهات ؟ فليجمع الأستاذ
شمل عقله وليخلص نفسه من هذه التناقضات التي هي المحالات بعينها آيات المعجزات
والبعث والنشور وما بعدها، وليعلم أن السلامة من التناقض أقدم من الإيمان بالعلم
الحديث المبني على أساس التجربة، ففي المنطق أن الأوليات مقدمة على الجربات

واجب علينا أن نورد أمثلة من الآيات التي يعجزها عقل الأستاذ تحت قيادة العلم
الحديث فيردها إلى التشابهات أي الآيات غير مفهومة المعاني ، وإن أدى إيرادها إلى
طول المقالة وزيادة الثقل على (الأهرام) الفراء فلتعذروني أمام احتياج تمام المقالة إليه ،
ولنبدا بآيات المعجزات :

« وورث سليمان داود وقال يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء
إن هذا هو الفضل المبين وحشر سليمان جنوده من الجن والإنس والطير فهم يوزعون
حتى إذا أتوا على وادي المل قالت نملة يا أيها المل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم
سليمان وجنوده وهم لا يشعرون فتبسم ضاحكا من قولها وقال رب أوزعني أن أشكر
نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه وادخلني برحمتك في
عبادك الصالحين وتفقد الطير فقال مالي لا أرى المهدد أم كان من الفائتين لأعذبه
عذابا شديدا أو لأذبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين فسكت غير بعيد فقال أحطت بعالم
تخط به وجئتك من سبأ بنبا يقين إني وجدت امرأة تملككم وأوتيت من كل شيء ولها
عرش عظيم ... اذهب بكتابي هذا فألقه إليهم ثم تول عنهم فانظر ماذا يرجعون قال يا أيها
الملك أيسكم يأتيني بعرضها قبل أن يأتوني مسلمين قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل
أن تقوم من مقامك وإني عليه لقوى أمين قال الذي عنده علم من الكتاب أما آتيك
به قبل أن يرتد إليك طرفك فلما رآه مستقرا عنده قال هذا من فضل ربي ليملؤني
الشكر أم أكفر ومن شكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غني كريم قال نكروا
لها عرشها فنظر أنهتدى أم تكون من الذين لا يمتدون فلما جاءت قيل لها اهكدا عرشك

قالت كأنه هو وأوتينا العلم من قبلها وكنا مسلمين » ولقد آتينا داود منا فضلا يا جبال أوّبي معه والطير والنّا له الحديد أن اعمل سابقات وقدر في السرد واعملا صالحا إني بما تعملون بصير ولسليان الريح غدوها شهر ورواحها شهر وأسلنا له عين القطر ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه ومن يزغ منهم عن أمرنا نذقه من عذاب السعير . يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادي الشكور » هذا ما ورد في سورتي القرآن من معجزات داود وسليمان فلشكتف به ولنتقل إلى الآيات الدالة على معجزات غيرهما مثل ماورد من معجزات موسى في سورة القصص: « فلما قضى موسى الأجل وسار بأهله آنس من جانب الطور نارا قال لأهله امكثوا إني آنست نارا لعلّي آتيكم منها بخبر أو جذوة من النار لعلكم تصطلون فلما أتاهانودي من شاطئ الوادى الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى أنى أنا الله رب العالمين وأن ألق عصاك فلما رآها تهتز كأنها جان ولى مدبرا ولم يقب يا موسى أقبل ولا تحف إنك من الآمنين اسلك يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء واضمم إليك جناحك من الرهب فذا لك برهانان من ربك إلى فرعون وملئه إنهم كانوا قوما فاسقين » والذي جاء في سورة طه من معجزاته يستوعب طول السورة إلا بمضا من أواخرها وفيها قصة سحرة فرعون وإيمانهم بحجاء معجزة موسى فكيف آمنوا على تقدير كون المعجزات غير ممكنة وأخبارها التي نقصها متشابهة غير مفهومة ولم لم تشابه المعجزة والسحر على السحرة حتى ميزوا الأولى من الثانى وتبين لهم أنها من عند الله فآمنوا بها أ كان هذا الإيمان منهم بغير فهم أم كان إيمانهم أيضا متشابهها غير مفهوم المعنى ومعناه أنه لم تقع حادثة كهذه؟ ولا تحصى آيات القرآن الدالة على معجزات موسى وقلما تخلو منها سورة من سور القرآن وهذا ما في سورة آل عمران من معجزات عيسى : « إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمع الميعاد عيسى بن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين ويكلم الناس في المهد وكهلا ومن

الصالحين قالت رب أنى يكون لى ولد ولم يمسسنى بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل ورسولا إلى بنى إسرائيل أنى قد جئناكم بآية من ربكم أنى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله وأبرىء الأكمه والأبرص وأحيى الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون فى بيوتكم إن فى ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين» وقال فى سورة مريم : « واذكر فى الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا فاتخذت من دونهم حجابا فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا قالت إنى أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا قالت أنى يكون لى غلام ولم يمسسنى بشر ولم أك بغيا قال كذلك قال ربك هو على هين ولنجمله آية للناس .. » لنقف هنا وقفة نسأل الأستاذ أليس كون خلق عيسى فى بطن أمه من دون أن يمسسها بشر هيناً على الله بمفهوم من صراحة الآية وكيف يقضى الإنصاف بكون هذا متشابها غير مفهوم المعنى فإذا كان هيناً فكيف لا يكون ممكناً فهل نقول بأن الله كذب فى قوله والعياذ به أم نقول بأن الحال هان عليه مع أن قدرته الله لاتتعلق بغير المكذبات ؟ فالأسلم من جميع المحاذير أن نقول بأن الأستاذ لايعلم الممكن من الممكن .. ولنعد إلى ما نوردته من سورة مريم: « فحملته فانتبذت به مكانا قصيا فأجاءها المخاض إلى جذع النخلة قالت ياليتنى مت قبل هذا وكنت نسياماً نسياً » مفهوم ؟ « فأتت به قومها تحمله قالوا يا مريم لقد جئت شيئاً فرياً يا أخت هارون ما كان أبوك أمراً سوء وما كانت أمك بغيا » مفهوم ؟ حتما يفهمه كل من يقرأ حتى يستشكل بعض الناس قوله « يا أخت هارون » ولا تتسع المقالة للجواب على مشكلتهم، وليس فى قصة عيسى ومريم ما هو جدير بأن يعمد متشابها إلا قوله « فأرسلنا إليها روحنا » وعلى ما أظنه - وليس عندى بسبب المهاجرة ما أحتاج إليها من كتب التفسير وغيرها - فالمفسرون يحملون الرسول على جبريل ويتأولون الروح به، ومن هذا يعلم أنه ليس فيما نقله الأستاذ فى مقاله

الأخيرة عن التفاسير آية يصح أن تعد من التشابهات إلا ما نقله عن تفسير الفخر الرازي أعني «إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته أنقأها إلى مريم وروح منه» ومثله قوله تعالى «والتي أحصنت فرجها ففجنا فيها من روحنا وجعلناها وابنها آية للعالمين» وتقتصر نقطة التشابه على التعبير بكون عيسى روح الله أو روحاً منه لا على خلقه بغير أب وكون أمه أحصنت فرجها كما قال القرآن وأنكره المنكرون. ولنعد إلى قصة مريم مع قومها: «يا أخت هارون ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمك بغيا فأشارت إليه قالوا كيف نكلم من كان في الهد صبيا» مفهوم؟ «قال إني عبد الله أتاني السكتاب وجملني نبيا... ذلك عيسى بن مريم قول الحق الذي فيه يمترون...» وفي سورة المائدة: «إذ قال الحواريون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء قال انقوا الله إن كنتم مؤمنين» مفهوم؟ «قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقنا ونكون عليها من الشاهدين قال عيسى بن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء نكون لنا عيدا لأولنا وآخرنا وآية منك» مفهوم؟ «وارزقنا وأنت خير الرازقين قال الله إني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين»

مصطفى صبرى

شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقا

المتشابهات والمعجزات والنشأة الأخرى (٢)

بقلم سماحة الشيخ مصطفى صبري
شيخ الإسلام السابق بالاستانة

وقصص معجزات الأنبياء كثيرة في القرآن يخيل إلى من رآها من منكري الأديان الغافلين أن الأديان مشتقة الأصول بعضها من بعض ، وحسبنا في الرد عليهم أن نقول كيف يشتق دين التوحيد من دين الثلاث؟ أما قصص الأنبياء وكون ما ورد في القرآن منها مما لا جاء في الكتب المقدسة الأولى فذاك أمر طبيعي، وقد نبه علماء الأصول على أن النسخ لا يجري في الأخبار ولا في أصول الشرائع وإنما يجري في الأحكام الفرعية العملية ولذا قال تعالى « مصدقا لما بين يديه من التوراة والإنجيل » ولو تخافت الكتب المقدسة في الأخبار وأصول الدين لكان بعضها قد كذب الآخر أو صحح خطأه . وفي آخر سورة يوسف التي يقول الله فيها حكاية عن يوسف (اذهبوا بقميصي هذا فألقوه على وجه أبي يأت بصيرا » ويقول « فلما أن جاء البشير ألقاه على وجهه فارتد بصيرا » - « لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثا يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه » فهل يصح أن نقول عنه « ما كان حديثا يفترى ولكن حديثا بالهال أو بما لا يفهم ؟ » وكيف نكون فيما لا يفهم عبرة لأولي الألباب ، مع أن أولى الألباب الحديثة لا يعترفون بإمكان هذه القصص فضلا عن وقوعها . وفي سورة الأحزاب من معجزة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم « يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءكم جنود فارسنا عليهم ريحا وجنودا لم تزوها وكان الله بما تعملون بصيرا » وفي سورة الأنفال « إذ يوحى ربك إلى الملائكة أني ممكم فتبتوا الذين آمنوا سألني في قلوب الذين كفروا الرعب فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان » وفي سورة آل عمران « ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة فاتقوا الله لعلكم تشكرون إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة منزلين بلى

إن تصبروا وتتقوا وبأنوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين»
 وفي سورة الأحقاف « وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه
 قالوا أنصتوا فلما قضى ولوا إلى قومهم منذرين قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتابا أنزل من
 بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي إلى الحق وإلى طريق مستقيم يا قومنا أجيبوا
 داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويحرم من عذاب أليم » وفي سورة الجن
 « قل أوحى إلى أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآنا عجبا يهدي إلى الرشد
 فآمننا به وإن نشرك بربنا أحدا وأنه تعالى جد ربنا ما اتخذ صاحبة ولا ولدا وأنه كان
 يقول سفيهنا على الله شططا وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن
 فرادهم رهقا ... إلى آخر الآيات الحاكية عن أقوال الجن » وفي سورة الإسراء « سبحان
 الذي أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله أتريه
 من آياتنا »

والقرآن كله معجزة نبينا عليه وعلى إخوانه الأنبياء صلوات الله وسلامه، فهل هو محال
 أيضا عند الأستاذ وهل جميع آيات القرآن متشابهات غير مفهومة المعنى أى غير مفهومة
 الإعجاز وهل قوله تعالى (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا
 القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) متشابهة ناطق بالمحال أو غير مفهوم
 المعنى؟ فإذا لم يفهم معناه فكيف يتحدى به الإنس والجن وإذا كانت في قدرة الله معجزة
 القرآن أفلا يكون الماقل مضطرا إلى الحكم بقدرته على معجزات الأنبياء المذكورة فيه
 استدلالا بهذه المعجزة الشهود لنا على وقوع تلك المعجزات في سאלقة الأزمان؟

بل المسألة لا تختص بالمعجزات لأن إنكارها إن كان مما يقضى به العلم الحديث
 النافى بكل ما لا يؤيده الإحساس والتجربة، فإنكار الإله أولى ما يقضى به ذلك العلم،
 ووجوده أبعد ما نستأنس به العقلية المستمدة منه، والله متعال عن متناول الحواس
 الظاهرة والتجارب المادية ولا كتمالى المعجزات عنها لأن من المعجزات واحدة على

الأقل نشاهدها ونذكرها بالعيان وهي القرآن. بل نقول إن إنكار العلم الحديث للمعجزات والبعث بعد الموت والجنة والنار مبني ومتفرع على إنكاره للإله الخالق القادر فإذن كيف يؤمن الأستاذ بوجود الله ويؤاف إيمانه به مع إيمانه الوثيق بالعلم الحديث النافي لوجود كل ما لا يدرك بالحواس ولا يعلم بالتجارب فيلزم أن يكون وجود الله أول التشابهات عند الأستاذ، وفي الحقيقة إذا اقتنع الإنسان بوجود إله خالق السموات والأرض فلا يتمسر عليه الإقرار بمعجزات الأنبياء وتوسع عنده دائرة الإمكان وإذا اعترف بأن القرآن كلام ذلك الخالق الأجل فلا يتردد في الاعتراف بجميع ما فيه ولا يستبعده أدنى استبعاد ولا يعدله بكلام العلم الحديث الذي يمكن أن يخطأ حتى في تجاربه

وقد فاتنا الانبياء بعد آيات المعجزات بأمثلة من آيات الساعة والحشر والسؤال والحساب والثواب والعقاب ولكن لا يحسن لنا أن نكتب سور القرآن على صفحات الأهرام وما لا يدرك كله لا يترك كله فنحن: «إذا وقعت الواقعة ليس لوقعتها كاذبة خافضة رافعة إذا رجت الأرض رجا وبست الجبال بسا فكانت هباء منبثا وكفتم أزواجا ثلاثة فأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين وأصحاب المشأمة ما أصحاب المشأمة والسابقون السابقون أولئك المقربون في جنات النعيم . ثمة من الأولين وقليل من الآخرين وأصحاب اليمين ما أصحاب اليمين في سدر مخضود وطلح منضود وظل ممدود وماء مسكوب وفاكهة كثيرة لا مقطوعة ولا ممنوعة وفرش مرفوعة ... وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال في سموم وحميم وظل من يحموم لا بارد ولا كريم إنهم كانوا قبل ذلك مترفين وكانوا يصرون على الحث العظيم وكانوا يقولون ءإذا متنا وكُنَّا ترابا وعظاما ءإنا لمبعوثون أو آباؤنا الألون قل إن الأولين والآخرين لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم ثم إنكم أيها الضالون المكذبون لا تكونون من شجر من زقوم فالتئون منها البطون فشاربون عليه من الحميم فشاربون شرب الهيم هذا نزلهم يوم الدين نحن

خلقناكم فلو لا تصدقون أفرأيتم ما تمنون ، أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون ولقد علمتم النشأة الأولى فلو لا تذكرون ، هذا ما في سورة واحدة فإن كانت هذه الآيات متشابهة غير مفهومة المعاني ولا مطلوبها منها الفهم فقد ضاعت أنفاس القرآن في تفصيل أحوال اليوم الآخر وضاعت أنفاسه في إثبات محيى ذلك اليوم والاستدلال عليه بالنشأة الأولى والتوعد على المكذب المستبعد لمحيته وانظر إلى قوله « والسماء والطارق وما أدراك ما الطارق النجم الثاقب إن كل نفس لما عليها حافظ فلينتظر الإنسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب إنه على رجعه لقادر يوم تبلى السرائر فإله من قوة ولا ناصر والسماء ذات الرجوع والأرض ذات الصدع إنه لقول فصل وما هو بالهزل » فهل يصح أن يقال بعد ذلك ولكنه قول بالهال أو متشابه غير مفهوم المعنى ولا مطلوب الفهم ؟ وقوله « زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربى لتبعثن ثم لتنبئون بما عملتم وذلك على الله يسير » وقوله « يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون خاشعة أبصارهم ترهقهم ذلة وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون فذرنى ومن يكذب بهذا الحديث سنستدرجهم من حيث لا يعلمون » « وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون » « أولم يروا أن الله الذى خلق السماوات والأرض ولم يمتدحهم بقادر على أن يحيى الموتى بلى إنه على كل شىء قدير » « ويقولون أءنا لتاركوا آل هرقنا لشاعر مجنون بل جاء بالحق وصدق المرسلين إنكم لذائقوا العذاب الأليم وما تجزون إلا ما كنتم تعملون إلا عباد الله المخلصين أولئك لهم رزق معلوم فواكه وهم مكرمون فى جنات النعيم على سرر متقابلين يطاف عليهم بكأس من معين بياض لذة للشاربين لا فيها غول ولا هم عنها يزفون وعندهم قاصرات الطرف عين كأنهن بيض مكنون فأقبل بعضهم على بعض يتسائلون قال قائل منهم إني كان لى قرين يقول إءناك لمن المصدقين أءذا متفا

وكفنا ترابا وعظاما أمانا لمدينون قال هل أنتم مظلومون قاطلع فرآه في سواء الجحيم قال
تالله إن كنت لتردين ولولا نعمة ربى لكنت من المحضرين أفما نحن بميتين إلا
موتنا الأولى وما نحن بمعذبين إن هذا هو الفوز العظيم أمثل هذا فليعمل العاملون «
« ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد
ربكم حقا قالوا نعم فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل
الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة كافرون « « يأأيها الذين آمنوا اتقوا ربكم واخشوا
يوما لا يجزى والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئا إن وعد الله حق فلا
تفرونكم الحياة الدنيا ولا يفرنكم بالله الفرون «
وفيا أوردناه كفاية

بقى أن الأستاذ يجب عليه أن يخفف من غلوائه في إعظام العلم الحديث فهو مهما
تقلب على القوى التي كانت تساوره ودالت إليه الدولة في الأرض فلن تدول إليه دولة
السماء حتى يكون له الحق في أن ينظر نظرة في الأديان فيقذف بها جملة إلى عالم الميثولوجيا
أى الأساطير والخرافات. فالعلم الحديث لم يخلق بعد نعمة أو بموضة أو حجة فمل له أن
يستخف بالدين الإلهي ويكفر بصاحبه ويتحدى خالق السماوات والأرض وخالق ما فيهما
من أسرار لم تمتد يده بعد إلى واحد من مليون بل مليار منها وخالق الإنسان الذى
وضع العلم الحديث والقديم وخالق عقله الذى استمد منه في وضع العلوم . فن أكبر
الجنابة أن ينكر عقل من المقول أو علم من العلوم متمدا على ما اكتشفه من بعض
الأسرار المدووعة في مواد الكون، مصدر ومرجع كل عقل وعلم، مع أن هذا العقل النكر
عقل يخلد إلى الأرض ويختلط بالتراب، منه نشأ وسيمود إليه واللتراب والعقل أو العلم؟
وماذا على إذا سميت هذا العقل الكافر بربه ونعمة ربه حماقة وذلك العلم جهلا؟ وإنى جد
أسف على أن مثل الأستاذ الذى شاب شبته في خدمة الدين يستخذى في أول اصطدام
مع هذا العلم الكافر ويخضع لدولته ويدبر كلامه كأنه من جاليتها .

وليس الأستاذ من علماء العلم الحديث ولا أنا، بيد أنى أعلم أن العلم الحديث الذى يُعنى به الأستاذ ما يسمونه العلم المثبت المبني على أسس الإحساس والتجربة .

ليس من حق هذا العلم أن يتكلم ويحكم في إثبات الواجب أو نفيه والاعتراف بالأديان أو إنكارها فإن تكلم وحكم فقد تعدى حدوده وخرج عن موضوعه فلا يكون مسموع الكلمة ولا نافذ الحكم ولا يجوز أن يكون معنى توقف أصحاب العلم الحديث فيما وراء علومهم ، أن الحق منحصر في دائرة تلك العلوم الضائعة وإن ما عداها باطل إذ الدنيا لا يمكن أن تعيش بالعلوم المثبتة فقط بل معناها أن تلك العلوم يحكم في ساحتها التى تختص بها ولا تتدخل فيما يخرج عن ساحتها وما لم تصل إليه خطواتها فلا تتمجّل فيه القول بالإثبات والنفي، نعم تقول إنه ليس بثابت في نظرها لكونه خارجا عن موضوعها وليس معناه أنه ليس بثابت أصلا فيمكن أن يكون ثابتا ويتولى إثباته علم آخر، حتى إن مالا يكون مثبتا في نظر العلوم المثبتة قد يكون مثبتا في نظر العالم بالعلوم المثبتة لأن العالم لا يتقيد بما يتقيد به العلم فيمكن أن يكون له حظ من علم آخر ويكون فيه إثبات مالم يثبت في العلوم المثبتة بل يجب أن يكون عالم تلك العلوم أرحب صدرا منها في النفي والإثبات إذ لو لم يكن كذلك واقتصر علمه على مسائل تلك العلوم كان هذا العالم جامدا جادا وجاهلا بالرغم من كونه إخصائيا في العلوم المثبتة. ومن هذا يتبين أن تسميتها بالعلوم المثبتة شطط وتضليل فقد يضل بعض الناس فيظنون أن ما لم يثبت في تلك العلوم فليس بثابت وليس الأمر كذلك لاحتمال أن يكون مثبتا بعلم آخر وأما ظن أن ما أثبتته العلوم الأخرى لا يعتبر مثبتا ولا يكون له من القوة ما للذى أثبتته العلوم المثبتة فهو خطأ ناتىء كما قلنا من الشطط تسمية تلك العلوم المثبتة وإنكار لكيان غيرها من العلوم وربما يكون غيرها أشرف منها وأرقى مرتبة في سلم العلم .

ومثل هذه الأحوال والنظر إلى علوم الغرب من بُعد أثر في القول غير الراجحة والمقائد غير الراسخة فذهب بأهلها إلى أن يظنوا بدينهم الحنيف الظنون وخيل لهم أنه لا يتفق مع

العقل والعلم وأنه أسطورة مشتقة من أساطير الأولين، مع أن دينهم وإن كان لا يتفق مع بعض العلوم الحديثة بمعنى تقاصر فهم ذلك البعض عنه لكون نظره مقصورا على الطبيعة والمادة وكون الدين فوقهما وعلمه علم مافوق الطبيعة، لكن العقل لم يكن في عصر من عصور الإنسانية ليستوحش الدين ويناوئه ويحافيه بل تلقاه بكل حنين وأنسة واحترام وتعارف معه في أول لقائه تعارف المواطنين أحدهما مع الآخر لكونهما من العالم العلوى ورآه من أخص ما يمتاز به الإنسان عن الحيوان كما امتاز عنه بعقله قال العالم الفرنسى (جورج ل. فونس غريو) مؤلف كتاب مبادئ الفلسفة وهو من الكتب المدرسية المؤلفة على وفق بروجرام اليسانس الفرنسى، في مبحث الفرق بين الإنسان والحيوان وذهنهما :

« إن للإنسان ذاتا مثل المعادن وحياة مثل النبات وهو يشترك مع الحيوان في الإحساس وفي طبقة الذهن السفلى لكنه النوع الوحيد الممتاز بالعقل أى قدرة العلم بنفسه والعلم بالعالم والاكتشاف للقوانين المتعلقة بنفسه والعالم والاعتلاء من معرفة الأشياء ومعرفة قوانينها إلى معرفة صانع الأشياء وقوانينها الأعظم والاعتراف بسلطان الحق وعظمة الواجب في الدنيا والاحترام بالحق في أمثاله حسبما يحس لزوم كونه محترما في نفسه فالإنسان هو الحيوان الذى له نسبة إلى العلم والأخلاق والمجتمع والدين وليس لأسمى فرد من غير نوعه علم ولادين ». وقال هذا المؤلف في مبحث الأهواء المتولدة من التأمل : « ومنها هوى التدين الذى يختص بها ذوو العقول فالإنسان يمل فكرة بفضله عقله إلى خالق الأشياء فيستند العلم المحيط الموجد للقوانين السككية والجود غير المتناهى الذى اقتضى إرادة تلك القوانين والقدرة العليا التى أخرجتها إلى ساحة التحقيق ، إلى ذات واحد أجل وأعلى فالإنسان كما يحس بتوسع ستار الأسرار إلى ما وراء حدود العلم بكثير يحس بكون تلك الأسرار مغلوقة في يد قهر ذلك الذات كالقوانين المثبتة المعلوملة له فيقول من هذا إحساس مبهم ببعض الشيء ممتزج بمفاهيم العقل التى هى أصرح . »

« ففى الإنسان مفهوم التدين والإحساس بالتدين معا وهذا المفهوم وهذا الإحساس

الذي يعلم ويحس بأنه مخلوقه وعبيده وعلى مخافته وخشيته وعبادته والضرعة إليه فالذي يطاعنه الدين هو هذا الهوى .

وعدم كون العلم الإنساني متحصرا في العلوم المثبتة من أجل المسائل التي لا يطوف الاختلاف بشأنها في خلد المشتغلين بالعلم ولوصح انحصاره فيها فأين الفلسفة التي يصرح العلماء في كتب مبادئ الفلسفة بأنها علم الملل و علم العلوم الحاكم عليها وأين المنطق وهو ميزان العلوم وقد قال (اسپنسر) وغيره :

« إن المعلومات البشرية على ثلاث درجات الأولى المعرفة العامة وفوقها العلم وفوقه الفلسفة فالمعرفة العامة عبارة عن المعلومات غير المرتبطة بعضها مع بعض والعلم عبارة عن المعلومات المضبوطة بعض الضبط تحت جهة واحدة والفلسفة عبارة عن المعلومات المضبوطة على وجه أتم ولذا يقال لها علم تنسيق العلوم كما يقال علم الملل و علم العلوم وغاية الكل قضاء حاجة التفحص بالبيان والتعليل والحصول على جواب الأسئلة الأربعة السؤال الأول من أي مادة وجد هذا الشيء الذي يراد بيانه وتعليله ؟ الثاني كيف وجد يعني أي صورة اكتسبت هذه المادة كي تصير الشيء الذي هو موضوع البحث ؟ الثالث من أوجده ؟ ويسمى العلة الفاعلية . الرابع لماذا أوجده ؟ ويسمى العلة الفاتية فالعلوم غير الفلسفة تبحث عن أجوبة السؤالين الأولين فقط ولا تجيب على السؤالين الأولين الفلسفة ففيها يسأل من أين جاء العالم وإلى أين يذهب فهي علم المبدأ والمعاد وفيها يبحث عن المبادئ الأول والعلة الأولى . »

مصطفى صبرى

شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقا

مذهب القرآن في الآيات المتشابهة

للمؤلف محمد فريد ومجدي

قرأت المقالة التي رد بها على الأستاذ مصطفى صبري أفندي فرأيت فيها لا أقول تحاملا على العقل والعلم ولكن غضا من سلطانها إلى حد أن كل أصحاب الأديان المتفائلة في عالم القموض تستطيع أن تجد منها عونا على الاحتفاظ بمقائدها . ويؤلمني أن الأستاذ ينفل من حسابه مهمة الإسلام الكبرى في الأرض ، وهي أن يضع للناس كافة دستورا دينيا قوامه العقل وركنه العلم يوفقون به بين حاجات قلوبهم وعقولهم بحيث لا يصدمون في تمسكهم نحو الحقيقة بمقبة تقف بهم دون مواصلة السير إلى الناية القصوى ، فلا يجد العلم في تدرجهم إليها من الإسلام مانعا يعمل على دكه كدك كل الموانع التي حالت دونها من الأديان السابقة .

نعم ، الإنسانية مدفوعة إلى غاية بعيدة من الارتقاء بكل ما أودع فيها من قوى ظاهرة أو خفية ، ومضطرة لأن تحطم كل ما يصدها عنها من الحوائل ولو أسندها أهلها إلى أقدس مصدر . وفي حالة الأُمم اليوم عبرة لمن يعتبر . فجاء الإسلام بدستور لا يدع هذه النزعة الجبارة من العلم ولا الهمة الفائرة من ممثليه أن تنال من قدسيته منالا ، راميا بذلك إلى غاية نص عليها في كتابه غير مرة وهي أن يكون دين البشرية في عهدها الأخير ، عهد الشبهات والشكوك والبحوث الجريئة الحرة ، والانقلابات الأدبية والفكرية . وهو بطبيعته قد شرع لا ليكون ديننا محليا ولا ليناسب عقلية الشعوب في طور من أطوار الإنسانية ، ولا لبقى محبوسا في قضايا معينة لا تصلح إلا لزمان محدود ولكن ليكون ديننا يسهل جميع التطورات البشرية الممكنة ، فهو لذلك قد أنى بدستور ديني جميع هذه الأمور النسبية حتى لا تصطدم به في دور من أدوارها ، وحتى يصلح لقيادتها وتعديل عوجها .

وقد بلغ العلم في العهد الأخير من السلطان ما أكسبه قيادة العقول والأرواح معاً ، فإذا غفلنا نحن معشر الدافعين عن الإسلام عن هذا الأمر الواقع فقد غفلنا عن أقوى عاصفة أدبية تواجه العقائد ، وكنا عاملين على وضع ديننا خارج المعادل التي أعدها لنفسه . وعلى تمريره مجرداً من كل سلاح إدخره لساعة الخطر .

أما نرى بأعيننا اليوم أن الأديان التي كان لها قيادة القلوب والعقول في بلاد العلم قد استحوطت إلى معابدها ، وقد دب إلى رجالها أنفسهم ديب الآراء الحديثة فشكّوا في إمكان بقائهم على ما هم عليه قرناً آخر .

فهل كل هذا لا يكفي أن يجعلنا ندرك خطر موقفنا ، وأن يدفعنا إلى تلمس قوائم المذخورة للدفاع عن حقيقتنا إن كنا نعتقد أنها حقيقة ؟

أما الاستخفاف بهذا السيل المرم من الآراء الحديثة والمقررات العلمية التي لا تُبقي ولا تذر فليس له إلا نتيجة واحدة وهي أن نصبح وقد أحيط بنا ونحن في أمنع ما نتخيله من ملاحتنا ، وعندئذ لا يدفع عنا البلاء ما نحيط به أنفسنا اليوم من أمان ، ولا ما نغنيها به من أحلام .

لقد تنبهنا نحن لهذا الأمر الجلل بحكم أننا وقفنا في نقطة تصادم العلم والدين ، وأدركنا كنه الخطر المحدق بالحقيقة التي انتدبنا للدفاع عنها ، فدفعنا الشهور بالضعف إلى النظر في مذخورنا نبحث فيه هل بقي لنا من وسائل الدفاع عنها شيء ، فهذانا الله ونحن تحت تأثير هذا الفرع الأكبر إلى ذلك العقل المنيع الذي تتحطم أكبر القوى دونه ولا ينال المستعصم به خيال من أذى ، ألا وهو آية الحكمات والتشابهات .

فأصبحت المسألة بيننا وبين مجادلينا من الذين لم يشعروا بهذا الخطر العمم محصورة لا في البحث في حدود العقل أو العلم ، وقياس مدى سلطانها ، فقد مضت سنة الأولين ولكن في هل يوافق أعمتنا الذين فهموا القرآن قبلنا على ما ذهبنا إليه حتى يسوغ لنا أن نستخدم هذا السلاح في الدفاع الذي نصبنا أنفسنا له .

هذا هو موقفنا اليوم وإنى لمتقن بأنى قد كشفت للناس من صميم الإسلام ومن لباب ما فهمه الرجال الأولون ممثما بحميه من كل طفيان ، لا فى هذا المصر فحسب ، ولكن فى جميع المصور ، وفى وسط كل ما يتخيل من الانقلابات الأدبية فى الأرض . ولست أشك فى أن ما كشفته سيكون ممول المدافعين عن الحقيقة الإسلامية فى كل مكان بعد اليوم .

فالى القارئين بياناً جديداً فيما نحن بصده من هذا الموضوع ، وهو آخر ما أقوله فى هذا الباب فإن كل كلام يأتى بعده يكون تحصيلاً لحاصل .

أوحى الله القرآن فى عهد بلغ العقل البشرى فيه رشده ، وأصبح قادراً على التفرقة بين ما هو حق وما هو باطل ، وعلم الله أن هذا المهدي سيؤدى إلى تولد الشبهات ونجوم الشكوك ، كجعل مناط الاعتقاد فى دينه الأخير العقل ، وسمح بتأويل كل نص فى الكتاب يخالف ظاهر ألفاظه حكمه إلى ما يوافق دلائله ، وبلادهم مداركه ، لتتم بالإسلام الحجة على البشر ولا يحد أهل النظر الحر والتفكير المستقل سبيلاً إلى الإفلات منه . ولما كان ينبوع المقائد الإسلامية القرآن فقد نظر فيه الأئمة الأولون تحت هذا النور الساطع فوضوا له دستوراً عقلياً يرضى أعصى المقول قياداً وأبمدها انقياداً وأحسن ما تقدمه للقراء من صور هذا الدستور الكريم ما دون أمام المفسرين فخر الدين الرازى عند تفسيره لآية المحكم والمتشابه ، قال رضى الله عنه :

« إن اللفظ (أى القرآن) إما أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مؤولاً أو مشتركاً أو مجعلاً . أما النص والظاهر فيشتركان فى حصول الترجيح إلا أن النص راجح مانع من الغير ، والظاهر راجح غير مانع من الغير ، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم وأما الجمل والمؤول فهما مشتركان فى أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة (أى عند العقل) وإن لم يكن فى أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد ، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه ، لأن عدم الفهم حاصل فى القسمين جميعاً . وقد بينا أن ذلك يسمى

متشابهها ، اما لأن الذى لا يعلم يكون النفي فيه مشابها للإثبات فى الذهن ، واما لأجل أن الذى يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم ، فأطلق لفظ التشابه على ما لا يعلم إطلاقا لاسم السبب على السبب . فهذا هو الكلام المحصل فى المحكم والتشابه »
ثم قال :

« إن صرف اللفظ عن معناه الراجع إلى معناه المرجوح فى المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعى العقلى (تأمل) على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال . وقد علمنا فى الجملة أن استعمال اللفظ فى معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره ، فعند هذا يتعين التأول ، فظهر أنه لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجع إلى معناه المرجوح إلا بواسطة إقامة الدلالة العقلية القاطعة على أن معناه الراجع محال عقلا . ثم إذا قامت هذه الدلالة وعرف المكاف أنه ليس مراد الله تعالى من اللفظ ما أشعر به ظاهره ، فعند هذا لا يحتاج إلى أن يعرف أن هذا المرجوح الذى هو المراد ماذا ، (أى ليس عليه أن يبحث عن مراد الله منه) لأن السبيل إلى ذلك إنما يكون بترجيح مجاز على مجاز . وترجيح تأويل على تأويل . وهذا الترجيح لا يمكن إلا بالدلائل اللفظية ، والدلائل اللفظية على ما بينا ظنية ، لاسيما فى الدلائل المستعملة فى ترجيح مرجوح على مرجوح آخر يكون فى غاية الضعف . وكل هذا لا يفيد إلا الظن الضعيف . والتعويل على مثل هذه الدلائل فى المسائل القطعية محال . فلهذا التحقيق مذهبنا أن بعد إقامة الدلالة القطعية على أن حمل اللفظ على الظاهر محال ، لا يجوز الخوض فى تعيين التأويل . فهذا منتهى ما حصلناه فى هذا الباب والله ولى الهداية والرشاد » انتهى .

فأنت ترى من هذا البيان الشافى أن مدار الفهم فى القرآن عند المسلمين على الدلائل العقلية لا على التسليم المجرد عن الثقل والاقتناع . ومؤدى كلام الإمام الرازى أن ما نص عليه القرآن وكان موافقا لحكم العقل وظاهر اللفظ فهو المحكم ، وما كان منه مجملا أو مؤولا فهو التشابه . وكل لفظ لا يصح عقلا أخذه على ظاهره فلا يجوز البحث

عن مراد الله منه ، إذ لو فعل لكان مرجحاً مجازاً على مجاز أو تأويلاً على تأويل ، وهذا خبط ينافي مذهب القرآن في وجوب الثبوت وإدراك حقيقة الواقع لا الوقوف مع الخيالات .

ثم ضرب الإمام الرازي لما قاله مثلاً فقال :

« قال الله تعالى : الرحمن على العرش استوى . دل الدليل على أنه يمتنع أن يكون الإله في مكان ، فعرفنا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها ، إلا أن في مجازات هذه اللفظة كثرة فصرف اللفظ إلى البمض دون البمض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية الظنية ، والقول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جائز بإجماع المسلمين . وهذه حجة قاطعة في المسألة والقلب الخالي عن التعمص يعيل إليه ، والفطرة الأصلية تشهد بصحته .

ثم بين الإمام الرازي صفة الراسخين في العلم الموصوفين في القرآن فقال :

« هم الذين علموا بالدلائل القطعية أن الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها ، وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى ، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل والبعث فاذا سمعوا آية (تأمل) ودلت الدلائل القطعية على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى بل مراده غير ذلك الظاهر ثم فوضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه ، وقطعوا بأن ذلك المعنى أى شيء كان فهو الحق والصواب ، فهؤلاء هم الراسخون في العلم بالله ، حيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر ، ولا عدم علمهم المراد على التعيين عن الإيمان بالله والجزم بصحة القرآن » .
يقول هذا كلام لا يحتمل التأويل وليس وراءه مذهب اطالب حقيقة . والله أنى لأعجب للذين لا يقبلون هداية الله في هذا الشأن الخطير ويهون عليهم أن يفسبوا إليه ما توهمه ظواهر بعض الآيات ، معرضين دينه للشبهات ، وقد أمروا أن يستنبطوا فيما يأخذون من كتابه بالمقل ، وأن لا يخوضوا فيما يؤم ظاهره الظلم أو الجهل .
ألا تكفينا الآيات المحكمة من القرآن وقد انقطعت أنفاس السالم في تصوير

إعجازها ، ولم نفرغ بعد من الإبانة عن بعض مآخوته من حكم عالية ، ونظم حكيمة ، وأصول أصيلة ، ومبادئ . لم تقرر إلا بعد أن بلغ هذا العلم رشدده وقد اعتبرت مثالا عليا لدنية فاضلة لم تصل البشرية إلى اليوم لتحقيقها ؟

ألا يتمجب المتعجبون من هذا الأمر : وهو أن كثيرا من المسلمين الذين أمروا أن يكتفوا بحكمات الكتاب ، قد تركوها اليوم جانبا وتمسكوا بمتشابهاته ، وذهبوا في تفسيرها وتأويلها مذاهب لا تتفق وسيرة السلف منها ، وجشروا إليها من أساطير الأولين ما لا سبيل لنا إلى إثباته هنا ، فأصبحوا حجة على دينهم وقد كلفوا أن يكونوا في طليعة العالم تحميصا للمقائد ، وتخليصا لها من فضول الخائضين فيها بأهوائهم وأوهامهم ليستحقوا أن يكونوا كاندبوا له شهداء على الناس في غلوم وتقصيرهم ، وفي إفراطهم وتقريبهم ؟ أفستطيع أن نحمل من مجموع الناس هذه المكنة بغير ميزان من العقل ، ونبراس من العلم ، وسلطان من الحجة ، لا يبلغ إليها النقد ، ولا يتناول إليها الشك .

لقد فتنهم هذه المنشابهات لقصور ثقافتهم العلمية إلى حد أن أصبح الذي يدعوم إلى إطاعة الكتاب في ترك تأويلها وعدم التويل على ظواهرها ، وإلى الجرى على سنة الإسلام في تسرية الدستور العقلي عليها ، كما قرر ذلك أسلافهم ، يعتبر في نظرهم ملحدا فهم بهذا الموقف قد دللوا على أنهم قد تدهوروا إلى حد أنهم يمجزون حتى عن تقليد أئمتهم ، فما ظنك لو طالبهم مطالب بأن يبنوا على ما أسسوا ، أو يزدوا في مادة ما حصلوا ؟

ليس على المسلم أن يقول حيال كل محال عقلا (ان قدرة الله صالحة لإحداث كل شيء) لأن المسلم مع اعتقاده بهذا الأصل فهو مأمور أن يعقل ما يأخذ به لا أن يسلم به تسليما . وهذه ميزة المسلم على غيره ، بل هي التي ترشحه في مثل عصر العلم الذي نحن فيه لأن يسكون شهيدا على الناس كما وصفه به الكتاب ، ولوأخذ بالتسليم لساوى غيره في الأخذ بكل ما يقدم إليه ، ولبطلت حجته في دعوى الأمم إلى تحكيم العقل . فلنحافظ على هذه الميزة ولا نحاول أن ننسخها بأيدينا فهي التي ستمطى الإسلام قيادة العقول والأرواح في أشد المصور حقا ولا بالشكوك ، وأهوالا بالشبهات .

هذا أمر بدى لا يحتاج لتأمل ، وهو مذهب الإسلام الذى قام عليه أتباعه الأولون ولكن تعويل كثير من أخلافهم قروناً متوالية على التشابهات وقصرهم الدين عليها خلافا لما أمروا به يجعلهم يستنكرون ما نقوله الى حد التفكير مع أن ما نقوله من معدن القرآن ، ومن لباب الإسلام وبه استحق أن يكون دين البشرية في عهدها الأخير وبعد ، فقد ترك لنا أبائنا بحريتهم على سنة القرآن ملكاً لا تغرب عنه الشمس ، وزعامة عامة في كل الشؤون الإنسانية من علم وفلسفة وفنون وسياسة ، ولم يقتصروا على الجرى عليها عملياً ولكنهم وضعوا لكل منها دستوراً يحفظها من التدهور ويكفل لها دوام الارتقاء . ولم يهملوا الدين نفسه من دستور قيم ، مستهدين في وضعه بالقرآن نفسه ، فقرروا تحت اسم علم الأصول ما لم يسبق لأمة مثله ، وما لو كشف للناس اليوم لمدوه من وضع جماعة من الذين هبوا من حياض العلم الحديث وفلسفته المصرية فأضاع كثير من المسلمين ممالكهم بسبب تفكيرهم طريق حفظها التي نهجها آباؤهم الأولون ، بل أضاعوا وجودهم كله ، وتسرب كل خير تركه لهم أسلافهم الى الأمم التي تأخذ بالعلم وتدين به .

واليوم أصبح دينهم في الميزان حتى لدى عشيرته الأقربين ، ذلك الدين الذى بنص كتابه على أنه دين عالمي خالد ، يدعو الى توحيد الأمم وتوحيد الأديان ، وأنى كتابه على جميع الحوافظ التي تحفظ له هذه المنزلة ، وعلى جميع الأصول التي تميل اليه الرقاب صاغرة ، وقد تولى أئمتنا الأولون هذه الحوافظ بالبيان فألفوا منها دستوراً لا يتسرب اليه الوهن مما لو طولع به الناس اليوم لبهزم كما يهزم ما نقله عن أحدهم .

فإذا دفع حب الجدل بعض الناس لصرف هذا الدستور عن حقيقته ، أو للميل به عن صراطه ، أو لقرنه بما يبطله ويجعله أترا بعد عين ، فإنهم يجنون على أمهم شر الجنائيات ، ويكون من وراء ذلك أن يسلب الله تلك النعمة منهم ، ويعهد بها الى أمم تستطيع أن تمثلها غيرهم : « وإن تولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم » الآية

مذهب القرآن

إزاء مذهب الأستاذ فريد وجدي

المعسر على زعم أن ما جاء في القرآن عن معجزات الأنبياء وقصصهم وعن اليوم الآخر وثوابه وعقابه كلها من التشابهات غير المفهومة والمعقولة لسماحة الشيخ مصطفى صبري شيخ الإسلام السابق للدولة العثمانية

« طسم تلك آيات الكتاب المبين نتلو عليك من نبأ موسى وفرعون بالحق لقوم يؤمنون »
« سورة القصص »

« وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستورا وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه » .
« سورة الإسراء »

اصطدم الأستاذ فريد وجدي - على ما روى - في جولانه العلمية مع العلم الحديث الذي نظر نظرة في الأديان ثم قذف بها جملة إلى عالم الأساطير والخرافات فكانت نتيجة تلك الصدمة مغلوية الأستاذ أمام العلم الحديث وخضوعه لسلطانها واستسلامه بمقله وقلبه له واعترافه بما فعل بالأديان ثم اصطدم الأستاذ الذي غاب عنه صوابه بالصدمة الأولى مع ما في القرآن من معجزات الأنبياء وقصصهم ووصف الجنة والنار والبعث والحساب تلك الآيات التي تملأ سور القرآن فكانت نتيجة الصدمة الثانية مغلوية القرآن أمام الأستاذ حيث رد ما يبلغ نصفه من آياته البينات جبرا إلى التشابهات غير المفهومة وغير المعقولة وأرهن القرآن على قبول مذهبه فنادى في عنوان مقالانه (مذهب القرآن في الآيات التشابهية) وما هو إلا مذهب الأستاذ افتتاه على القرآن وأراد أن يقهر القرآن وهو نفسه تحت قهر العلم الحديث، ولا يبلغ أي قهر وظلم للقرآن مبلغ قهره وظلمه في تعطيل معظم آياته وتحليلها

عن المعنى المفهوم والمقول حتى ان هذا التعطيل أبلغ وأنكى من إنكارها ألا ترى أنه يؤذينا قول بعضنا لبعض « كلامك لا يفهم أو فارغ عن المعنى المقول » فوق ما يؤذينا إنكاره وعدم التسليم به فهل يظن الأستاذ أنه لا يؤذى الله ورسوله أولا يعلم الله ما فيه من معنى الأذى إن لم يعلمه بعض القراء الغافلين الذين يعتمد عليهم الأستاذ .

يرى في الأستاذ فريد وجدى قصور الثقافة العلمية ويرى في ردودى على مقالاته ان لم يقل تحاملا على العقل والعلم ولكن غضا عن سلطانها ويؤله أى أغفل من حسابي مهمة الإسلام الكبرى في الأرض . ويؤلمنى أن أقول إن الأستاذ يرى في مقالاتي ما في نفسه وفي مقالاته ، وأعجب من هذا أنه يقفل ويمطل نصف القرآن ويرده إلى التشابه غير مفهوم المعنى ولا مطلوب فهمه منه ، فالقرآن لا ينطق عنده فيما يبلغ نصفه بشيء أو ينطق بالجمال وما لا يقبله العقل والعلم ولا يؤلمنى أن أقول إن مقالات الأستاذ نفسها المسوقة لإثبات هذه الدعوى التي لم يسبق مثلها لا في الإسلام ولا في غير الإسلام متشابهات وما يراه في نصف آيات القرآن من استحالة المعنى وغاظة العقل والعلم فهو في مقالاته لا في القرآن ، فكل ما يرمى في القرآن به فهو في نفسه وفي مقالاته . وكل هذه المصادمة بالبديهيات والمغالطة في المغالطات منشؤها أمران :

أحدهما أن الأستاذ لا يعرف الحال العقلي من الممكن ولا يعرف ما ذكره العلماء في تعريفهما لأنه يعتبر معجزات الأنبياء وبمث الناس بعد موتهم من الحالات العقلية ومذهبا ومذهب العقل والعلم ومذهب القرآن وجميع المفسرين والتكلمين والمؤمنين أنها ممكنة لكن كثيرا من الناس يرون ما لا يرونه بأعينهم أو ما لا يقع في زمانهم عمالا فالمكتشفات الراقية المصرية لو كانوا سمعوا قبل اكتشافها لأنكروها وعدوها محالات . والمجب أن المفتونين بالغرب لا يرون ممكنا لقدرة الله ما يرونه وأشباهه ممكنا لقدرة الغرب فلو سألهم سائل عن احتمال أن يحيى يوم يقدر فيه الطب على إحياء الموتى أجابوه بالإمكان ولا ترده عقولهم وإذا سمعوا مثله من الله تاباه عقولهم ويمدون

محالا ومعجزات الأنبياء التي لا يفتأ الأستاذ يناقش في إمكانها قد سبق أن واحداً من أصحاب المجلات في تركيا يسمى (هابل آدم) استخف بها وقال إن مكتشفات العصر الحاضر فوق معجزات الأنبياء ونحن حائرون تجاه رجلين من طراز واحد أحدهما يرى معجزات الأنبياء مستحيلة الوقوع والآخر يراها أهون من الواقع . وإنا أثبتنا إمكانها في مقالتنا الأولى إثباتاً علمياً وإن بنينا لإثباته على مذهب القائلين بوجوده إله خالق الكائنات ونواميسها والأستاذ لم يأت بشيء قادح في مقدمة من مقدمات الإثبات ولم يردّ على مقالتي الأولى ولا الثانية وإنما كتب فحسب كما عبر به بعض الأسانذة الكبار بعد أن قرأ مقالة الأستاذ الثانية . فدائرة الإمكان أوسع مما يظنه أمثاله بكثير وقد تنبه له علماء الإسلام واكتشفوا أساس مكتشفات العصر الحاضر وما فوقها قبل ألف سنة أو أكثر فرووا عن إمام أهل السنة الشيخ أبي الحسن الأشعري قوله « في الإمكان أن يرى أعمى الصين جناح بقعة أندلس » وقد حقق المتكلمون مسألة إمكان إعادة المدوم بمينه عند إثبات البعث، فدين الإسلام اثتلف قديماً بالعقل واستغنى عن تهريب الأستاذ إياه من مواجهة العقل والعلم برد نصف كتابه إلى التشابهات .

النشأ الثاني أن الأستاذ لا يريد أن يصارح القراء بما تحت لسانه تفادياً من أن يقاطعه الناس (على تعبير الأستاذ نفسه) بالدين في نظره كما في أوروبا لا يجاوز أن يكون مظهرًا من المظاهر وقد صرح به فيما كتبه على صفحات مجلة (الفتح) الإسلامية رداً على الأمير شكيب أرسلان وليس للدين عنده أن ينفذ في قلوب العقلاء فيجد مقره فيها ولا للإيمان أن يبلغ حناجرهم . وصرح في بعض كتبه الأخيرة بأن العلماء المنتهين في غنى عن الدين وهو الموافق لكونه مظهرًا من المظاهر فلا يؤمن العاقل بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر إلا إيماناً سياسياً يستعمر به في الأرض أو اجتماعياً يحفظ به أخلاق العامة ولهذا يجوز بل يجب أن يجري التجديد والتعديل والتبديل في الدين بما يقتضيه الزمان والمجتمع ولا يقف هذا التجديد والتبديل عند حد . وإذا صادف مثل

ذاك العاقل مثلى ممن يتلقون الدين وضما إلهيا و حقيقة سماوية يضحك من عقله ويجادله بكل ما عنده من المظاهر من غير أن تنفذ مجادلته ومناظرته في قلبه كما لم ينفذ فيه الدين لكن الجد يأبى الله إلا أن تكون له الغلبة لا للهزل ولنوضح بعض ما فعله الأستاذ في موقف المفاطرة .

١ — فأولا انه يخالف في كلامه العقل والعلم ويتهمنى بالاستخفاف بالعقل والعلم ولترو شاهدا لما قلنا من مقالاته الأخيرة :

« ليس على المسلم أن يقول حيال كل محال عقلا (إن قدرة الله صالحة لكل شيء) لأن المسلم مع اعتقاده بهذا الأصل فهو مأمور أن يعقل ما يأخذ به لا أن يسلم به تسليما وهذا ميزة المسلم على غيره » .

وإنا عند ما اعترفنا بالمعجزات وآيات البعث ما كنا قائلين بأن قدرة الله صالحة لكل شيء وإعما قلنا إن الله قادر على جميع الممكنات وقلنا إن معجزات الأنبياء والبعث بعد الموت من الممكنات العقلية لا من المحالات والأستاذ الذى يرمينا بذلك القول مكابرة بقول حيال كل محال عقلا إن المسلم مع اعتقاده بهذا الأصل أى يكون قدرة الله صالحة لكل شيء فهو مأمور أن يعقل ما يأخذ به لا أن يسلم تسليما فيجب على المسلم أن يعتقد أن الله قادر على كل شيء ويدخل في كل شيء المعجزات وإحياء الأموات على مذهب القرآن القائل (أو لم يروا أن الله الذى خلق السماوات والأرض ولم يبعى بخلقهن بقادر على أن يحيى الموتى بلى إنه على كل شيء قدير) بل على مذهب الأستاذ أيضا الذى يرد آيات المعجزات والبعث إلى التشابهات فانرد صراحة القرآن بقدرة الله على إحياء الموتى أيضا إلى التشابه فلا مندوحة عن إيمانه بها متشابهة لأن آية التشابهات التى ينزل إيمان الأستاذ بنصف القرآن إلى الإيمان بها ، آمرة بالإيمان بالتشابهات حيث يقول الله فيها (والراسخون فى العلم يقولون آمنا به) اللهم إلا أن تعتبر آية التشابهات نفسها متشابهة غير مفهومة المعنى فإذا نوجب الأستاذ على المسلم

أن يعتقد ويؤمن بآيات المعجزات وآيات البعث من دون أن يفهم معناها الكون معناها محالاً عنده ويضيف إلى واجب السلم أن يعقل ما يأخذ به لا أن يسلم به تسليماً فإما أن يؤمن بآيات المعجزات والبعث مع الاعتقاد بعدم قدرة الله عليها وقد كلفه أن يعقل ما يأخذ ويؤمن به ولا يسلم به تسليماً فيؤمن بما لا يؤمن به ويسلم بما لا يسلم وإما أن يؤمن بها مع الإعتراف بقدرة الله عليها من دون اعتراف بإمكانها مصراً على القول بكونها محالات عقلية فيلزمه أن يقول حيال المحالات إن الله قادر على كل شيء ويؤمن بالمحال .

فهذا هو مخالفة العقل ومخالفة العلم الحديث والقديم لا سيما علم أصول الدين الذي ينادى بأن قدرة الله لا تتعلق بالمحالات وأن المعجزات وأحوال الآخرة ممكنات . ٢ — وثانياً أن الأستاذ يناقض نفسه في مقالاته ويخالف مفروضه وقد ثبت هذا بما بيناه في الرقم (١) ولنورد مثلاً آخر من مقالاته الأخيرة فهو يقول في صدر هذه المقالة بعد أن رمانا بالغض من سلطان العقل والعلم إلى حد أن كل أصحاب الأديان المتفائلة في عالم الغموض تستطيع أن تجمد منها عوناً على الاحتفاظ بمقائدها : « ان الأستاذ - يريدني - بفعل من حسابه مهمة الإسلام الكبرى في الأرض وهي أن يضع للناس كافة دستوراً دينياً قوامه العقل وركنه العلم يوفقون به بين حاجات قلوبهم وعقولهم » .

هذا الأستاذ الذي يقول هذا القول في صدر مقاله الثالثة ويحرم على المسلم التقليد في دينه وإيمانه بما كتبه في صدر مقاله الثانية ، يرد نصف القرآن إلى التشابهات أفبجمل دين الإسلام دين التشابهات غير المفهومة يقتنع بأن يكون قد جمل الإسلام ديناً قوامه العقل وركنه العلم ووفق بين حاجات قلوب المسلمين وعقولهم ؟ أفبهذا القول الذي يضحك العقلاء وينصر الأعداء تراعى مهمة الإسلام الكبرى ؟ أهذا الأستاذ الذي أضاف إلى قوله السابق قوله : « نعم إن الإنسانية مدفوعة إلى غاية بعيدة

من الارتقاء بكل ما أودع فيها من قوى ظاهرة أو خفية ومضطرة لأن تحطم كل ما يصدها من الحوائل ولو أسنده إلى أقدس مصدره يربط الإنسانية المدفوعة إلى غاية بعيدة من الارتقاء المضطرة لأن تحطم كل ما يصدها من الحوائل، بآية التشابهات ويستوقف عقلا عندها بأن يقول لها (أى الإنسانية المدفوعة الخ) آمنى ولا تمقل ولا تفهمى ولا تطلبى الفهم؟ ولو أنصف لراى أن مهمة الإسلام فى ابتعاد مثله عن يضر الإسلام بينما ينصره ويضحك منه العقول والعلوم بينما يدعى تأييده بالعقل والعلم؛ عن الدخول فى مثل هذه المباحث

٣ — أما ما عزاه إلينا من النقص من سلطان العقل والعلم إلى حد أن ندعى أن كل أصحاب الأديان المتغلغلة فى عالم النعوض تستطيع أن تجد منها عونا على الاحتفاظ بمقائدها فعلى الأستاذ قبل عزوه إلينا أن ينظر إلى فعل نفسه وقد حاول أن يصنع الإسلام فى مصاف الأديان المتغلغلة فى عالم النعوض يرد معظم كتابه إلى التشابهات وسمى أن يجد فى هذا الرد عونا على الاحتفاظ بمقائده أمام سلطان العقل والعلم ولم تتكلم نحن فى الدفاع عن الأديان كلها ولم نشر كها بدين الإسلام إلا فيما تشاركه وتتفق معه من الإيمان بالله خالق السموات والأرض ونواميسها قادرا على إرسال الرسل وتأيدهم بالمعجزات وإحياء الناس بعد موتهم ومجازاتهم على حسب أعمالهم، دافعا عن الأديان كلها فى هذه المسائل وأصررنا على القول بأن للكائنات إلها خلقها وأرسل الرسل واختصهم بالمعجزات وأنزل الكتب وسيعيد خلق الناس بعد موتهم كما خلقهم أول مرة وإن أنكر كل ذلك بعض العلوم الحديثة والقديمة وبعض العقول وهو علم الملاحدة الماديين وعقولهم، وإن أنكر سلطان عقولهم وعلمهم حيال قدرة الله التى يتقاصر مدى علمهم وعقلهم عن منازعة سلطانه كائنا ما كان مبلغهم فى الاكتشاف والارتقاء، أنكر عقولهم وعلمهم لا العقل مطلقا ولا العلم مطلقا والأستاذ يظن أن عدم المسيرة مع عقول الملاحدة وعلومهم خروج على العقل والعلم ولا يظن بى أنى أستخف بما وصل إليه علم المادة فى الأعصر الأخيرة من الارتقاء وأقابل خدمته المدنية والإنسانية

بالسكران، كلا وإنما أنكر مزاحمة قدرته لقدرة الله وقد قلت في مقالتي السابقة الطويلة أن للعلم المادى ساحة اكتشاف يسعى في داخلها وموضوعا يبحث فيه وهو الطبيعة وليس له أن يتمدى حدوده ويخرج عن موضوعه فإن تمذى وتكلم فيها وراء الطبيعة فلا يسمع كلامه لا في الشرق ولا في الغرب حتى إنه لا يجوز أن يكون كلامه في ساحته وموضوعه إلا أن اكتشافه انتهى إلى هذا وما وراءه مخزون عنه لا غير ممكن ، فقد يجوز أن يبلغه في اكتشاف جديد وهذا فيما يدخل في موضوعه بله ما يخرج عنه فربما يكون ممكنا وثابتا في علم آخر أوسع ساحة منه . فالعلوم المادية لا يصح ما أسند إليها من نفى الصانع وسلطانه على الكائنات وقدرته على التصرف فيها كما يشاء في داخل حدود الممكنات وأعني بها الممكنات بالنسبة إلى علمه وقدرته اللذين لا يجوز أن يقاسا بعلم وقدرة الخلاق فيظن أن ما لا يمكنهم لا يمكنه فإن أسندت إلى تلك العلوم دعوى الإلحاد أو دعوى وقوف قدرة الله في الحد الذى تقف فيه قدرة الخلاق فالذنب يكون في عقلية المدعين من المشتغلين بها أو المقلدين لهم من بعد ، لا لتلك العلوم نفسها إذ العلم ليس من شأنه أن يتمدى حدوده ويتصف بالجهل المركب فيدعى لنفسه علم ما لم يعلم إثباتا أو نفيا .

وإنى أرى مثلى مع الأستاذ كمثل الأستاذ مع الدكتور طه حسين الذى أنكر وجود إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام قائلا : « ان ورود اسميهما في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما تاريخيا فضلا عن اثبات هذه القصة التى نحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها » فرد عليه الأستاذ بقوله في نقد كتاب الشمر الجاهلى :

« معنى قول الدكتور هذا أنه لا يمكن اثبات وجود إبراهيم وإسماعيل إذا جرى التاريخ على أسلوبه في إثبات وجود الرجال وتحقيق الحوادث المزعومة اليهم مستقلا من نصوص الكتب السماوية لأن التاريخ وسائر العلوم قد أعلنت استقلالها عن الأديان

منذ ثلاثة قرون فالتاريخ يطلب في إثبات وجود الرجال أدلة حسية وآثارا مادية فوق ما تذكره عنهم الكتب الدينية ومع هذا فالقول بأن إبراهيم وإسماعيل لم يثبت وجودهما تاريخيا ليس معناه أن التاريخ قد قرر بأنهما لم يوجدوا ولكن معناه أنه لا يستطيع إثبات وجودهما إثباتا ينطبق على أسلوبه الحسى وهذا المعجز من العلم لا ينفى أنهما كانا موجودين وأنهما بنيا الكعبة فنحن نحترم هذا المعجز من العلم ونشجعه على الاعتراف به بل ولا نقبل منه أن يدعى علم ما لا ينطبق عليه أسلوبه وإدراك ما لا تصل وسائله إليه .

هذا هو الحق الذى أنطق الله الأستاذ به فى وقف العلم عند حده قبل سبع سنين فما باله اليوم يثبت للعلم الذى أعلن استقلاله عن الأديان سلطانا ينازع سلطان قدرة الله على خلقه وحكما فى جميع الأديان بالقذف به فى عالم الأساطير والخرافات وما باله ينزه العلم اليوم عن المعجز والاعتراف به فيما لا ينطبق أسلوبه عليه ولا تصل وسائله إليه وما باله لا يسمى هذا المعجز باسمه بل باسم السلطان المطلق والدولة فى الأرض اللذين يحيطان كل ما يقف أمامهما من الحوائل ولو أسند إلى أقدم مصدر ونحن اليوم نقول كما قال الأستاذ أمس ليقف العلم الحديث المبني على الحس عند حده وليعترف بمعجزه عن التكلم فيما هو خارج عن موضوعه لا بالإثبات ولا بالنفى ولا يكون هذا القول منا غضا عن رقى العلم المادى وتوسعه فى حدوده ولا خطأ فى مرتبته كما لم يكن قول الأستاذ بالأمس غضا عنه وخطا فيه وماذا حدث بين أمس واليوم حتى أوجب قول الأستاذ الحديث فى العلم الحديث فهل نزل وحى على علماء العلم الحديث فنسخ القرآن القديم وقول الأستاذ القديم .

وجملة القول فى العلم الحديث أنى لم أستخف به ولا أستخف بل أقدره وأحترمه وأنتظر من الأستاذ أن يحترم الإسلام والقرآن حيال العلم الحديث ولو بقدر احتراى للعلم الحديث ثم إن العلم يتغير من يوم إلى يوم وينسخ نفسه كما تغير قول الأستاذ عنه

بين الأمس واليوم والإسلام والقرآن باقيا لا يتغيران وقد قرأت قبل بضعة أيام مقالة في الأهرام بعنوان « تيار الخليج المكسيكي » أنها من مراسلها الخاص في نيويورك يقول فيها كاتبها ما نصه :

« من أقوال الغربيين الماثورة أن النساء مشهورات بتغيير أفسكارهن على الدوام وأرى أن هذا القول يصح في العلماء صحته في النساء بدليل ما يأتونه من التغيير والتبديل في النظريات التي يجزمون بصحتها ويقرونها كحقيقة راهنة ثم لا يلبثون أن يماكسوها برأى جديد مكذوبين اليوم ما قالوه أمس وفي الغد ما يجمع رأيهم عليه اليوم » .

فهل الذي يعدله الأستاذ بقول الله تعالى في كتابه بل يرجحه عليه هو قول العلم الذي شبهه الكاتب بأقوال النساء وزيادة على هذا فإن واحداً من أصدقائي وهو ثقة عدل حكى لي ما قرأه في الصحف عن (اديسون) المكتشف الأمريكي الكبير أنه قال : « ما اكتشفناه من أمرار الكون بالنسبة إلى ما في خزائنه لجدير بأن يعد من ملاعب الصبيان » فليرحم الأستاذ الحق ولا يغرنه بسلطان علم الله وقدرته سلطان علم خلقه الذي يشبهونه بأقوال النساء وملاعب الصبيان وصاحب التشبيه الثاني من أجلة رجال العلم الحديث مع أن العلم نفسه براء عن التجرؤ على علم الله والتمسك فوق سلطانه وأى علم كافر — كما عبرت به في مقالتى السابقة — وأتقن فأقول الآن وأى علم جاهل يجمل على علم الله، لكن العلم المسكين البريء ليس له لسان ينطق بما عزاه إليه المستنطقون الفضوليون ومستنطقوه من الشرقيين فضوليتهم مضاعفة حيث لا يعلمون من العلم الحديث شيئاً إلا تحطيم ديننا بسلطانه وتمطيل قرآننا احتفالاً بدولته فليخبروا عما اكتشفوا في العلم الحديث قبل أن يباهونا بما علم الأجانب منه وليعمروا دنيانا به قبل أن يخرّبوا ديننا .

٤ — الأستاذ يستمد في مقالته الثالثة من كلمات الفخر الرازى في تفسير المتشابه وقد قلت له في مقالتى الثانية إنه يمكن أن يتوسع بعض المفسرين في معنى المتشابه

ولكن توسمهم لا يشبه قطعاً توسع الأستاذ لإدخال آيات المعجزات وآيات الآخرة الصريحة المحككة في التشابه غير المفهوم لتكون معانيها محالات عنده وعدم مفهوميتها وهي مفهومة ناشئة من استحالة معانيها عند عقل الأستاذ وهذا رأى لا يشارك الأستاذ فيه أحد من المفسرين الإسلاميين ومن جراء ذلك حددت الخلاف بيني وبينهم إمكان المعجزات والبعث بعد الموت أو استحالتها فأنا أقول بالإمكان والأستاذ يقول بالاستحالة العقلية فان وجد له أسوة في أى تفسير أو قدوة في أى مفسر فليأت به شاهداً وإلا فلا يمل نفسه بنقل أقوال المفسرين التى هى بمنزلة عن محل النزاع. أكرر التنبيه على هذه النقطة التى يترأى الأستاذ كأنه لم يسمع تنبيهى عليها من قبل ثم أقول كما قلت من قبل أيضاً أن مذهبه فى استحالة المعجزات والبعث بعد الموت يبينه على العلم الحديث المبني على الحس والتجربة ويفسر عدم علم الحديث لما وراء الحس والتجربة بنفيه وإحالة ما رآه كان العلم الحديث ينفي كل ما لا يعلم ويمده محالاً ويدخل فيه المعجزات لأنه ما رآه والبعث بعد الموت لأنه ما جربه بعد فإذن يلزم أن يكون العلم الحديث ينفي وجود الله ويحكم باستحالاته إلهية عن متناول الحس والتجربة والأستاذ على قوله الحديث يتبع العلم الحديث ويؤمن به ترجيحاً على كل شئ. فهل يقول مع العلم الحديث بعدم الإله واستحالاته كاستحالة المعجزات والبعث بعد الموت فأطلب منه هو خلاصة الخلاصة جواب هذه الأسئلة الثلاثة :

السؤال الأول : إذا كانت المعجزات والبعث بعد الموت من المحالات العقلية التى لا تتناولها ولا تتعلق بها قدرة أحد ولا قدرة الله فهل لا يلزم على هذا أن يكون القرآن كاذباً فى قوله : « أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض ولم يمت بخلقه بقادر على أن يحيى الموتى بلى إنه على كل شئ قدير » وقوله : « وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » وقوله : « زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربى لبعثن ثم لتنبأن بما عملتم وذلك على الله يسير » وقوله : « كلا لو تعلمون علم اليقين

لتزود الجحيم ثم لترونها عين اليقين » . وفي قوله عن مریم : « أنى يكون لى غلام ولم يمسسنى بشر ولم أك بغيا قال كذلك قال ربك هو على هين » .

السؤال الثانى : وإذا كان القول باستحالة المعجزات والبعث بعد الموت تكذيباً للقرآن فى آياته القائلة بكونها يسيرة على الله أو هينة أو أهون فهل يكون ردّها إلى التشابهات غير المفهومة بالرغم من صراحتها وكال وضوحها اعترافاً بمدم انفاقها مع العقل والعلم ، خدمة للإسلام والقرآن ؟

السؤال الثالث : إن كان العلم الحديث نافياً لوجود الله على ما سبق إيضاحه فهل الأستاذ مع العلم أو مع الجهل الذى رمانا به ؟

فليكن رد الأستاذ على مقالتي هذه منحصراً فى جواب هذه الأسئلة وكفى .

مصطفى صبرى

شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقاً

١٥-٩-١٩٣٧

تفصيل بعض ما أجمناؤه في التشابهات

للمؤلف محمد فريد وجدي

كتب إلينا بعض الفضلاء يسألوننا عن الحكمة في الإفضاء بمسألة المحكمات والتشابهات في هذه الأيام وقد سمعنا السكوت عليها أمدا طويلا ، وعن مدى تطبيقها لمن يريد الأخذ بها ؟

فتجيبهم غير قاصدين مساجلة أحد ، ولا فاتحين لجال جديد للبحث فيها نزولا على رأى الأهرام فنقول :

إن الحكمة في الإفضاء للناس بهذه المسألة اليوم هو ما آتسناه من الميل للخوض في تأويل بعض المعجزات لتدخل في دائرة الأمور العادية ، وتخرج عن كونها من الأمور الخارقة للمادة ، كما حدث في مسألة وادى النمل ، فكان حقا علينا أن نجرد للدفاع عن الكتاب كل الأسلحة التي ادخرها هو لمثل هذه النزعة .

أما مدى تطبيق هذه الآية فالأئمة الأولون مختلفون فيها كل على حسب وجهة نظره فقال مجاهد : الآيات المحكمات ما فيه من حلال وحرام وما سوى ذلك فهو متشابه يصرف بعضه بعضا . ومنه يرى القارىء أن مجاهداً رضى الله عنه قد وسع من دائرة التشابهات إلى حد أن جعلها تشمل أكثر القرآن . فلا يمكن أن يتصور عاقل بأنه ينكر هذا القسم أو يكذب به ، ولكنه يرى أن معانيه تعلو عن متناول العقول العادية فتقع وهي تحاول تفهمها في الشبهات فلا تخلص منها ، وكثيراً ما يتحدث القرآن عن الملا الأعلى ، وعن العالم الروحاني ، ويتنزل في التعبير إلى حضيض أفهامنا القاصرة على طريقة التمثيل ، فإذا تناولنا ذلك بالتأويل زلت أقدامنا لا محالة .

وروى الطبري عن ابن عباس قوله : « المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده

وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به . قال وأخر متشابهات، والمتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به .

في هذا القول ينطبق وصف التشابه على قسم كبير من القرآن يدخل فيه تفصيلات ضروب الثواب والعقاب ، وتعميلات معجزات الأنبياء ، وكل ما يؤمن به ولا يعمل به كالأمور الاعتقادية البحتة فلا يمكن أن يقال من أجل ذلك أن ابن عباس ينكر شيئاً من التشابهات أو يكذب به ، ولكن يقال إنه كان يؤمن به أى شئ كان مراد الله منه ، ولكنه لا يبحث فيه ولا يحاول تأويله ، اعترافاً منه بأن العقل لا يستطيع فهم ما هو فوق الطبيعة لانقطاع النسبة بينهما .

وقد روى الأئمة الأولون أن أصحاب المذاهب المختلفة كانوا يعتبرون الآيات التي توافق مذاهبهم محكمة ، والتي تخالفها متشابهة ويفعل خصومهم العكس كقوله تعالى : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » فإن نافي القدر اعتبروا ما ورد في هذه الآية من الوعيد محكما من ناحية أنها جملة للعبد مشيئة يستطيع أن يصرفها فيما يريد من إيمان أو كفر ، فأتخذوها دليلاً على نفي القدر ، وعدوا قوله تعالى « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » متشابهة . وكان مثبتو القدر يكسون الأمر فيقررون بأن الآية الثانية هي المحكمة وأن الأولى هي المتشابهة . فهذا أيضاً توسع كبير في فهم المتشابهات ، ولم يقل أحد بأنهم كانوا يحسبون منكرين لها .

فالحكم على آية بأنها متشابهة معناه الحكم رفعها عن مستوى الفهم العادي إلى مستواها الأرفع الذي استأثر به الله وحده ، فيؤمن بها المسلم إلى أى مآل آلت ، ولا يتناول إلى تفهمها علماً منه بأنه لا يقع على حقيقة معناها مهما حاول ذلك بقواه العادية .

من هذه الأقوال يتبين القارىء أن أئمتنا الأولين رأوا الورع لا في توسيع دائرة

المحكمات ، ليتناولوها بالظنون والأوهام ، ولكن في حصرها في حدودها ، حتى لا يمكن الخلاف عليها ، ويقوم الناس منها على أمر جامع .
وقد فسّر العلامة النيسابورى في تفسيره قوله تعالى :

« والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » فقال : « هم الذين يستعملون أذهانهم في فهم القرآن فيعلمون ما الذى يطابق ظاهره دلائل العقل فيكون محكما ، وما الذى هو بالعكس فيكون متشابها ، ثم يمتقدون أن الكل كلام من لا يجوز في كلامه التناقض ، فيحكمون بأن ذلك المتشابه لا بد أن يكون له معنى صحيح عند الله وإن دق عن فهمنا » .

ثم أضاف إلى ما سبق قوله : « لكن هنا عقدة أخرى وهى أن الدليل العقلى مختلف فيه أيضا بحسب ما رتبته كل فريق وتخيّله صادقا في ظنه مادة وصورة فكل فريق يدعى بمقتضى فكره أن الدليل العقلى قد قام على ما يوافق مذهبه ، وتأكد به الظاهر الذى تعلق به ، فلا خلاص إلا بتأييد سماوى ونور إلهى ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور » .

فأثبتنا الأولون كانوا يعملون الدليل العقلى فيصل التفرقة بين الأمور ، ويعتبرون في الوقت نفسه بأن الناس يختلفون فيه قوة وضعفا ، ولكنهم ما كانوا يحكمون على فريق من المخالفين فيه بالكفر .

أما ماورد في الكتاب من معجزات الأنبياء فهى من الخوارق للعادات التى يؤيد الله بها رسله عليهم الصلاة والسلام . وقد أثبتنا حدوث الخوارق على أيدي الأولياء كرامة لهم ، فهل ننكرها على الأنبياء وهى الأساس الوحيد الذى دعموا عليه رسالاتهم . وكيف ننكرها وقد وردت بالنص في كتاب الله محكمة ، وكانت من الأدلة المحسوسة على صدقهم . فمن الذى يستطيع أن ينكر أن عصا موسى انقلبت حين ألقاها حية تسمى ، وأن عيسى عليه السلام كان يرى الأكمة والأبرص ويحيى الموتى بإذن الله

إلى غير ذلك مما ورد محكما في الكتاب ؟ ولكن الذى نحوله إلى قسم التشابهات إنما هو تمثيل تلك الخوارق بما تعمل به الأمور العادية كما فعلوا بمعجزة سليمان عند ما صر بوادى النمل ، فإنهم بما قالوه قد حولوها إلى أمر عادى ، وهو الذى دعانا إلى كتابة ما كتبناه فى مقالتنا الأولى بالأهرام .

وكذلك يجب أن نمتنع عن البحث فى كيفية إحياء عيسى عليه السلام للموتى ، وإيرائه للأكمة والأبرص ، وكيفية انقلاب عصا موسى عليه السلام حية ، كل ذلك وأمثاله لا يجوز الخوض فيه لأنه فمل الخالق نفسه وقد نسبه إلى قدرته ، فيكون من الفضول التمرض لتفهم تمثيله .

فالإسلام يطالب الأخذ به أن يمتدح بمحدث المعجزات فعلا فى عالم الأعيان ، مسندا إحداثها إلى الله ، غير باحث فى كيفية حدوثها مفوضا إليه تعالى أمرها . وهذا ما قصدنا إليه من رد آيات المعجزات إلى التشابهات . والآيات الدالة عليها محكمات فيما دلت عليه نصا ، متشابهات فيما يرجع إلى تمثيلها بالأسباب الطبيعية .

أما مسألة البعث والنشور فلهللى أكثر كتاب العربية تأليف فى إثباتها ، وهو من ضروريات الدين وأساسه التى لا يقبل من مسلم أن يتردد فيها . فالآيات الدالة عليه محكمات فى مدلولها ، وهى من الكثرة بحيث لا ينبغي أن يدخل مدلولها ذلك تحت المناقشة والجدل . والبعث والنشور ليس أساس الدين الإسلامى وحده ، ولكنه أساس جميع الأديان السماوية . فكل دين سماوى يطلب إلى الناس عمل الخير وتجنب الشر ، فإذا لم يكن ذلك قائما على أن هناك يوما آخر يجزى فيه الحسن على إحصانه والسيء على إساءته لتهايل ذلك الدين على نفسه .

هذا ما أردت إبراده لمن بحث إلينا يستزيدوننا تفصيلا لمننا أجلناه ، وأظن انى قد وفيت الموضوع حقه والله ولى الكفاية .

محمد فريد وجدى

دفع تهم ورد عدوان

من فريد إلى رشيد

قرأت في « الأهرام » كلاما عني للأستاذ رشيد رضا وقرأت في العدد نفسه حكمة للجاحظ وهي قوله : « الصدق والوفاء توأمان ، والصبر والحلم توأمان ، فيهن تمام كل دين ، وسلاح كل فساد ، وأضدادهن سبب كل فرقة ، وأصل كل فساد » فمجتبت من هذا الاتفاق ، ورجوت الله أن يحملنا من أهل الصدق والوفاء والصبر والحلم .

عهدت الشيخ رشيد رضا مناظرا عنيفا ولكني ما كنت أعهد كما أراه أخيرا متفقولا متجنبيا يضع قلمه حيث أراد لا يبالي أين وقع ، ولا يكثر أخطأ أم أصاب ! هاجني الشيخ رشيد وأنا آمن ما أكون منه أخذ على أمور :

أولها - ما كتبت في الحكم والتشابه نقلا عن ثقات المفسرين فحكم بخطأي وخطأ إمامهم فخر الدين الرازي .

ثانيها - ادعى عليّ أني أؤيد معارضيي الأتراك من مبدأ اللادينية ، ومن إشارم القوانين الأوربية على شريعة الإسلام ، ونقل عني أني قلت إن كل هذا اقتضاء رقي الشعب التركي الذي أصبح لا يناسبه التشريع الإسلامي العتيق البالي (اللهم عفوا) . ثالثها - اني كتبت فصولا في جريدة الجهاد تحت عنوان - الإسلام دين عام خالد - وفيها مع مدح الإسلام ما هو مخالف لمقائده .

رابعها - اني نشرت بالجهاد تحت عنوان الإسلام يدعو إلى الأخوة العالمية العامة وإلى توحيد الأديان ، وتحكيم العقل والعلم في المقائد ، وإن في آرائنا في ذلك ما ينافي الإسلام .

خامسها — انى صرحت بأن الإسلام الذى جرى عليه المسلمون ينقضه العقل وعلم هذا العصر ، وأنه لا يمكن قبوله فى هذا الزمان إلا بما أفسره أنا به (أغوذ بالله) .

سادسها — انى أنكرت معجزات الأنبياء وعذاب النار .

سابعها — انى استندت فى إشادتى بالمقل على حديث لا يصح عن النبى صلى الله عليه وسلم .

هذه جملة التهم التى رماى بها .

فأما عن الأمر الأول فإنى منتظر أن أقرأ فيما وعد بنشره خطاى وخطأ إمام الفسرين .

وأما عن الأمر الثانى فإنى قد كتبت فى مجلة الفتح ، وهى الصحيفة التى رضىها مناظر لى مجالا لمساجلتى ، قولى وهو :

« أما ما ذكره الأستاذ (أريد مناظرى ذلك) من أن الحكومة التركية تمنع الأذان والصلاة بالعربية ، وتماقب من يؤديهما بها ، فالجواب عليه هو ما ذكرته مرارا (أريد فى الأهرام والفتح) وهو أن الأتراك فى حالة ثورة لم تنته بعد ، والثورة تدفع إلى كثير من (الإفراطات) ، وضربت مثلا بالأمة الفرنسية التى تجارات على حذف الدين أصلا من مجتمعتها فى إبان ثورتها ثم أعادته بعد أن هدأت أعصابها وناب إليها أترانها » .

فهل فهمت من هذا أننى أقررت الأتراك على ما صنعوا وقد وصفته بأنه نتيجة ثورة والثورة فيها إفراط وتفریط وغلو ، وشبهت عملهم بعمل فرنسا إبان ثورتها ؟

فأنا اليوم أطلب إليه أن يأتينى بالأدلة على ما عزاء إلى من نص كلاى ، لأنها تهم تضر بمثل ضرراً لا حد له ، وتحط من كرامتى إلى مدى بعيد ، وها أنا أفصل له طلباتى مستشهدا بجميع قراء « الأهرام » عليها فإليه :

١ : من أى كلام لى أخذ على أنى أستحسن مبدأ اللادينية ؟

ب: ومن أي قول لي أخذ تفضيل للقوانين الأوربية على شريعة الإسلام ، وقد قلت في جميع كتبي بأن شريعة الإسلام أكل الشرائع ، وإن أوربا لما تصل إلى مثلها ، وإنها شريعة خالدة تصلح لكل زمان ومكان ، وإن العالم كله سيعول عليها في المستقبل ؟

ج: ومن أية كتابة لي استمد اتهامي بما ذكره عني من أني قلت: إن الشعب التركي أصبح لا يناسبه التشريع الإسلامي العتيق البالي (استغفر الله) ، أما الذي أعلنت على رؤوس الأئمة أن العالم المتمدن كله سيؤوب إليها ، ودلت على ذلك في بحوث مستفيضة ؟

وأما عن الأمر الثالث وهو أني كتبت مقالات تحت عنوان (الإسلام دين عام خالد) فيها ما هو مخالف لمبادئه ، فإني أرجوه أن يبين لي تلك المخالفات واحدة واحدة. وإني لسائله في هذه المناسبة سؤالات أرجوه الجواب عليها :

١ : إن هذه المقالات نشرت في جريدة يومية منذ نحو سنتين فما الذي حمله على السكوت عليها إلى هذا اليوم ؟ أما خشي أن يفتن الناس بها ، وقد رأى عشرات منهم يحبذوني بسببها كتابة على صفحات تلك الجريدة ، ويثنون على من أجلها نثرا وشمرا ، وأخذ جماهير منهم يتحدثون بحسن وقبحها في مجالسهم وأنديةهم ؟ فأى مانع منعه طوال تلك الفترة من التنبيه على أخطائها ، فأخفي ما في نفسه حتى جمعت تلك المقالات إلى كتاب تخاطف الناس منه بضمة آلاف وجال جولاته في الآفاق ، وقرظته الصحافة الإسلامية في مشارق الأرض ومغاربها ، وشرع في ترجمته الهندود إلى لغتهم وبعض الجماعات الإسلامية في أوربا إلى الفرنسية والإنجليزية والجاوية وغيرها ، فهلا دفعه الواجب الديني إلى تدارك ذلك الخطر قبل استفحاله ، وتلافيه قبل استشرائه ؟ إنه لم يفعل شيئا من ذلك ، وليسكنه اليوم ، بعد أن لم يبق بلد إسلامي في الأرض لم يتناول هذا الكتاب بالإعجاب ، هب يعلن على رؤوس الأئمة أن فيه أمورا مخالفة لمبادئ الإسلام ،

فهلا كانت تلك الفيرة الوثابة منه والخطب سهل ، وتدارك الخطأ فيه ميسور إن كان هناك خطأ ؟

هذا الذى حيرنى من أمر الشيخ وحير جميع الذين قرأوا ما كتبته عنه بالأمس !
ب : لقد وضع الشيخ كتاباً بمد كتابى بنحو سنتين أسماء (الوحى المحمدى)
فلماذا لم ينبه فيه على أخطائى فيما تصدى له فيه من أمثال مباحثى كما جرت به عادة المؤلفين ، وثار فى الأيام الأخيرة يملن الناس بأنى قد شططت فيما كتبت ، ويجرؤ على أن يقول على ما لم أقل ؟

وأما الأمر الرابع وهو قول الشيخ رشيد بأنى قد نشرت بالجرائد مقالا تحت عنوان (الإسلام يدعو إلى الأخوة العالمية ، وتوحيد الأديان الخ) وفيه ما يخالف الإسلام الحق وقد مرت على نشر ذلك القال شهور ، فلماذا لم ينبه الناس إلى تلك المخالفات من نص أقوالى ، وكان هذا واجباً عليه المسلمين جميعاً وهو خير بما يجر إليه إهماله ؟
وأما الأمر الخامس وهو أنى قد صرحت بأن الإسلام الذى جرى عليه المسلمون ينقضه العقل ، وإنه لا يقبل إلا بما أفسره أنا به ، فهو من أغرب ما يوجه إلى من اتهم ، فأنى قد صرحت فى كتاباتى كلها بأن الإسلام حاصل على جميع القومات الأدبية التى تحمله دين الكافة فى كل زمان ومكان ، وبأنه فى غير حاجة لإصلاح جديد وإن أسلافنا قد قاموا منه على طريقه فنحن ندعو إليها ونشيد بذكرها ، فأنا أطالب الشيخ رشيد بأن ينقل من كلامى ما يثبت هذه التهمة ليطلع عليه القارئون .

وأما عن الأمر السادس وهو أنى أنكرت معجزات الأنبياء وعذاب النار ، فأنا أكلفه بأن يثبت ذلك من نص أقوالى ، وقد كتبت للأهرام مقالا قبل نشرها لمقالة الشيخ بينت فيه مذهبي فى ذلك ، وقد نشرته الأهرام اليوم ، فأنا أسمح له بأن يفعله من حسابه ، وأريده على أن يأتينى بما اتهمنى به من أقوالى التى نشرت قبله .

وأما عن الأمر السابع وهو أنى قد استندت فى إشادتى بالعقل على حديث لا يصح

عن النبي صلى الله عليه وسلم ، فأجيب بأنى قد نقلته من المؤلفات المتداولة فى أبهى المسلمين ، فهب انه لم يصح أليس يؤيد الكتاب معناه ؟

فاهو ذلك الحديث الذى شن على الشيخ رشيد غارة شمواء من أجله ؟ هو « الدين هو العقل ولا دين لمن لا عقل له » ألم يقل الله تعالى فى الكتاب عن الكافرين : « وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير . فاعترفوا بذنبهم (وهو أنهم ما كانوا يسمعون ولا يعقلون) فسحقاً لأصحاب السعير » وقال تعالى : « ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون » . وكرر سبحانه فى الكتاب قوله : « أفلا تعقلون » مرات كثيرة ؟ أليس معنى هذا كله أن الدين هو العقل وأن لا دين لمن لا عقل له ؟

وكيف يكون على دين قيم من ليس له عقل يفرق بين الحق والباطل ، وبين الرشد والنقي ؟ ألم يقل أئمتنا انه لا بأس من رواية الأحاديث وإن كانت ضعيفة إن وافقت مانص عليه الكتاب من كل وجه ؟

وبعد ، فإن الناس اليوم يتساءلون ما الذى يدفع الشيخ رشيد منذ اجتمعت القوى ، وتراست الصفوف لحماية الدين ودفع الشبهات عنه ، لأن يندس فى الجماعة يفرق وحدتها ، ويجوس خلال الصفوف يخزل تلاؤمها ، يطمعن فى هذا ويشنع على ذاك ، ويملاؤ الصحف كتابات فى خلاقات لفظية يحول بها طوائف من المسلمين إلى ناحيته لدرء عاديته ، وكف تأثرته ؟

لو كانت تأثرته هذه فى حق صراح لوجب عليه فى هذه الظروف تهدئتها ، فكيف وهى فى باطل محض لا مبرر له ؟

فهل هو يرى أن هذا الظرف أحسن الظروف لجلته الشمواء على إخوانه المسلمين وللإعلان بأنه هو وحده حامى حى الدين ، وملأذ اللائذين ؟

محمد فريد وجدى

١٩٣٣/١٠/٣

لواحق ووثائق

(٥)

الخطابان المتبادلان بيني وبين حضرة صاحب السعادة طه حسين بك
(صاحب المعالي طه حسين باشا) المستشار الفني بوزارة المعارف

سيدى صاحب السماحة الأستاذ الجليل :

تلقيت كتابك^(١) الممتع الذى تفضلت فأهديته إلى .

وإنى أشكر سماحتكم هذا الفضل العظيم وما أشك فى أنى سأجد فى قراءة كتابكم متعة العقل والقلب والشعور جميعاً . قد أقنعنى أيسر النظر فيه بأنه يصور قلباً ذكياً وبصيرة نافذة وعلماً واسعاً عميقاً بأمور الدين وأمور الفلسفة معاً ، وإنى لا أفهم للإنكار المعجزات معنى ولا أفهم أن يحكم العقل الإنسانى الذى مهمما يقوى فهو ضعيف فى أمور لا يستطيع أن يبلغ كنهها والأمور لا يمدو إحدى اثنتين فإما إيمان فيه اعتراف بالنبوات وما تقتضيه هذه النبوات ، وإما جحود للنبوات وما تقتضيه وأبغض إلى أن يؤمن الناس ببعض الكتاب ويكفرون ببعضه الآخر .

وقد رأيت من سماحتكم شيئاً من الشك فى بعض ما كتبت ولكنى اعتقد أنكم لو قرأتم كتيبى فى شئ من الاستقصاء والتعمق لاقتنعتم بأمورى ، أحدهما أنى لا أحب التأويل ولا أميل فيه إلى آراء الشيخ محمد عبده رحمه الله ولا أحب أن تحمل النصوص ما لا تحتمل ولا أن أخضع الدين للعلم لأن العلم يتغير والدين ثابت . الثانى أنى لم أنكر المعجزات الكونية ولم أنكر معجزة ما وقد لامنى فى ذلك صدقى هيكى باشا حين كتب عن الجزء الأول من هامش السيرة ، وظن أن فى تحدتى عن المعجزات خطراً على عقول الشباب ولكن الحق شئ ولوم اللائمين شئ آخر . وإنى لأرجو حين أفرغ من قراءة كتابك النفيس أن يتاح لى شرف لقاءك لأنحدث إليك فى هذه الموضوعات التى أؤثرها أشد الإيثار ولأشكر لك هذا الغذاء القيم الذى قدمته إلى عقول الناس فى عصر تشتد فيه حاجتهم إلى مثله .

وإنى أرجو أن تتفضل فتقبل تحيى صادقاً وشكرى محموداً... طه حسين

سيدي صاحب السعادة :

تلقيت خطابكم الكريم العرب عن تقديركم الغالى لكتابى الذى اهديته لسماعتكم وكان هذا أول خطاب ورد إلى من تكلمت عنهم في هذا الكتاب فسرني من عدة وجوه أولا من نصه على أنكم لا تنكرون معجزات الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وثانيا من اعترافكم بأن في هذه البلاد من ينكرون المعجزات من رجال الأدب وعلماء الدين تصرحاً أو تأويلاً وإن حضرتمكم لا توافقونهم على آرائهم بل توافقوني في نسبة ما نسبته إليهم وفي رد ما رددته عليهم . وهذه شهادة لكتابى وتأيد له أى شهادة وأى تأيد .

وهناك تأيد ثالث ينص على أن الإيمان بالنبوة لا يتفق مع إنكار معجزاتهم وقد كان ذلك مما خفي على منكري المعجزات من المؤمنين بالنبوات .

هذا ، إلى أن كتب الدكتور طه حسين في كتابه إلى ما كتبته أنا في كتابى من الآية الناعية على الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض . وبذلك تم الاتفاق بيننا وحق لى الفخر بأنى قد كسبت كبير أدياء مصر ، ولا حرج إذا قلت كبير أدياء مصر ، ونما هو عوضاً عن خسرهم في مناقشة مسألة المعجزات من كبار العلماء وصغارهم المكابرين في بحث المسائل العلمية والمستهترين في تأويل النصوص . فيهم من أنكر وجود الشيطان ورفع المسيح مدعياً عدم دلالة القرآن عليهما ولا سبب لإنكاره إلا ما هو سبب لإنكار المعجزات من منكريها أعنى كون الشيطان من الغيبات ورفع المسيح من الخوارق . وفيهم من قال إن قول القرآن في سورة القمر (انشق القمر) ليس معناه انشق القمر وإنما معناه ظهر الحق يقول هكذا ولا يفكر في أنه تأويل بعيد لحد أن يجعل سورة القمر صورة ظهور الحق وفيهم من فهم من قول البردة :

لم يمتحننا بما تعيا القول به حرصاً علينا فلم نرتب ولم نهم

مدح نبينا صلى الله عليه وسلم بنفى المعجزات عنه على الرغم من أبياتها الكثيرة

الأخرى المادحة بالمعجزات . ومرجع كل هذه المكابرات إنكار الخوارق بحجة مخالفتها لسنة الكون ولكن الدكتور طه أنى فى جواب حججهم هذه بفصل الخطاب فقال فى كتابه إلى إن الدين ثابت والعلم متغير فافترق من منكرى المعجزات فى أساس المسألة وانفق مع الحق وهو ما كنت أنتظره منه بالقياس على مما تعرفته منذ بضع سنين بمقالاته فى الجرائد منحازا إلى جانب الأقوى من الرأى والأضعف من الناس وبما قرأت من كتبه وما قرأت منها إلا القليل كما أن ما سمعته من خطبه انحصرت إلى محاضراته الأخيرة فى جامعة فاروق وقد سمعتها مصادفة فى الإذاعة فسحرتنى ووجدت قوة القلم انضمت إلى قوة اللسان فصارتا فى الدكتور طه قوة واحدة ممتازة ولهذا يمد الإنسان فى كتاباته - ولا كتاباته - جاذبية النطق وسحره وفى خطبه نيقية الكتابة وانتظامها وهذا كما أن قوة البصيرة فيه إدراك وإحساس معا .

لا أطيل عليكم القول وإنما أفصح قبل ختمه عن أملى فى أن يزداد بيننا التفاهم والتواد بقدر ما أتقدم فى مطالعة كتبكم وتتقدمون فى قراءة كتابى الذى بيدكم ولا سيما عند الإضافة إليه ما أرجأت نشره بسبب أزمة الورق رغم كون المنشور جزءا صغيرا من ذلك الكل المسمى (موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين) ممثلا للباب الثالث من أبوابه الأربعة . وإنى مؤمل أيضا أن تجدوا فى كل من الكتابين إخلاصا زائدا نحو الدين والعقل وإخلاصا بأبى الاعتماد قيد شمرة عن كل من هذين المبدأين العزيزين ، ولا أقول إنكم ستجدون فى كتبى علما واسما مهما تكرمتم فذكرتموه فيما يصوره كتابى القدم، ولكن الحق والعدل اللذين كل ما عندي من أسباب الفخر هو الصراحة فيهما إنه هو وأخاه الكبير إنما يصوران جهد العقل وجهاده وإن كان جهدا كثيرا وجهادا خطيرا .

وفى الختام أرجو أن تفضلوا فتقبلوا تحيى وسلاى واحترامى الخالص .

مصطفى صبرى

١٧ جادى الأولى ١٣٦٣
مصر الجديدة : ١٠ مايو سنة ١٩٤٤

أغلاط الجزء الرابع المطبعية

٢٣، ٦ ذلك القول ١٣، ٢٠ كلامُ الله ٢٦، ٧ الفلسفة ٢٢، ١٥ حقاقةً ،
 ٢٠ المستقبل ٣٤، ١٩ بيلاردو ٦٢، ٢١ أدلة ٦٧، ١٤ وكتب ٧٢، ٣ « ٥١-٢٥
 ١٢٥، ٢٠ تشابهها ١٤٩، ٦ البيان (١) ٤ ١٨٤، ١٣ أنه كان ١٩٠، ٦ على محبى .
 ٢٠٨، ٣ موكولة ٢١٩، ٩ ذلك الأمر ٢٢٠، ٦ اضطرابا ٢٢٤، ١٧ هو الحركة
 ٢٣٣، ٢٠ فما نحن أولاء ٢٤٠، ٨ بقانون ٢٥٠، ١٨ فليمدد ٢٥٥، ٢٣ الكبير
 الشيخ زاهد ٢٦٣، ١٥ إنه ٢٦٧، ١٦ فى إنحائه باللوائم ٢٧٦، ٢ حلاقى على ضعف
 إمام الطائفة فى ديانتة بنبوة الأنبياء بل على ضعف علمه أيضا بوجود الله ، لكن الشيخ الخ
 ٢٨٧، ١٤ وقد ذكرهم ٢٩٢، ١٧ الأستاذ على عبد الرازق ، ١٨ على بضع عشر
 ٢٩٥، ٢٠ (١) ٢٩٦، ١٠ حياته [راجع ٣٢ جزء أول] ٢٩٨، ١٠ من العمل
 ٢٠٧، ٤ ٣٠٧، ٤ إخصائيين مسيحيين ومسلم ٢١١، ١٨ ٣١١، ١٨ عدد
 ٥١٦، ٢٠ اشتركوا وتواطأوا على ٢١٢، ١١ ٣١٢، ١١ عن الأئمة ، بالشق الثانى ،
 ١٢ إخراج الفقه ، ٢٣ إلغاء القرار ٢١٣، ٦ ٣١٣، ٦ وبرأ ، ١٩ من كاية
 ٢١٤، ٦ ٣١٤، ٦ أئمة الفقه ٣٢٤، ١٠ أو يكون ، ٢٠ منطويين ٣٢٧، ٤ أو الأخ
 أخته ، ٢٣ يلتحق ٣٣٥، ٨ وقضاها ٣٤١، ٣ أهميتها ، ٤ حق الفهم - إلى حد
 الاحتفاظ بها حتى للنصرانى على حساب الإسلام - إذا فكر ٣٤٨، ٢٣ فى الآونة
 ٣٥٣، ٤ هذا القول ٣٧٥، ١٤ من على ٣٨٣، ١٧ وبين علماء الأزهر ٣٨٤، ٧
 من الأئمة « ٣٨٩، ١٠ لاسيا ، ١٠ الكاملين ٣٩٠، ١٦ ما أجلناه ، تعميرها ٤١٤، ١٩
 وما أشبهها ٤٢٨، ٢١ آسف ٤٤٠، ٦ مالا يقول .

بقية أغلاط الجزء الثاني

٧، ٢٠ بالمقوبات ٢١، ١٧ سيدنا، وكونه ٣٢، ٢٠ ولم يبق ٣٤، ٨ وأنا أقول: إن رمى ٣٨، ١٢ نظراً ٣٩، ١٤ وأنا أفهم ٤٣، ٢٠ الفلسفة ١١٩، ١٦ وقد لجأنا ١٢١، ٤ للوجودات ١٢٦، ٧ لينتز، ١٣ لينتز ١٣٠، ٧ وجوده ١٣٨، ٢٣ لكات ١٦٣، ١٣ الإنسان ١٨١، ١٥ مجدذر ١٨٧، ١٤ واقفا ١٩٦، ٢٢ السكرين ٢٠٢، ١٤ والثاني ٢٠٣، ٢١ الملل، ١٦ مونا دولوثرى ٢٠٤، منها ٢١٤، ٤ الحسابية ٢١٥، ٢٢ إن لم أومن ٢٣٨، ١٨ جاء ٢٤٢، ٢٠ اعتداد ٢٤٧، ٢٢ أيضاً: ٢٤٩، ١٩ الساديين ٢٥٤، ٢ فيما يأتي ٢٦٨، ٢ إثبات ٢٧٢، ١ في المجربات ٢٧٥، ١٥ منطقي ٢٧٧، ١٣ جهلاء ٢٨٥، ٢٣ «مذهب الماديين والعلم» ٢٨٧، ١٥ تجربة ٣٢٩، ١٥ ولا يُعَدُّ ٣٤٤، ٥ حقيقة ٣٤٨، ٢١ اللاتيني ٣٤٩، ٢ شربوا، ٢٣ المؤيد ٣٥٠، ٢١ قولاً قلة ٣٥٣، ١٩ زرافات ٣٥٦، ٢٦ الجوهر ٣٥٩، ١٥ جوستاف ٣٦٠، ١٤ النظريات ٣٦١، ١١ استثناء ٣٦٤، ٤ أحد، ١٠ المترفين ٣٦٨، ١١ هيوم ٣٨٣، ١٤ طاقتهم ١٩ فانظر ٣٨٦، ٩ الذين ٣٨٧، ١٤ الفقه ٣٩٠، ٢ الالكترونات ٣٩٣، ٩ خلقت ٤٠١، ٤ شكسبير ٤١٢، ١٦ بوجوده ٤١٤، ١٠ السلبي ٤١٧، ٧ الجزافية ٤٢٤، ١٩ تصور ٤٢٥، ١٣ سرمایه ٤٢٧، ١٠ السبب ٤٢٩، ١٧ لم يتمكن ٤٣٦، ٦ المذكور ٤٤٣، ١ الوجود ٤٥٧، ٣ يريد ٤٦١، ١٣ يتوقف ٤٦٢، ٣ الطبيعة ٤٧١، ٤ وأنا أقول: إن رمى ٧ المترفين، ١١٩، ١٦ وقد لجأنا ١٢٤، ٤ عمن أوجد الله ١٥، ١٣ في قوة الاقتناع ٢٢ ولا يُعَدُّ ٤٧٢، ٢ ٣٦٣ ٤٧٢، ٦ سرمایه ١١، ٤٦٩، ٧ لكان تفوق، ١٣ نالت، ١٤، ٣٩٦، ١١ نقلاً عن كتاب.

بقية أغلاط الجزء الثالث المطبعية

٢٩، ١٩، البين ٦، ٤٤، ١٩، تحت ٩، ١٧، ٦٤، ٨، تحرق ٦٩، ٦، وإن كان، ٧٤، ٦
 أنطون، ٧٥، الاستبعاد، ٧٥، ٨، وبق ٩٣، ٢٢، الذي قول ١٠٢، ١١، الذهني ١٠٣، ١٤،
 ولا وجود ١١٤، ١٦، الجزئي ١٢٠، ١، لأنه ١٢٢، ١٢، عند الفلاسفة ١٢٥، ٢٠، والإرادة
 ١٤٧، ١٤، حاز ١٥٠، ١، آمنوا ١٥٢، ٢٢، من حيث إنه ١٦٥، ١٥، الوجود
 ١٦٧، ٢٠، التعمينات ١٨١، ٣، والنافية ١٨٢، ١٣، كله لله ١٨٧، ٨، هذا المذهب
 ٢٠٤، ٨، فتأمل ٢٢٧، ١٠، بهذا القول ٢٣٢، ٥، واجب ٢٤٠، ١، وأن كل شيء
 ٢٦٧، ٥، ولم يشر كوا ٢٦٨، ٧، ثم يمكنك توجيه كون الله متممدا بعدد، ٩، كما يكون
 ٢٧٩، ٢٤، لما اجترأوا ٢٨٣، ٢١، من حيث إن ٢٨٤، ٨، شطحاتهم ٢٨٧، ٣، نقشبند
 ٣٢٠، ١١، على أن لا ينفك ٣٢٥، ٨، الوجود الحاصل ٣٣٤، ٦، فمنهم من آمن
 ٣٣٦، ٥، فعد ٣٣٨، ١٥، بحيث ٣٣٩، ١٨، بحيث ٣٤٢، ١٤، معروفة عفسد
 ٣٥٥، ١٢، وإرادته، ٢١، أحدهما ٣٦٦، ٢٢، يصدق عليها أنها لا تدخل ٣٦٩،
 ٨، براهيم ٣٨٦، ٥، السلسلة ٣٩٢، ٢٠، الماتريديين ٣٩٦، ٦، بحيث، ١١
 شهيد، أقول، ٢٢، التوفيق ٣٩٧، ١٢، يؤول ٤١٩، ١١، كالجبر، ١٢
 الجبرين ٤٢٠، ٣، مجبور ٤٢٢، ١٢، مؤلفين ٤٢٦، ١، ولا الشيطان (١)
 ٤٢٩، ٣، مجبورا ٤٣١، ٨، تنبهما ٤٣٣، ٢٠، وإن لم تعترضوا، ٢٢، في هذا الكتاب
 أعنى الكتاب الذي نقلنا عنه هذه الكلمة الطويلة وهو (تحت سلطان القدر)
 ٤٤٢، ٨، الإنسان ٤٤٦، ١٤، حاز، ٢٠، فيقول ٤٥١، ٨، عمرو بن العاص
 ٤٥٥، ٤، ببق ٤٥٥، ١٤، النكير ٤٦٣، ٢٠، وجود النشأة الأخرى متوقف عليه
 ٤٦٧، ١٤، ويرد ٤٦٨، ١٥، نقض ٤٧٣، ٩، بأنه إنما يتصور، ١٥، والاسحاقية
 ٤٧٤، ١٩، الفلسفي ٤٧٤، ٢١، وإذا كان دليلنا ٤٧٧، ١٧، لا يعلمونه ... ما لا يعلمونه
 ٤٧٨، ٣، وأنصار ٤٧٩، ٢٢، إبطال ٤٩١، ٣، ومستولية.

أسماء الرجال المذكورين في الجزء الرابع

من « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين »

ابان بن عثمان ٤٧ إبراهيم النخعي ٦٥ إبراهيم ولدى ٣٦٦ أبرهة ١٠٣، ١٠٤
ابن أبي حاتم الرازي ٥٩ ابن إسحق ٨٨ ابن أم مكتوم ١٥ ابن بشكوال ٥١ ابن تيمية
٣١٦، ٢٨٠ ابن جارود ٥٩ ابن جريج ٨٨ ابن جرير ١٧٣، ١٩٩، ٣٤٦، ٧،
٣٥٤ ابن حجر ٤٦، ٥٣، ٨٧ ابن حيد ١٩٩ ابن خلدون ٥٢، ٣١٦ ابن رشد
١٧، ٨٣، ٣٨٣ ابن سعد ٥٩ ابن السكن ٥٩ ابن السكيت ٧٢ ابن سيناء ٢١٣
ابن شهاب الزهري ٤٧، ٦٥، ٨٨ ابن عباس ٦٥، ١٧٣، ٢٠٠، ٢٠٣، ٣٠٩،
٣٥٤، ٣٧٠ ابن عبد البر ٦٤، ٦٥، ١٧٣ ابن عقال الصقلي ٥١، ٦٤ ابن عمر
١٧٣، ٣٥٤ ابن ماجه ٦٢، ٦٦، ٨٩، ١٠٧ ابن مأكولا ٥٩ ابن مردويه ١٧٣،
٣٥٤ ابن مسعود ١٧٣، ٢٤٨، ٣٥٤ ابن معين ٥٢، ابن المنذر ١٧٣، ٣٥٤
ابن وهب ٦٤ ابن هشام ٢٤٦، ٧١، ١٩٩.

أبو بكر بن العربي ٤٩ أبو بكر الصديق ١١٤ - ١١٦، ٢٠١، ٣١٩، ٣٦٠،
٣٦٤، ٣٧٤، ٣٧٦ أبو جعفر المنصور ٣٥٤ أبو حنيفة ٥٢، ٥٣، ٦٢، ٦٧،
٩١، ١٥١، ٣١٦، ٣١٨، ٣٤٠، ٣٤١ أبو داود ٤٧، ٤٩، ٦٢، ٦٦، ٨٥،
٨٩، ١٠٧ أبي رافع ٨٩ أبو زيد الدبوس ٢١٠ أبو سعيد الخدري ٦٤ أبو شاه
٦٥، ٦٦ أبو المباس الأصم ٥٣ أبو الفداء ٤٦ أبو النجم ٢١٤ أبو نضرة ٦٤
أبو نعيم ١٧٣، ٣٥٤ أبو هريرة ٦٥، ٦٦، ٣٠٩.

أبي بن كعب ٢٤٨ الإتياني ٣٠٠ أحمد بن حنبل ٥٢، ٦٢، ٦٦، ٧٢، ٩١،
١٠٧، ١٢٤، ١٥١، ١٧٠، ١٧٣، ٣٠٩، ٢٥٤ أحمد أمين ١٤٣، ١٤٦، ١٦٧

أحمد زكي باشا ٢٧٩ أحمد شفيق باشا ٣٦٠ أحمد القادياني ٢٦١ ، ٢٧٧ ، ١٢٥ ،
 ا. د. انكلهارد ٣٤٨ آدم باشا ٢٨٤ آريستيدى باشا ٣٣٩ ، ٣٤٠ أرسطو ٢١٠
 الأزرق ٥٩ أسامة بن زيد ٢٦٠ اسپنسر ١٦٧ ، ٢١٩ استانلى جون ٢٧
 استوارت ميل ٢٦ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ١٥٥ إسحق بن راهويه ٦٦ إسحق بن منصور ٦٦
 إسماعيل صدق باشا ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٣٠١ اشبره نكر ٥٩ ، ٨٧ اميل سسه ٣٠
 أنس بن مالك ٦٦ ، ١٧١ ، ١٧٣ ، ٣٥٤ أوجست كونت ١٦٦ الأوزاعي ٦٤ .

باستور ١٥٧ بايل ٣١ البخارى ٤٦ — ٥٠ ، ٥٢ ، ٦٢ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٨٥ ،
 ٨٨ ، ٩١ ، ١٠٧ ، ١٢٤ ، ١٧٠ ، ١٧٣ ، ٢٤٩ ، ٣٠٩ ، ٣٥٤ بخت ٣٦٦
 برنارد شو ٩٢ مزدوى ٣٠٠ البغوى ٥٩ بلوتن ١٥٢ بوختر ٩ ، ٣٧ ، ٣٩
 البوصيرى ٥ ، ٤٤ ، ٩٥ — ٩٩ ، ١٢٩ ، ٣١٧ ، ٣٥٥ بول زانه ١٥٥ بوانكاريه
 ٣١ البيهقي ٤٩ ، ١٧٣ ، ٢٦٨ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٣٠٩ ، ٣٥٤ التاج السبكي ١٧٣
 الترمذى ٦٢ ، ٨٩ ، ١٠٧ ، ١٧٣ ، ٣٠٩ ، ٣٥٤ التفتازانى ٢٥ .

جبير بن مطعم ١٧٣ ، ٣٥٤ جلال الدواني ٤٠ ، ٩٩ جمال الدين ١٥٢ ، ٣ ،
 ٦٥ جوستاف لوبون ٥٨ ، ٣٨ جولدهر ١١٣ خاتم ٩٩ ، ١٣٣ حافظ رمضان باشا
 ٣٠٣ ، ٧ الحاكم ٤٩ ، ١٧٣ خديفة ١٧٣ ، ٣٥٤ حسن وحسين ٧٢ حسين جاهد
 ٣٩ الجليلى ٢١٠ حماد بن سلمة ٨٨ حمدى الصغير ١٥٥ ، ١٨٠

خضر بك ٢٥ الخضر حسين ٧٢ ، ٣٦٦ الخطيب البغدادي ٦٦ الخليل ٦٤ .
 الدارقطنى ٦١ دارون ٩ دجوفارا ٣٣٦ ، ٧ الدولابى ٥٩ ديكارت ٤٠ ، ١٦٧
 الذهبى ٨٧ الدهلى ٥٢ ذيمقراط ٢٢٢ ، ٣٤٢ .

الراعى ٣٠ ، ٣ الراغب ٢١٠ الزامهرمزي ٨٧ ربيع بن صبيح ٨٨ رشيد رضا
 ٢١ ، ٤٣ ، ٩٣ ، ١٠٤ ، ٧ ، ٢٤ — ٣٨ ، ٧٢ ، ٣ ، ٢٤٩ ، ٧١ ، ٣٤١ ، ٥٠١ .

زفر ٢٩٨ زكى مبارك ٦، ١٠، ٤٤، ١٤٢ - ٩، ٥٧، الزمخشري ١١٩، ٢٠،
١٧٧، ٩، ٢٢٩، ٤٦، الزيات ٩٠ زوستينيانوس ٢٩٨ .

سالم بن الجعد ٦٥ سالم بن عبدالله ٧٣ سراقه ٤٣، ٨٢ سعيد بن أبي عرويه ٨٨
سعيد بن المسيب ٧٣، ٤ سعيد حليم باشا الأمير المصري ٢٩٠ سفيان الثوري ٨٨، ٥٢
السلطان محمود الثاني ٣٤٨ سليمان بن عبد الملك ٧٢ سليمان بن يسار ٧٣ سليمان الندوي
الهندي مسم سيرة الشبلي النعماني ١٧١، ٩٣، ٣، سنمار ١٢٢ .

شاتوبريان ٢٨ شاه ولي الله ١٧١ الشافعي ٥٢، ٣، ٦٢، ٧، ٨٩، ٩١،
١٥١، ٣١٨، ٧٠، شبلي النعماني ٥٥، ٦٠، ٦٠، ٧٩، ٨٩، ١٠٥، شرحبيل بن
سمعد ٤٧ الشعبي ٦٥ شكيب أرسلان ٢٩٦ شمس الأئمة السرخسي ٣٠٠، ١٥، ٧٠
شمس الدين بن طولون ٥٣ شيله رماخر ٢٦ .

صاوا باشا ٢٩٦ - ٣٠٠ صدر الدين الشيرازي صاحب الأسفار الأربعة ٢١١، ١٣،
صليب سامي باشا ٣٠٣ - ٧ .

الطحاوي ٥٣ الطغرائي ١٠٣ طه حسين باشا ١٥٨ .

عائشة ٧٠، ١٩٩ عبد الحميد السلطان العثماني ٢٨٤، ٩٠، ٣٣١ عبد الرحمن
المنهجي ٦٨ عبد العزيز البشري ١٣٩، ٤٠ عبد القادر المغربي ١٦٥ عبد الكريم
خان ١٧٤ عبد الله بن عمرو بن العاص ٦٦ عبد الله جودت ٣٩ عبد الحميد الأمير
العثماني ٣٦٥ عبد الحميد اللبان ٢٦٢، ٣، ٥ عبد الملك بن مروان ٧٢ عبيد الله ٢٢٨
عثمان بن عفان ٧٠، ٨٢، ٥، ٣٧٤ عروة بن الزبير ٤٧، ٧٣ عزيز خانكي ٢٨٣،
٣٠١ علي بن أبي طالب ٦٦، ٧٠، ٩٩، ١٣٣، ٧٣، ٣٥٤، ٧٤ علاء الدين
المنطائي ٨٧ العقيلي ٥٩ علي الجارم ٩٧ علي رشاد ٣٤٨ علي الزيني ٢٨٢، ٣٠٠،
١٤، ٥، ٤٤ علي شهباز ٢٩٩ علي عبدالرازق ٢٩٢، ٣١٢، ١٨، ٢١-٣، ٥٨-٧٦

عمر بن أبي ربيعة ٦٥ عمر بن الخطاب ٦١، ٢، ٤، ٧٠، ٣١٩، ٧٤، ٦

عمر بن عبد العزيز ٦١، ٨٨ عمر بن حزم ٦٦ عمرو بن الماص ٦٦

الغزالي ٧٥، ١٧١، ٢١٠، ٣٧٧، ٣٨٦

قواد عبد الباقي ٨٨ فاطمة ٦٠ الفخر الرازي ١٩١، ٢٣٥، ٧، ٤٠، ٨

الفردوسي ٥٧ فرعون ١٣٥ فيلد ١١٣

قاسم أمين ٣٥٤ قاسم بن قطلوبغا ٥٣ القاضي عياض ٤٦، ٩٩ قتادة ٦٥ قنبر ٧٢

كاتب ٣٠، ١٠٩، ١٦٣، ٤، ٢١٦، ٢٧، ٨٩ الكرايسي ٥٢ كلين ٣٣٥

كوييه ر ٣٤

لؤاؤة بن المغيرة ٧٠ لطف فكري ٣٢٩ لينتر ٣١، ٦

مابرائش ٣٤، ٦٠، ٥٢، ٦٢، ٤، ٧، ٨٨، ٩١، ١٠٧، ١٥١، ١٧٠

المأمون ١٨، ٣١٦، ١٧٠ المأمون ٨٨، ٢، ٧١، ٨٨، ٢٠٠، ٣، ٣٢٥، ٧٢ المتوكل ٧٢

محب الدين الخطيب ٣٣٠، ٥٩ محمد أنور شاه الكشميري ٢١ محمد بن إسحق ١٩٩

محمد بن الحسن الشيباني ٢٩٨ محمد بن كعب القرظي ١٩١ محمد بن موسى الحارثي ٤٩

محمد بن يوسف الصالحى ٥٣ محمد حسين هيكل باشا

محمد رشاد السلطان العثماني ٢٩٠، ٣٣١ محمد زاهد ٢١، ٥١، ٣، ٢٥٥، ٣٠٠

محمد زهران ١٧٣ محمد عابد السندي ٥٣ محمد عاطف ٣٤٤ محمد عبدالله عثمان ٣٣٨، ٤٩

محمد عبده ١٧، ٨، ٢٠، ٣، ٤٠، ٣، ٧٥، ٨٣، ١٠٢، ٣، ٤، ١١٩، ١٢٨، ١٤١، ١٤٩، ١٥٣، ٨، ٦٠، ٧٢، ٣، ٥، ٨، ٢٤٩، ٨، ٧، ٨، ٢٠٠، ٣٠٠، ٣٠٩، ٨، ١٨٧، ٨، ٧٠، ٨، ٥٢، ٥١، ٤٨، ١١، ٢٠٩، ٨٢، ٩

السلطان العثماني ٢٥، ٢٨٣ محمد فريد الزعيم الوطني ٣٣٨ محمد فريد وجدي ٣-٥، ٥، ٦١، ٥٤، ٤٢، ٣٤، ١٠٧، ٣، ٤٢، ٣١، ٢، ٢٠٧، ١١، ٩، ٨

محمد مصطفى الراعي ١١، ٥، ٤٤، ٧٥، ٩٢، ٦٢، ٨-٦، ٥٥، ٨، ٥، ٤٤

٨٣، ١، ٧٠ - ٨، ٦٥، ١، ٢٤٠، ٩٨، ٣٤، ٢٨، ٤، ١٠٠، ٨، ٦، ٣
٦، ٥، ٣٠٨، ٢٠، ٥، ٥٥، ٩ محمد وحيد الدين السلطان العثماني ٢٩ محمود
شلتوت ١١، ١٩، ٢٠، ٢، ٩٠، ١، ١٧٤ - ١٨٢، ٢٢٨ - ٨٠، ٣١٠، ٥٦
٨٣ محمود العقاد ١٠، ٢ - ٤ المدائني ٧١ المرتضى الزبيدي ٥٣ مراد بن هبيل ٢٦٠
الزبي ٨٧ مسلم ٤٩، ٥٢، ٦٢، ٨، ٩١، ١٠٧، ٢٤، ٧٠، ٣، ٣٠٩، ٥٤
مصطفى كامل باشا ٣٣٩ مصطفى كمال ١٦٨، ٢٨٣، ٤، ٩٣، ٣٠١، ٣٠، ٦-٤،
٥٥، ٦٠، ١، ٣ معاوية ١٩٩ - ٢٠١، ٣٠٩ المقصم ٧٢ العري ٢٨، ٣٩،
٤٥، ٨، ٣٨١، ٣٣٥ معمر ٣٤٠ المناوي ١٧٣

نافع ٥٢ نجم الدين صادق ٣٤٦ النسائي ٦٢، ١٠٧ نوزاد ٢٢٦ نولدي ١١٣
النوي ٦٨، ٢٤٦ الواقدي ٧١ وليد بن عبد الملك ٧٢ وليد بن مسلم ٦٤ وينسون ٣٣٥
هشام بن إسماعيل ٧٣، ٤ هو كسلي ٣١ هيجل ١٦٧ هيوم ٣٠، ٦
يمقوب بن عتبة بن المغيرة ١٩٩

فهرس الأبحاث المذكورة في الجزء الرابع

- جمل الأستاذ فريد وجدى الإيمان بالغيب مقابلا للإيمان بالواقع ٣ - ٤ .
إفشاؤه عن استبطان الشرق الإسلامى الإلحاد بعد اتصاله بعلوم الغرب ٤ .
أبرز مميزات نوابغ الكتاب الذين أفشى الأستاذ عن استبطانهم الإلحاد وإنكارهم المعجزات الكونية ٥ .
إنكاره المعجزات والبعث بعد الموت ٥ .
ومن مميزاتهم إقامة عبقرية نبينا مقام نبوته ٥ .
الدكتور ذكى مبارك يتوقع الثورة من المسلمين على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ٦ .
إنكار المعجزات علامة إنكار النبوة، وليس أدل على هذا من أن الدكتور شبلى شميل
ناشر فكرة الإلحاد فى بلاد العرب يسمى الإيمان بالأديان إيمانا بالمعجزات ٨ - ٩ .
الأستاذ فريد وجدى ينكر المعجزات الحقيقية ثم يستخرج من غير المعجزات
معجزات ٩ .
الكلام على كتاب « عبقرية محمد » للأستاذ المقاد ١٠
ثم يتورط الأستاذ فى السفخافات التى تورط فيها غيره من دعاة المبقرية ١٠ - ١١
سؤالى للأستاذ عن موقف القرآن من محمد « البليغ » ١٣
تحييد قول هيكل باشا فى قوله تعالى « وإن كادوا ليفتنونك عن الذى أوحينا إليك
لتفترى علينا غيره » (الآيات) ١٥
ومن مميزات المؤلفين المصريين فى السيرة المحمدية أنهم لا يعولون على كتب الحديث ١٦
النبوة كالمعجزة فى كونها مخالفة لعلومهم الحديث ١٧

بل إن هذا العلم يمنع المفتونين به عن الإيمان بوجود الله ١٧
النفاس الجارى بين الأستاذ فرح أنطون والشيخ محمد عبده واحتياج هذا النقاش
إلى الاستئناف لعدم كون الشيخ ناجحاً في ذلك النقاش ١٧

ولو كان الشيخ محمد عبده أتى بجواب مقنع يشهد له بالغلبة على خصمه لما اجتزأ
الأستاذ فريد وجدى على أن يقول فيما كتبه ردّاً علىّ عند مناقشة مسألة المعجزات :
« إن الشرق الإسلامى لم ينبس بكلمة لما اتصل بالغرب ورأى دينه ماثلاً في عالم الأساطير
مع الأديان المقدوفة إليه بيد العلم الحديث ، لأنه رأى الأمر أكبر من أن يحاوله ١٧-١٨
منشأ الجراءة للتوسعين في تكذيب الأحاديث إلى حد أن لا يبالوا بما يتضمن هذا
التوسع فيصعد الأمر من تكذيب الرواة إلى تكذيب الرسول ، كون النبوة عندهم
هبقرية ، لا رسالة حقيقية من الله .. فيكون سهلاً عندهم على الرواة أن يعزوا إليه ما لم
يقوله ، ويكون سهلاً على المصريين أن لا يصدقوه فيما قاله أيضاً ١٩

هذا حال الحديث وطريق رفضه . ثم يجيء دور القرآن ويكون طريقهم إلى رفضه
استعمال الجراءة أيضاً إن لم يكن في تكذيب روايته في تأويل معناه لاعتين بقول القراء
الغافلين . فلو نظروا إليه نظرهم إلى كلام الله لالتزموا بعض التحوط وخشوا بعض
الحشية أن يكونوا مخطئين في التأويل .. لكن مبدأ التحول المصرى من النبوة إلى
المبقرية يحل جميع هذه المشكلات ويفتح أمام المؤولين أوسع باب ١٩ - ٢٠

وآخر نماذج التأويل في القرآن بعد ما سبق الأستاذ فريد وجدى من رد آيات
المعجزات والبعث بعد الموت إنكار الشيخ شلتوت وجود الشيطان ٢٠
بدعة إنكار المعجزات في صورة تأويلها مأثورة للكتاب المصريين من الشيخ

محمد عبده ٢٠

تفسير الشيخ رشيد رضا قوله تعالى « انشق القمر » بقوله : ظهر الحق ، وتفسير
الشيخ شلتوت لآيات رفع عيسى عليه السلام ، برفع روحه وقوله في نزوله المدود من أمراط

الماعة : « إنه لا محل له بعد سقوط رفعه حيا » ٢١

سبعون حديثا مرويا من الرسول عليه الصلاة والسلام لا تكفى عند الشيخ في
إثبات نزول عيسى في آخر الزمان ٢١

واجب علماء الدين اليوم ٢٣

موقف العقل والعلم والعالم من رسل الله ومعجزاتهم ومن أليمت بعد الموت ٢٤
مما يدل على كون الدليل العقلي أقوى وأفضل من الدليل التجريبي ، أنه يثبت بالأول
وجود الله وبالتالي وجود الأنبياء ٢٦

إثبات إنكار النبوة والمعجزة والنشأة الثانية ٢٩

نطاق الإيمان أوسع بكثير مما يظن مفكرو النبوة والمعجزة والنشأة الثانية ٢٧
قول منطقي كبير أنجليزي في المعجزة ٢٧

خلق معجزات الأنبياء أسهل من خلق معجزة العقل في الإنسان ٢٧ - ٢٨

ميزة المعجزة التي يصغر بجانبها أعظم المكتشفات العلمية ٢٦

نظام العالم العام دلائل وجود الله وتغييره الذي هو المعجزة دليل وجود الأنبياء ٣٠
القوانين الطبيعية ليست قوانين ضرورية مستحيلة التغيير ٣٠

لكن مفكرى المعجزات لم يميزوا ما هو غير واقع في تجربتنا مما هو محال الوقوع ٣١

ههنا خمس مراتب : الإيمان والوقوع والضرورة وعدم الوقوع والاستحالة ٣٢

كما يكون إحراق النار ما تحرقه بإذن الله يكون كنهها عن الإحراق بأمر الله ،

بل التحقيق أن الإحراق ليس من النار ٣٣

قول مالبرانش : القوة التي في الطبيعة وفي كل شيء عبارة عن إرادة الله ٣٥-٣٦

قول علمائنا الأصوليين : لا تثبت العلمية بالدوران ٣٤

قول مالبرانش الملة الحقيقية واحدة وقول المتكلمين : إن الكائنات بأجسامها مستندة

إلى الله من غير واسطة . وقول لينتز في مناسبة البدن مع النفس وقول داويدهيوم
المهم ٣٦

الملاحدة يتمسكون في إنكار المعجزات بنظام العالم الذى كانوا ينفونه حين أنكروا
وجود الله ٣٩ - ٤٠

إنكار المعجزات مع الإيمان بالله حماقة ومع الإيمان بالأنبياء حماقة متضاعفة - شذوذ
الشيخ محمد عبده في تعريف النبي والرسول ٤٠

خلو كتاب هيكل باشا من معجزات نبيينا المثلة لحياته المعنوية والتي خصص لها
المؤلف الهندى مجلدين ٤٣

اعتراض مفروض من جانب المنكرين لمعجزات نبيينا الكونية ٤٣
دفاع الشيخين الشيخ رشيد رضا والشيخ الأكبر المراغى عن كتاب هيكل باشا ٤٣-٤٤
دفاع هيكل باشا نفسه ٤٤

تمييز الكتب القديمة بأنها كانت تكتب لغاية دينية ٤٥
نقد رجال الحديث علم مدون في الإسلام فعلا ليس كالنقد العلمى قولاً مجرداً ٤٥
يتعمل المؤلف باختلاف كتب السيرة ويهتم الزيادة الواقعة في كتب المتأخرين
بالاختلاق ٤٦

قوله إن أقدم تلك الكتب كتب بعد أن فشت في الدولة الإسلامية دعايات ٤٧
كم من الأحاديث وجده البخارى وأبو داود وكم منها صح ليهما ٤٧؟
العمل العظيم الذى قام به المحدثون يستخدمه هيكل باشا في زعزعة مكانة الثقة
بكتب الحديث ٤٨ - ٤٩

إسناده إلى البخارى ما صرح البخارى بخلافه ٥٠
السبب في عدم جمع الصحابة السنن في مصحف كما جمعوا القرآن ٥١

روايات أبي حنيفة لم تسكن (١٧) حديثاً كما زعم ابن خلدون ٥٢ - ٥٣
الأحاديث الصحيحة ليست كما ظنه هيكل باشا أقل من القليل بل على العكس
أكثر من الكثير . فالسنة حفاظ كما أن لكتاب الله حفاظاً . ولو ضاعت السنة كما
ادعى لضاع معه حكم قوله تعالى : « فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول » ٥٣ - ٥٤
إن كان مؤلفو الغرب في السيرة المحمدية يتبنون الطريقة العلمية لزمهم منطقياً أن
يسلموا ٥٤

ماذا يقول الكاتب الهندي مؤلف كتاب في السيرة قبل الكاتب المصري ؟ ٥٥
امتياز نبينا على جميع مشاهير الدنيا بضبط حياته وحكمة هذا الامتياز ٥٧ - ٥٨
ليس في المستشرقين المثيرين الشك في السنة ومقلديهم من وجد من تلقاء نفسه
حديثاً موضوعاً ٥٨

لأننا إذا قلنا إن ضبط سنة نبي الإسلام أصح من ضبط كتب أهل الكتاب ٥٩
قول عالم ألماني إن الدنيا لم تروى ترى أمة مثل المسلمين ٥٩
قول الدارقطني : الحديث الصحيح في الحديث الكذب كالشعر البياض في جلد
الثور الأسود وقول عمر : إني كنت أريد أن أكتب السنن وإني والله لا أشوب
كتاب الله بشئ أبداً وحديث « من كان عنده شئ فليمحه » ٦١

الماشي على الطريقة العلمية يلزمه التفكير فيما إذا قد يكون مراد النبي صلى الله عليه
وسلم من النهي عن كتابة أحاديثه والأمر بمحو ما كتب منها ؟ ٦٢

روايات النهي عن كتابة الحديث معلومة لأئمة الحديث ٦٢

مؤلف (حياة محمد) كتبه معتنقاً بفكرة يحسبها فكرة علمية ٦٣

دأب مؤلفي الغرب في نقل الروايات ٦٣

حمل مذهب المانحين لكتابة الحديث على غير ما أرادوا به ٦٣ - ٦٤

تحقيق مسألة الاختلاف في جواز الكتابة عن النبي صلى الله عليه وسلم ٦٤
دونت السنن في ضمن تدوين علم الفقه قبل أن جمعها جامعو الحديث ٦٧
قول هيكل باشا في مقياس قبول الحديث ورفضه واستشهاده في ذلك بمحدث
موضوع ٦٨

ناحية الدراية لا يكون لها المنزل الأول في علم الحديث الذي هو من العلوم العقلية.
ثم إن النظر في تلك الناحية من اختصاص المجتهد ٦٩
ثم إن كون مخالفة القرآن مقياساً لرفض الحديث لا يستقيم في جميع الأوقات ٧٠
قول هيكل باشا: جمع الحديث جامعوه في زمن المأمون بعد انتشار عشرات الألوف
من الأحاديث الموضوعة . وما كان لهم ولا انيرهم أن ينازعوا الخليفة في آرائه ٧٠-٧١
نظراً إلى ادعاء هيكل باشا يلزم أن تكون كتب الأحاديث مشحونة بأحاديث
خلق القرآن ٧٢

يدعى هيكل باشا أنه ما كان للعلماء أن ينازعوا الخليفة في آرائه . والواقع يشهد
بأنهم نازعوه ٧٢ .

يزيد الباشا في قبول الحديث على اشتراط عدم مخالفته للقرآن موافقته له بل ورود
ذكره فيه ويزيد على هذا موافقته لسنة الكون ٧٢

قول الباشا : ظن مؤلفو الإسلام أن في ذكر خوارق ومعجزات ما يزيد الناس
إيماناً على إيمانهم ٧٥

قول هيكل باشا : فقد كان أهل مكة يطلبون إلى النبي أن يجرى ربه على يديه
المعجزات فنزل القرآن بمنع ما طلبوه ٧٥

ضياع السنة في القرون الأولى ضياع القرآن في الجملة ، ووعد الله بحفظ القرآن
يتضمن الوعد بحفظ السنة أيضاً ٧٧ .

مناسبة زيادة المعجزات المكذوبة على نبينا ، بإحطاط شعوب المسلمين ٧٨
من حق أى امرئ أن يقوم فيرد كل ما فى كتاب (حياة محمد) بحجة أنه لم يرد
به القرآن كما هو شرط المؤلف ٨٠

لماذا يؤمن اليهود والنصارى بمعجزات أنبيائهم ولا يؤمن نحن بمعجزات نبينا
غير القرآن ؟ ٨١

هل الباشا ينتقد حادثة الإسراء بأنها فشلت ولم تنفع فى هداية الناس ؟ ٨١
لا يجب أن تكون المعجزة ضامنة لهداية الناس ٨٢
قول الباشا باندساس يد العبث بالقواعد الصحيحة للحياة الإسلامية ومشابهة
هذا القول بقول الشيخ محمد عبده ٨٢ - ٨٣

انتهاء النقل عن كتاب « حياة محمد » ٨٣
سمى معاليه لإلقاء الشبهة فى كل ما ورد فى كتب الحديث والسيرة ودافعه إلى
إطلاق القول ٨٣ - ٨٤

معاليه يجعل كتابه معلقا على الهواء ويتقضى نفسه بنفسه . هذا واحد ٨٦
(الثانى) هل فكر معاليه فيما يترتب على ما فعله من إثارة الشبهة فى كتب السنة ؟ ٨٦
عجيب مائق الإسلام والعلوم الإسلامية فى زماننا بـ ٨٧
هل يوجد كتاب تاريخ فى حجة كتاب البخارى مثلا ؟ ٨٨
ولم يتأخر جمع الأحاديث إلى عصر المأمون كما ادعى ٨٨
حديث : « ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه ... » ٨٩
الناظرون من بعيد إلى ما يجرى فى علم الحديث من النقد الحر والرقابات الدقيقة ،
ليس من الإنصاف أن يتخذوه وسيلة طعن مطلق فى قيمة الحديث ٨٩
وإني لا أثق بإخلاص المصريين للقرآن ٩٠

المسيحيون صمدوا بنبيهم إلى درجة الألوهية مستندا إلى معجزاته الكونية
والسلمون استكثروا لنبيهم معجزة واحدة منها ٩١

كتب المؤرخين الغربيين لم تمحص ولم تفربل بعشر معشار ما غربلت كتب أئمة
الإسلام بأيدي أئمة الإسلام أنفسهم ٩١

ما فعله مؤلف «حياة محمد» في مقدمة الطبعة الثانية جنائية لا تقتفر وتأييد مشيخة
الأزهر لهذه الجناية أدهى وأمر ٩٢

لم نعمل بمصر ولا بغير مصر أصوات دفاع عن الكتب المباحة عند المسلمين ٩٢
التشكيك في كتب الحديث والسيرة على الإطلاق يؤدي إلى التشكيك في القرآن

أيضا ٩٢

(الثالث) درس موانع إثبات المعجزات لنبيينا عند الباشا التي التبس عليه بعضها

مع بعض ٩٣

نفاة المعجزات من الغربيين إنما ينفونها لعدم اعترافهم بوجود الله ٩٥

شيوخ المعاهد الذين استشارهم الباشا لم ينهوه على أن المعجزات لاتناقى العقل ٩٥

استشهاد الأستاذ الأكبر ببيت من البردة على عدم وجود معجزات كونية لنبيينا ٩٥

ذكرنى هذا ماسبق لفضيلته أنه أخطأ في فهم أقوال الفقهاء عند ترويح فتنة ترجمة

القرآن الحادثة في تركيا ٩٦

غير ممكن أن يكون للقرآن ما يمكن اتخاذه سندا في إنكار معجزات نبيينا غير القرآن ٩٧

معجزات نبيينا غير القرآن إن لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر

كسخاوة حاتم وشجاعة على ٩٩

(الرابع) ماذا هو الباعث على إثبات معجزة عقلية لنبيينا هي القرآن ونفى كل

معجزة سواها عنه ؟ ١٠٠

لا فرق بين المعجزة العقلية والكونية في مخالفة لسنة الكون ١٠١

قول لهيكل باشا في غاية التخليط والتشويش ١٠١ - ١٠٢

تفسير الشيخ محمد عبده لسورة الفيل ١٠٣

يقولون لم يرد في القرآن ذكر معجزة كونية لدينا . وأنا أقول : ولو ورد فإذا

ينجع في المنكرين ما لم يعوزهم تأويل كتأويلهم في سورة الفيل ١٠٤

قول كاتب السيرة الهندي في واقعة الفيل وسورته ١٠٤

فرق ما بين الأبطال الدائنين عن كرامة الإسلام وبين الماجزين المتنازلين عن

حقوقه ١٠٥

لو ضحيت بالسنة فهل تظنون أنكم أنقذتم القلوب الزائفة أو أنقذتم الكتاب؟ ١٠٧

فملى القائمين بواجب الحيلولة دون زيغ القلوب المستمدة له أن يتشجعوا فيصارعوا

ذوى القلوب المذكورة بالحقيقة ١٠٨

نقل كلمة من « موقف العلم من الله » ١٠٨ - ١١٠

مخالفة المعجزات لسنة الكون لازمة لكون المعجزة معجزة ١١٠

القرآن معجزة عقلية وكونية مما لا عقلية فقط ١١٢

معاليه شكر الله سميه رد فرية تحريف القرآن ١١٣

واجب المؤلف تحقيق الحق لا تأليف بين المتساومين المتباعدين ١١٤

(السادس) معنى قوله تعالى « فلن تجد لسنة الله تبديلا » الذى زعموا التناقض

بينه وبين المعجزات الكونية ١١٧

الكلام على وجوب أن لا يكون الإيمان مصدره خوفا من عذاب الله أو طمعا

في ثوابه ١١٨ - ١٢٢

متى تتحد القوة مع الحق ؟ ١٢٠

(السابع) أمحيح أن فى القرآن ما يمنع وجود معجزات لدينا غير القرآن ؟ ١٢٢

- اقتراح المشرّكين على النبي وجواب القرآن على هذا الاقتراح ١٢٣
- اعتداء المستشرقين على الإسلام ومقابلة المستغربين الاعتداء بالاعتداء ١٢٣
- دعوى صاحب « المنار » أن المعجزات الكونية شبهة لا حجة ١٢٤
- ليس لنا أن نشترط في دلالة المعجزة على صدق النبي في دعوى النبوة أن يؤمن به كل من شاهد المعجزة ١٣٠
- وضع نبينا مع الأنبياء صلوات الله عليهم ووضع معجزته مع معجزاتهم في صف الجدال مسلّك شديد الخطر ١٣١
- شرط التحدى في المعجزة ومعنى هذا الشرط ١٣٣
- استلزام التشكيك في كتب السنة التشكيك في القرآن ١٣٤
- قول الشيخ المرائي والأستاذ فريد وجدى في إعجاز القرآن ١٣٤ - ١٣٥
- طعن الشيخ رشيد في نبوة موسى وعيسى عليهما السلام بالسنة منكرو الوحي وطعن هيكل باشا في السنة وعدم تحريكهما ماحركة الطعن في الشعر الجاهلي من السكون في الرأي العام بمصر ١٣٨
- نظرة في العدد الخاص من مجلة « الرسالة » بأول العام الهجري والكلام على بعض مقالاته بالإعجاب والبعض الآخر بالنقد ١٣٩
- منكرو معجزات نبينا الكونية ينكرونها عبثا إن لم ينكروا معها نبوته ١٤١
- نقد مقالة الدكتور زكي مبارك ١٤٢
- قوله في حياة نبينا قبل مبثته وقول الأستاذ أحمد أمين بك فيها ١٤٢ - ١٤٣
- حكم قول بعض الناس أنا عربي أو تركي أولا ثم مسلم ١٤٣
- كأنى بالعرب الأحداث يريدون أن يأخذوا من الترك الأحداث كما أخذ قدماء الترك من قدماء العرب ١٤٥
- قول الأستاذ أحمد أمين بك في العرب قبل الإسلام ١٤٦

مارأيت مثل الدكتور زكي مبارك من يفرق بين الرسول وبين رسالته ومعجزاته ١٤٧
ماظنُّ الدكتور عصر آل عرب آتوها بالعريضة والعروبة أم القرآن والإسلام ؟ مسافة
الفرق في اللغة العربية بين فصحاها وعاميتها أبعد من مسافته في أى لغة وسيبئه ١٤٨
قول الدكتور إن محمدا حرم نفسه الشهرة بإجادة البيان ١٤٩

قول الدكتور إن جمهور المسلمين يمتقدون أن النبوة لا تكتسب ١٥٠
إن الله أذن لاتصال الإنسان به بأن خلق فيه العقل حتى زعم بولتن أن الإنسان
يتحد مع الله عند إدراك أى شئ ١٥٢

هل يجوز أن تكون النبوة مكتسبة ١٥٢

الدين يأتى من الله ويبدأ بالنبي ١٥٥

لا نرى فرقا بين إنكار الأنبياء بالمرّة وبين الاعتراف بهم مع إنكار معجزاتهم التى
تتمدى حدود نظام الطبيعة والتي هى أوسمة رسالتهم من الله ١٥٨
قول الدكتور طه حسين مارأيت أعجب من أمر محمد الخ ١٥٨

إثبات وجود الأنبياء ١٦٠

ماجعله الفيلسوف « كانت » دليلا لوجود الله نجمله دليلا لوجود الأنبياء ١٦٣
مسألتان أولاهما تتعلق بالخطبة التى ألقاها الشيخ جمال الدين الأفغانى فى حفلة
بالأستانة وثانيتهما جواب سؤال ربما يرد على بعض الأذهان من انحصار بعث الأنبياء
إلى الناس فى الشرق ١٦٤ - ١٦٨

معجزة شق القمر المنصوص عليه فى القرآن . وتخطئة حامله على ماسيقع منه
عند قيام الساعة أو على ترائيه لأهل مكة كذلك ١٧٠ - ١٧٤
ومثله فى ضلال التأويل ماوقع للشيخ محمد عبده من حمل انفلاق البحر لسيدنا موسى،
على الجزر والمد ١٧٤

وما وقع لصاحب « المنار » من عدم سماعه لنعص القرآن على معجزة انشقاق القمر
والأحاديث الواردة فيها ١٧٢ - ١٧٣

مسألة رفع عيسى عليه السلام وتخبطات الشيخ شلتوت في تأويل آيات القرآن
الدالة عليه ١٧٤ - ١٧٧ .

تحقيق معنى التوفى في قوله تعالى : إني متوفيك ١٧٧ .
الخطأ اللغوي في اختياره الزخشرى والبيضاوى وأبو السمود في تفسير (متوفيك)
بمستوفى أجلك ١٧٩ .

تبلغ أدلة القرآن على رفع عيسى ثمانية ١٨١ .
حمل الرفع المثلث بعد القتل والصلب المنفين، على رفع الروح يجعل لنيفها قيمة
هزلية ١٨١ - ١٨٢ .

الكلام على دعوى أن سيدنا محمد كان لا يلبى طلبات قومه في إظهار المعجزات
وإشهاد القرآن عليها ١٨٣ .

الحكمة في إزال الآيات الدالة على عدم تلبية الطلبات ١٨٥ - ١٩٣ .
اعتناء القرآن بفهم الفرق بين الرب والمربوب ١٨٦ .
معجزة القرآن يجد القارى فيها الواسطة والغاية معاً ١٨٧ .
شواهد من القرآن على وجود معجزات لنبينا غير القرآن ١٩٣ - ١٩٧ .
الإسراء ووحدة الوجود ١٩٧ - ١٩٨ .
آية الإسراء تأبى كل تأويل ١٩٨ .

تقريب المعجزات إلى الأذهان بأمثلة من مكتشفات العلم زعة من زعات إنكار
المعجزات ١٩٨ - ١٩٩ .

النظر في قوله تعالى « وما جعلنا الرؤيا التى أريناك إلا فتنة للناس » ٢٠١ .
ما في معجزة الإسراء من أسرار وأحكام وبشائر ٢٠٣ - ٢٠٨ .
أوقات الصلاة المشار إليها في قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس الآية)
٢٠٧ - ٢٠٨ .

البحث بمد الموت وتحقيق مسألة إعادة المعدم بعينه ٢٠٩ - ٢١٧ .
خاتمة الأبواب الثلاثة إثبات وجود الله الذى يتوقف عليه وعلى حدوث العالم وضع
فلسفة عامة لكيان العالم ٢١٧ - ٢٢٧ .

أعظم غلطة وقع فيها الشيخ محمد عبده ٢٢٣ .
الرد على مقالات الشيخ شلتوت المنشورة فى « الرسالة » دفاعا عن مذهبه فى
إنكار رفع عيسى عليه السلام إلى السماء ونزوله منها فى آخر الزمان ٢٢٨ - ٢٨٠ .

الباب الرابع فى عدم جواز فصل الدين عن السياسة فى الإسلام ٢٨١
محاربة الإسلام ومحاربة هؤلاء المحاربين تيجران فى مصر بأسلوب عجيب ناشى من
خبث نوايا المحاربين وضمف مركز المعارضين ٢٨٢ .
فى مصر غزاة من أهلها فى القوانين الأوربية وإحلالها محل الشريعة الإسلامية
وحماة مستنكرين هذا الغزو ٢٨٣ .
عزيز خانكى بك داعية مصطفى كمال فى مصر وإسماعيل صدقى باشا داعية داعيته
٢٨٣ .

عدد ما ألف فى أوروبا بشأن مصطفى كمال يزيد على ٦٠٠ كتاب ٢٨٤ .
مدار الفرق بين دار الإسلام ودار الحرب على القوانين الجارية فى البلاد ١٨٤ .
السبب الذى حدا بنا إلى حشر مسألة فصل الدين عن السياسة مع مسائل الألوهية
والنبوة التى هى موضوع هذا الكتاب المتصل بعلم أصول الدين ٢٨٦ .

هل الله موجود ثابت الوجود حالا وعلما ؟ وهل سيدنا محمد نبى ثابت النبوة وهل
الشريعة الإسلامية شريعة إلهية حقيقة ؟ كل ذلك موضوع اليوم تحت الشبهة وقد
رأيت استيقان هذه الأمور الثلاثة جماع حاجة هذا العصر ، فكتبت له هذا الكتاب
٢٨٨ - ٢٨٩ .

لزوم وجود حكومة متدينة على رأس أمة متدينة تعمل في مصلحتها وتقيها من طرود الفساد عليها وعلى رأس الحكومة دينها يعمل فيها ماتعمل هي في الأمة ٢٨٩ .
الطريقة الصالحة لإصلاح الحكومة إصلاح خاصة الأمة المثقفين واكتسابهم بالبحث والمناظرة ثم محاربة الحكومة إذا احتيج إليها بأيدي أولئك الصالحين وفتحها بوسائلهم السلمية ٢٩٠ .

فصل الدين عن السياسة ليس معناه استقلال كل من الدين والحكومة عن الآخر ومساواتهما في هذا الاستقلال ٢٩٣ .

وقديكون فصل الدين عن الدولة أضرباً للإسلام من غيره من الأديان لأنه لا ينحصر في المبادئ بل يعم نظره العائلات والمقوبات أيضاً . فالإسلام المحيط بمقتنعيه من كل جانب دين لهم ودولة وجنسية . فهو يزيل جميع الفوارق فيما بينهم ويذيب كل جنسية وقومية في جنسيته ، ففيه الوحدة الاجتماعية التي تبحث عنها كل أمة لتوحيد الأقسام المختلفة ولا تجدها ٢٩٥ .

ما انتقل من السنة بمض الأعداء المخرفين إلى السنة بمض المؤلفين منا أن قوانين الفقه الإسلامي مأخوذة من قانون الرومانيين ، وإبطال هذا الادعاء بشهادة ثلاثة شهود إخصائيين : مسيحيين ومسلم ١٩٦ - ٣٠٧ .

التعقيب على مقالة منشورة في « الرسالة » بمناسبة مناقشة الرسائل التي قدمها لأول مرة المتخرجون من كلية الشريعة ، بقلم واحد من أساتذتها وعنوانه : « أسبوع في تاريخ الأزهر » ٣٠٧ - ٣٢٠ .

اتجاه جديد للأستاذ علي عبد الرازق ٣٢١ - ٣٢٣ .

دليل جليل في إثبات النبوة خاص لنبوة سيدنا محمد ٣٢٤ .

ثلاثة فروق مهمة بين أن يكون القانون من وضع الإنسان أو مأخوذاً من الوحي الإلهي ٣٢٥ - ٣٤٠ .

النكاح المدني الذي ابتدعته تركيا الجديدة السكالية وفرقه من النكاح الشرعي

٣٢٦ - ٣٢٩ .

الوصمة التي لاتصفوا منها القوانين الموضوعة من قبل البشر ٣٢٩ .

هل الإنسان يخضع للقانون أم القانون يخضع للإنسان ٣٣٠ .

العدالة غير مضمونة بالقوانين الموضوعة من عند البشر ٣٣٢ .

الرئيس ويلسون وضع الأمم التابعة للقوانين السماوية في نهاية الحرب العالمية الأولى تحت انتداب الدول العاملة بالقوانين الأرضية فاتخذ مصطفى كمال شر ذريعة لإجلاء الإسلام عن تركيا المجاهدة في سبيله ستة قرون بل عشرة ، وكفى هذا التنازل المزرى في إرضاء أعداء الإسلام وأعداء تركيا القديمة - وعلى رأسهم الإنجليز - عن تركيا الحديثة، فأجبوها رغم أنها حاربهم في الحرب العالمية الأولى مع المحاربين واكتسبت هي استقلالاً جديداً بزوال استقلال الإسلام عن رأسها ٣٣٥ - ٣٣٦ .

من الأمثلة الدالة على سمو نظر الشرع الإسلامي في تقدير الأمور حق قدرها مسألة فقهية بنص على مذهب الإمام أبي حنيفة: إذا وقع النزاع بين مسلم وذمي على طفل يدعى المسلم أنه عبده والذي أنه ولده ٣٤٠ .

التنبيه إلى عدم صحة ما يظن من أن العمل بالقوانين الدينية يوجد امتيازاً لرجال الدين على غيرهم فيجري التحيز في القانون الديني أيضاً ٣٤١ .

الجواب على ادعاء الشيخ رشيد رضا في كتابه « الخلافة، من وجود حق التشريع في الإسلام لغير الله ورسوله، بناء على كون الإجماع حجة شرعية ٣٤١ .

وقد تدفع الناس حريتهم واستقلالهم في وضع القوانين إلى الخروج عن العقل والعدل فتقرى نظام التقنين الأوربي يميز سريان القانون إلى ما قبله إذا صرح الواضع به

٣٤٤ .

وفي أوروبا فريق من العلماء المجددين يذهبون إلى اعتبار القانون كائناً حياً يتطور كما

تطور العلاقات الاجتماعية التي يحكمها القانون، ولذلك يجب تفسيره بشكل ينجو من الجلود ويجعله متمشياً مع الحياة وملائماً لها بصرف النظر عن غرض الشارع وقابلية اللفظ الذي استعمله في نص القانون .

ولاشك أن هذه التوسعة في التفسير تجعله تابعاً بالقانون ٣٤٥ .

بل القانون البشري نفسه، فضلاً عن تفسيره بالشكل الأنف لا يخلو من أن يكون خديعة يخدع بها الناس بعضهم بعضاً ويتخذها أداة العدالة فيما بينهم عدالة تقسمهم إلى طبقتين حاكمة وضعت القانون ومحكومة أفتات عليها الواضع ٣٤٥ .

أما القانون الإلهي فالحاكم فيه هو الله والناس حتى السلطان سواء أمامه غير محسين بشقل الحكم عليهم لكونه على السوية ولكونه من الله الذي خلقهم ٣٤٥ .

وأما تمصيب هذا القانون بالجلود فقد عرفت أن الجلود من الأوصاف اللازمة للقانون وقد عمل المسلمون بقوانين الشريعة الإسلامية على اختلاف أزمنتهم وأمكنهم طوال تاريخ الإسلام المنطوي على دول مختلفة في المدينة والشام وبغداد والمغرب ومصر والهند وتركيا اعترف العالم بمعظم شأنها ، فما شككت دولة إسلامية أو أمة مسلمة في الشرق والمغرب من جهود الشريعة الإسلامية ٣٤٥ - ٣٤٧ .

من الناس من يتفق معنا فلا يجيز فصل الدين عن السياسة لكنه يخول حكومات المسلمين حرية تامة في وضع القوانين ويدعى أنه لا يوجد قانون يستونه أو عمل يعملونه إلا ويسعه الإسلام لأنه دين عام خالد . وهو مذهب الأستاذ فريد وجدي بك .

وهذا الرأي أسوأ من فصل الدين عن السياسة ٣٤٧ .

ويقرب من هذا مسلك الشيخ محمد عبده الذي أجاب الأستاذ فرح أنطون حين عاب عدم فصل الدين عن السياسة في الإسلام وعزى إليه تأخر المسلمين بإحالة التهمة على جهود علماء الدين ، فيفهم أن الشيخ كان يتوقع منهم اجتهدا واسعا يسع كل رغبات

المجددين المصريين حتى لا تبقى الحاجة إلى فصل الدين عن السياسة لتطمئن تلك الرغبات
٣٤٩ - ٣٥٠ .

وكان الشيخ رشيد رضا كثير الشكوى مثل أستاذه من جود العلماء وشديد الطلب
لفتح باب الاجتهاد مع أن الذين أقفلوا ذلك الباب أقفلوه لئلا يدخل فيه من ليس
أهله .

وقد علمت أن غلط الشيخ رشيد وغيره في توسعة باب الاجتهاد يذهب إلى حد
أن يعطى البشر حق التشريع ، وهو باطل من ناحية العقل والنقل ٣٥٠
وفضيلة الأستاذ المراغى أكثر توسعا من الشيخ رشيد لكونه أجاز أن يكون
المجتهد في الكتاب والسنة غير عارف باللغة العربية فيستنبط الأحكام من التراجم فهو
يجب أن يكون المجتهد في القرآن مقلداً للمترجم في فهم معانيه .

والشيخ رشيد متعصب للعربية كأستاذه محمد عبده المتعصب لها إلى حد اعتبار العربية
والإسلام شيئا واحدا في حين أن الأستاذ المراغى متساهل إلى حد أنه لا يوجب القراءة
العربية في الصلاة على المسلمين الأعاجم ولو كانوا قادرين عليها . والحق أن القرآن عربى
والإسلام دين عام للبشر . ولا منافاة بين عموم الإسلام وعربية القرآن كما زعمه الأستاذ
فريد وجدى . وهذا الأخير يمد ترجمة القرآن قرآنا ٣٥١ - ٣٢٥ .

الشكاية من جود العلماء ما هو إلا تسويل من الغربيين يرجع إلى تمييز المسلمين
بالتبات على العمل بالقوانين المأخوذة من كتاب الله وسنة رسولهم . ومعنى هذا أن
المجود الذى يشكى منه ليس مجود علماء الإسلام بل مجود الإسلام نفسه . ولا يدري
الشيخ محمد عبده أصل هذه الشكاية وهو يؤيد بها دعوى أعداء الإسلام . وإن كان
يدري فالمصيبة أعظم ٣٥٢ .

والحق أنه لا مندوحة من أن يكون جمهور المسلمين مقلدين في فروع أحكام الدين .

أما العلماء فقد عرفت حال الذين يرون أنفسهم في آخر الزمان أهلا للاجتهاد .
فهمنا أمور ثلاثة نحن نأبأها ونجعل اجتنابها أساس الاجتهاد في الإسلام ونرى
المتوسمين لا يحذرونها وهي الذهاب إلى حد أن يكون المجتهد مشرعا أو إلى أن يكون
مجتهدا من ليس أهلا للاجتهاد أو إلى تفسير النصوص بما لا تحتمله ٣٥٦ .
